

**Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras**



# **Nietzsche, Derrida, Foucault, Deleuze: Para lá de uma Hermenêutica do Sentido**

**Victor Gonçalves**

Orientador: Prof. Doutor Carlos João Tavares Nunes Correia

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na  
especialidade de Filosofia Contemporânea

2017

Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras



# Nietzsche, Derrida, Foucault, Deleuze: Para lá de uma Hermenêutica do Sentido

**Victor Gonçalves**

Orientador: Prof. Doutor Carlos João Tavares Nunes Correia

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na  
especialidade de Filosofia Contemporânea

Júri:

Presidente: Doutor **José Viriato Soromenho Marques**, Professor Catedrático e Membro do Conselho Científico da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;

Vogais: Doutora **Maria Fernanda Bernardo Alves**, Professora Associada da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra;

Doutor **João Manuel Pardana Constâncio**, Professor Associado com Agregação da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa;

Doutor **José Luís Toivola Câmara Leme**, Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa;

Doutora **Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão**, Professora Associada com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;

Doutor **Carlos João Tavares Nunes Correia**, Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

SFRH/BD/46893/2008

2017

## Resumo

No nosso trabalho 1) investigámos a possibilidade de se aplicar uma “hermenêutica do sentido” em Friedrich Nietzsche, Jacques Derrida, Michel Foucault e Gilles Deleuze; e 2) abordámos em cada um dos autores o problema da recepção filosófica, isto é, da possibilidade e modalidades de leituras filosóficas, de os filósofos se lerem e compreenderem entre si, prolongando ou rompendo linhas de sentido *originais*.

Os dois pontos estão profundamente relacionados, já que por “hermenêutica do sentido” entendemos a presença em dispositivos textuais de sentidos fixos recuperáveis, remetendo para questões ligadas às modalidades da recepção filosófica e à própria ontologia da filosofia. O pensamento dos autores que aqui trazemos tende a suspeitar bastante da possibilidade de haver verdades (esses “sentidos fixos” de que falámos) que primeiro se cristalizam e depois se deixam recolher por acções hermenêuticas metodologicamente definidas.

Para Nietzsche, que, em provocação filosófica, chega a declarar-se incompreensível, tudo é interpretação; Derrida defende uma permanente suplementação dos sentidos originários, inelutável iteração de todas as *écritures*; Foucault historiciza pensamento e discurso, substitui a verdade por “jogos de verdade” e, na última fase, singulariza a relação com o verdadeiro numa filosofia prática do “cuidado de si”; Deleuze propõe que se veja o pensamento como resultado do processo de pensar, e não o contrário, mais radical do que os autores anteriores, sugere a substituição da interpretação pela experimentação, no fim de vida escreverá uma obra sobre a produção filosófica, irmanada com a produção artística e a produção científica, onde o “cérebro” conjura o caos.

## Abstract

In the present dissertation we investigate 1) the possibility of applying a “hermeneutics of meaning” to the works of Friedrich Nietzsche, Jacques Derrida, Michel Foucault and Gilles Deleuze; and 2) we approached the question of philosophical reception in each author, that is, the possibility and modality of philosophical readings, of philosophers to read each other in a mutually understandable way, prolonging or shattering *original* lines of meaning.

These two points are deeply linked, given that by “hermeneutics of meaning” we mean the presence in textual devices of retrievable fixed meanings, which relate to questions connected to modalities of philosophical reception and to the ontology of philosophy itself. The thought of the authors featuring in our discussion tends to be quite suspicious of the possibility of the existence of truths (the “fixed meanings” we alluded too) that crystallize at first and then allow themselves to be gathered by methodologically defined hermeneutical actions.

For Nietzsche, who, in philosophical provocation, goes to the point of declaring himself incomprehensible, everything is interpretation; Derrida defends a continuous supplementation of original meanings, an ineluctable iteration of all the *écritures*; Foucault historicizes thought and discourse, he substitutes truth for “games of truth” and, in the last phase, singularizes the relation with the truthful in a practical philosophy of the “care for oneself”; Deleuze proposes for thought to be seen as a result of the process of thinking, and not the contrary, more radical than the authors that preceded him, he suggests the substitution of interpretation for experimentation, by the end of his life he will write a work about philosophical production, pairing it with artistic production and scientific production, where the “brain” summons chaos.

## **Agradecimentos**

Este é o local para retribuir as dívidas que um longo trabalho deste tipo vai acumulando. Mas serão com certeza dívidas infinitas, nem quem emprestou com tanta generosidade esperaria ser recompensado na íntegra, se tal fosse possível. Trata-se, portanto, de um gesto de gratidão desproporcional que pretende principalmente revelar que não estive sozinho, mesmo se vivi vastas horas de solidão, que muitos outros nutriram, das mais diversas maneiras, bastante do que aqui escrevi.

Institucionalmente, agradeço à Fundação para a Ciência e Tecnologia a concessão de uma bolsa de investigação, sem a qual este trabalho dificilmente veria a luz do dia.

Agradeço a todos os Professores da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa que me ensinaram – eu que vinha de margens diferentes, onde, de resto, fui muito feliz – a envolver-me de outro modo com a filosofia, a temperar a minha impetuosidade discursiva, olhando com mais cuidado para os textos. Entre eles, destaco a Professora Doutora Adriana Veríssimo Serrão, o Professor Doutor António Pedro Mesquita e, porque me estimulou filosoficamente e acolheu, o meu orientador, Professor Doutor Carlos João Correia.

Mas nada disto seria possível sem as sempre presentes, suporte inquebrantável, escudo inteligente e amoroso, Ana Duarte, esposa sem falhas, e Maria Gonçalves, filha que amo sem condições e me torna aquilo que sou.

Por último, porque com Nietzsche aprendemos o valor do acaso, agradeço à minha linha de vida em ziguezague, soprando o quente e o frio, mas permitindo-me variar os encontros felizes que coseram a dispersão do caos e acrescentaram sentidos vitais ao que pensava, resgatando-me, a espaços, da reiteração estéril.





## Introdução

### I

O ímpeto principal para o nosso trabalho esteve na atracção filosófica que há vários anos experimentámos por Friedrich Nietzsche e a constelação de autores que orbitam, em revoluções imperfeitas, à volta dele. O estilo discursivo (plural, como veremos), a radicalidade crítica (quase sem pontos de ancoragem, caotizando mais do que ordenando), a abrangência vital dos temas<sup>1</sup> e o diálogo agónico, mas fecundo, com a tradição filosófica (a sua forma de se inscrever nela) são as razões pelas quais nos mantemos *fiéis* ao que escreveu, capaz ainda de nos surpreender, apesar de há muito virmos investigando a sua obra. Não nos consideramos, porém, discípulos eruditos que, em boa verdade, se afastam tanto mais dele quanto o reproduzem na exactidão do *ipsis verbis*. Talvez nos distanciemos também de alguma *boa* compreensão decidida pelos modelos dominantes da recepção, mas tudo faremos para o ler lentamente, como ele queria. E não nos deixaremos inebriar pelo seu lirismo intensivo ou pela espantosa capacidade de alimentar a autodescoberta (variação da maiêutica originária), como se desse *apenas* os primeiros acordes cognitivos de uma partitura composta principalmente por quem a acolhe. Muita da escrita nietzscheana abala os preconceitos mais protectores (nebulosas do “bem” e da “verdade”)<sup>2</sup>, fazendo vibrar as cordas do pensamento, deslocando ou intensificando o que se deu por adquirido. Mas há camadas e sedimentos abaixo, acima, ao lado... disso. À sedução quase instantânea junta-se o impulso para

---

<sup>1</sup> Nietzsche escreveu sobre quase tudo, é um dos grandes *jornalistas* do século XIX (apesar, em schopenhaueriano, das críticas à cultura jornalística). Num *Fragmento Póstumo* de 1887, 9[177], refere que o seu orgulho, tortura e sorte foi ter percorrido cada recanto da alma e mostrado o grau de civilização atingido no seu século.

<sup>2</sup> Na medida em que têm desejos hegemónicos, um impulso para a absolutidade. Nesta via, até os juízos de gosto estéticos, quando querem a universalidade, se transformam em juízos morais. (Cf. o *Fragmento Póstumo* de 1881, 11[79])

desenvolver leituras que multiplicam os sentidos possíveis, complexificando tanto os *slogans* comuns que se vai formando uma carapaça de bom cepticismo. Passemos a coisas mais sérias: devemos pensar criticamente cada sintagma nas teias intertextuais onde subsiste, indo de um a outro Nietzsche, mas também dele a alguns dos seus maiores comentadores.<sup>3</sup>

Reconhecendo que a compreensão não se esgota no que escreveu, quisemos prolongá-lo e interpretá-lo com comentadores que compuseram filosoficamente o que ele esboçou aforística e dramaticamente, sem que isto evite a ida frequente às fontes. Escolhemos a recepção francesa próxima do que hoje se chama, por facilidade comunicativa, o “pós-modernismo” (e “pós-estruturalismo”), três autores em particular: Jacques Derrida, Michel Foucault e Gilles Deleuze. Por duas/três razões fundamentais: a) foram leitores atentos e implicados, quiseram estudá-lo para viverem um pouco *à la* Nietzsche (em libertação ou emancipação, para lá das gastas considerações humanistas)<sup>4</sup>, são, pois, rigorosos nas interpretações, sem imporem um *rigor mortis* demonstrativo;<sup>5</sup> a.1) o que publicaram, uma parte à margem de Nietzsche (sem traírem, porém, o espírito nietzscheano), é indispensável para se perceber melhor o próprio Nietzsche, como, e.g., alguns comentadores de Platão o justificaram melhor do que ele a si próprio, desta forma a pretensa verdade da obra de Nietzsche dilui-se no jogo receptivo que complexificou o que já era complexo;<sup>6</sup> b) todos eles se libertaram de Nietzsche, não por cansaço ou estratégia profissional, mas porque, respeitando-o, forjaram os seus próprios caminhos filosóficos.<sup>7</sup> Por outro lado, são pensadores da cultura que mais sistemática e intensamente o estudou. A França, como ele previu, é o

---

<sup>3</sup> Como defende João Barrento, “Acontece que a recepção de uma obra com a força, o poder de atracção e penetração e o brilho literário da de Nietzsche exige um olhar diferente sobre os textos e os autores que o assimilaram: o olhar detectivesco, como é sempre o do investigador da recepção, seja ela descritiva ou normativa, passiva ou produtiva, mas também um olhar sensível aos movimentos ocultos da transmigração dos textos e das ideias, aos interstícios, meandros, e também caminhos mais direitos, da intertextualidade filosófico-literária”. (*A espiral vertiginosa – ensaios sobre a cultura contemporânea*, Lisboa: Cotovia, 2001, p. 121)

<sup>4</sup> O sucesso que teve *Die Zerstörung der Vernunft* de Georg Lukács (*La Destruction de la raison*, Paris: L’Arche, 1957) prova que em França aos entusiastas de Nietzsche sempre se opuseram facções que ou o consideravam não-filósofo e perigoso irracionalista ou, como no caso de alguns intelectuais comunistas leitores de Lukács, um neonazi. Esta última linha, ainda que bastante mitigada, prolonga-se na constelação de Alain Badiou (e.g., o livro panfletário do antinietzscheísmo de esquerda de Aymeric Monville, *Misère du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray*, Paris: Aden, 2007).

<sup>5</sup> Se nos permitem a analogia, distinguimos o mau do bom rigor a partir de dois marcadores primaveris: o primeiro usa o calendário abstracto/positivo dos meses e dias, impondo o início da Primavera Boreal, numa universalidade descontextualizada, a 20 de Março; o segundo é baseado na fenologia, sobretudo fitofenologia, e atende à maturação da flora num determinado ano e região. Segundo este critério, o início da Primavera varia de ano para ano e de região para região (mesmo em geografias próximas, como, e.g., a de Trás-os-Montes, onde há cerca de 15 dias de diferença entre as contíguas Terra Quente e a Terra Fria). Ora, o rigor numérico do primeiro afasta-se da realidade que pretende honrar, mais, é o pretenso rigor que o torna falso ou, pior, irrelevante.

<sup>6</sup> Em Nietzsche, a suplementação dos seus textos é ainda mais fundamental, Eugen Fink tem alguma razão ao dizer que ele dissimulou mais do que divulgou a sua filosofia. E talvez, por isso, a sua importância resida mais no trabalho de precursor do que de conceptualização sistemática. (Cf. *Nietzsches Philosophie* (1960), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1986, p. 12 e 139; para, respectivamente, os dois períodos)

<sup>7</sup> Situados à margem do existencialismo e da fenomenologia, sobretudo sartreana, mas sem se juntarem à linha pós-humanista do estruturalismo althusseriano ou lévi-straussiano.

maior centro da recepção nietzscheana (embora tenha perdido o fulgor da segunda metade do século XX).

Contudo, apesar do vasto trabalho hermenêutico desenvolvido no último século, Nietzsche continua a defender-se dos “funcionários do pensamento”, reprodutores conscienciosos do passado, os seus textos resistem à fixação de qualquer inteligibilidade definitiva. Sempre que se ultrapassa o nível do *recomendado*, é-se coagido a desconstruir a maioria das ideias feitas, com tal veemência que por vezes parece pensar-se a partir de Nietzsche contra Nietzsche, ou, e isso é válido para quase toda a recepção francesa pós-guerra,<sup>8</sup> se reinventa parte do seu pensamento para o acolher melhor.<sup>9</sup> Nietzsche gravou na história do mundo, feita de sentidos múltiplos e dissonantes, novos textos que se relacionam, às vezes no limite do plágio, com textos pretéritos e futuros. A este *baile* inter-relacional pode chamar-se “intertextualidade”, abusando um pouco do significado que lhe deram Gérard Genette e Julia Kristeva (“presença efectiva de um texto noutra”)<sup>10</sup>. E isto dificulta ainda mais a sua sistematização que, aliás, a ser feita, exigiria um meta-sistema capaz de ligar peças teóricas que em Nietzsche não se completam imediatamente numa obra auto-suficiente, fundadora da verdade de si mesma. Neste sentido, ela é mais uma obra-função do que uma obra-descrição.

Como não se consegue ler tudo, a biblioteca nietzscheana é incomensurável, optámos por uma bibliografia dominada pela recepção francesa, correndo o risco de omitirmos leituras estimulantes e arriscarmos colar-nos demasiado a certas perspectivas, esquecendo outras linhas de investigação. Parece justo pensar-se que Nietzsche, tão polimorfo, admite, favorece até a multiplicidade de pontos de vista. E é também natural haver uma espécie de tolerância especial em relação às controvérsias que suscita (por vezes com bons resultados filosóficos), mas a recepção nazi envenenou parte desta possibilidade. A obra de Nietzsche, lida apressada ou instrumentalmente, pode alimentar as piores ideologias fascistas e racistas da “vontade de

---

<sup>8</sup> Incluímos nela os três autores a quem dedicamos cap. inteiros, mas também os muito cit. Pierre Klossowski, Maurice Blanchot, Georges Bataille, Jean Wahl, Jean Granier, Pierre Boudot, Sarah Kofman, Albert Camus, François Warin, Mathieu Kessler, Michel Haar, e outros menos recenseados. Ao inverso, afastamo-nos um pouco da via mais analítica de Patrick Wotling (apesar das suas teses serem bons contrapontos e o *Nietzsche et le problème de la civilisation* – (1995), Paris: P.U.F., 1999 – um importante livro de filosofia; é também por isso que usaremos poucas vezes os *Nietzsche-Studien* (a excepção mais relevante é Wolfgang Müller-Lauter) porque, apesar da abertura editorial que asseguram ter, parecem privilegiar abordagens mais analíticas. Sobre a possibilidade de se pôr Nietzsche no campo analítico, leia-se a inteligente argumentação de Steven D. Hales e Rex Welshon, a partir do conceito de “strong perspectivism” justificam que uma análise pode ser verdadeira num ponto de vista e falsa noutra. (Cf. *Nietzsche’s Perspectivism*, Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 2000, p. 3-9)

<sup>9</sup> Nada que ele não tivesse previsto. Em *Assim Falava Zaratustra* I, “Vom Baum am Berge”, avisa-nos de que muitas almas só se descobrem depois de inventadas (“*erfindet*”).

<sup>10</sup> Cf. Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris: Seuil, 1982. Julia Kristeva, *Semiotike. Recherches pour une sémanalyse*, Paris: Seuil, 1969.

domínio”.<sup>11</sup> Por outro lado, com Peter Sloterdijk: “O tempo em que a cultura era amável parece ter chegado ao seu fim.”<sup>12</sup> Um *agon* sem nobreza prescreve códigos de relacionamento entre escolas e correntes filosóficas, tudo parece reduzir-se a uma guerrilha que cuida mais da defesa do grupo do que de pensar criticamente os preconceitos que parasitam até as ideias filosóficas mais brilhantes, parece que nos afastamos da boa polémica filosófica. Assim se desvirtua muitas vezes o tentador (*Versucher*) que foi Nietzsche, o seu combate aos antigos e novos dogmatismos. Render-lhe homenagem é, ao mesmo tempo que se interpreta o que pensou, lançá-lo um pouco mais além do nosso bem e mal, termos que definem, antes de mais, os valores de uma época, o apego ao *verdadeiro* e ao *bem* de um tempo e de uma cultura.

Tomaremos Derrida, Foucault e Deleuze simultaneamente como continuadores de Nietzsche, embora nos seus próprios termos, e filósofos com pensamento e obra próprias. Cada um deles, nem sempre coincidindo nas teses e argumentos (tendo até alimentado disputas filosóficas entre si), formulou o seu horizonte nietzscheano, demorando-se mais num ou noutro campo, realçando um ou outro problema, usando uma ou outra chave interpretativa, conceitos, métodos, visões... para, a partir daí, tecerem filosofias pessoais que por vezes se afastam bastante de Nietzsche.

Estudar a obra destes três pensadores requer um misto de temeridade e ingenuidade. Só estimulados por uma porção de coragem nietzscheana, que a custo conseguimos obter, e alimentados a cada passo pela beleza e profundidade filosóficas dos escritos teremos alento, por vezes sem o brilho exigido, para concluir o nosso trabalho. Haverá, por isso, prevemo-lo, algumas incorrecções, hesitações e interpretações frouxas, mas também o cuidado de evitar a sobranceira. Instigados pelo respeito, tudo faremos para os homenagear no que escrevermos. Articulando, nomeadamente, imperativos metodológicos com a abertura a um pensamento relativamente nómada, excêntrico, à margem de hábitos e ideias fixadas, recebidas ou construídas, rejeitando, em parte, vias de desenvolvimento previsíveis. Regressaremos à filosofia Crítica, mas mais abrangente do que as de Kant, Marx ou Freud isoladamente, depurada de doutrinamentos (que numa leitura apressada parecem, paradoxalmente, preencher parte da obra de Nietzsche). Queremos ensaiar outros percursos de interpretação, evitando tanto quanto possível a luminosidade, que por vezes cega, dos grandes consensos ou das

---

<sup>11</sup> Maurice Merleau-Ponty resume bem a catástrofe nazi: “Ce qu’il faut reprocher aux idéologies nazies, ce n’est pas d’avoir rappelé l’homme au tragique, c’est d’avoir utilisé le tragique et le vertige de la mort pour rendre un semblant de force à des instincts pré-humains.” (*Sens et non-sens* (1966), Paris: Gallimard, 1996, p. 83)

<sup>12</sup> *O Sol e a Morte – Diálogos com Hans-Jürgen Heinrichs* (2001, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag), trad. Carlos Oliveira, Lisboa: Relógio D’Água, 2007, p. 238.

modas;<sup>13</sup> obstando à vertigem discursiva que arrasta os textos para a arena dos debates estéreis, ou os vota ao esquecimento. E como a criação, sem acções demiúrgicas espectaculares, está apenas um pequeno passo antes da recepção, como não se pensa *ex nihilo*, seguiremos uma ética da leitura que reconfigura e secundariza os nossos interesses para receber os textos com extrema atenção. Não que procuremos a qualquer custo a pretensa Verdade que neles se encerra, mas evitaremos treslê-los para os adequar a um qualquer designo pessoal.<sup>14</sup> Trata-se de uma normatividade sem normas, um livre e imprescindível pensar amigo dos textos (espécie de erótica hermenêutica). Não nos socorreremos, pois, de uma tecnologia hermenêutico-cibernética capaz de traduzir inequivocamente, se tal for possível, a intenção dos textos.<sup>15</sup> Se em Kant a vontade que coincide totalmente com as leis da moralidade é uma utópica “vontade santa”<sup>16</sup>; aqui, a leitura que quisesse apreender, usando certas leis hermenêuticas, a totalidade do sentido seria também um acto sonhador, acessível apenas num novo, mas agora perfeito, *Discurso do Método*. Tal como a “república dos espíritos livres” nietzscheana é uma “comunidade de liberdade”, também os imperativos da nossa ética da leitura *regulam* práticas de leitores autónomos. Não se trata tanto, pois, de uma metodologia, quanto de princípios que asseguram a independência da leitura em vez de a constrangerem (evitando o circunstancialismo, particularismo e dogmatismo hermenêuticos). Ao mesmo tempo, estabelece-se um pacto de generosidade entre autor e leitor, aquele não deve alienar este, o leitor, por sua vez, não deve desobrigar-se do autor (*malgré la “mort de l’auteur”*).

Assim, agiremos sob duas condições: a) ler bem não obriga a uma fidelidade absoluta ao texto, em que a leitura seria somente uma espécie de redundância da escrita, o leitor encontraria e coincidiria totalmente com as “pegadas na neve” do escritor.<sup>17</sup> Tal é, aliás, inverosímil, ler é sempre interpretar. Apesar disso não significar, como dissemos, que todas as interpretações sejam válidas, há-as incertas ou irrelevantes tanto quanto precisas e pertinentes.

---

<sup>13</sup> “Um filósofo é um homem que experimenta, vê, ouve, suspeita, espera e sonha permanentemente coisas extraordinárias; que é atingido pelos seus próprios pensamentos como se viessem do exterior, ou como se viessem de cima ou de baixo...” (*Para Além Bem e Mal*, §292)

<sup>14</sup> Concordamos com Steven Hales e Rex Welshon quando escrevem (sobre Nietzsche, alargando-o a outros autores): “we do not think that there is any such thing as the ‘ultimate’ Nietzsche, or the perfect interpretation.” (*Nietzsche’s Perspectivism*, cit., p. 10)

<sup>15</sup> Por “texto” entendemos, por uma lado, o que Paul Ricœur disse em *Du texte à l’action, Essais d’herméneutique II*: “tout discours fixé par l’écriture, et selon cette définition, la fixation par l’écriture est constitutive du texte lui-même”. (Paris: Seuil, 1986, p. 137-138) Por outro lado, abrimos a noção a novos elementos sobre os quais podem recair as interpretações, sem entrarmos numa espécie de semiótica geral. Como exemplo, pedindo novamente ajuda a Ricœur, quando refere a novidade hermenêutica de Freud, “tout ensemble de signes susceptible d’être considéré comme un texte à déchiffrer, donc aussi bien un rêve, un symptôme névrotique, qu’un rite, un mythe, une œuvre d’art, une croyance.” (*De L’interprétation – essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965, p. 35)

<sup>16</sup> *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa: Edições 70, 1992, p. 84/BA86.

<sup>17</sup> Para usar a metáfora de Filomena Molder em *Semear na Neve*, Lisboa: Relógio D’Água, 1999.

Mas partilhamos o princípio de que a filosofia está isenta, a sua história mostra-o bem, de *uma* leitura correcta. b) Evite-se, no entanto, num certo antagonismo com a ideia anterior, o ‘jogo livre’ da linguagem no vazio, i.e., uma *interpretação* que seja a reescrita soberana do texto original, desaparecendo, deste modo, sob a pena dos comentadores.

De qualquer forma, mesmo sendo importante, uma ética da leitura não conseguiria suportar sozinha o trabalho hermenêutico que pretendemos realizar. Tivemos de construir um resguardo metodológico, afinado ao longo do trabalho, para não nos perdermos numa disseminação interpretativa incontrolável. Assim, a) em primeiro lugar, entrelaçado com a ética de que vimos falando, queremos manter-nos fiéis aos textos originais, examinando com rigor as obras de Nietzsche, Derrida, Foucault e Deleuze. Se, de acordo com a tese geral que esperamos vir a demonstrar, não há qualquer hermenêutica do sentido, resultante do postulado que avança a possibilidade de se recuperar o sentido intacto e unívoco dos textos, isso não tolera, porém, um relativismo hermenêutico autorizando cada leitor a criar os sentidos que bem entendesse. Ser-lhe fiel, é lê-los e interpretá-los dentro das margens, nunca fixas, é verdade, de certos sentidos. b) Depois, pretendemos, sobretudo com Nietzsche, evitar o desenvolvimento de linhas de interpretação baseadas na auto-suficiência de um ou outro fragmento discursivo. Faremos com os conceitos nietzscheanos mais importantes um trabalho de filologia, discutindo a diversidade de sentidos que os preencheram ao longo da sua vida textual. c) Finalmente, usaremos em bastantes casos uma espécie de comentadores residentes para perceber melhor os autores principais, noutros casos, menos frequentes, como “argumento de autoridade”. Isso será muito mais evidente em Nietzsche, convocados Gilles Deleuze (também para Foucault), Eugen Fink, Peter Sloterdijk, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot e Alan D. Schrift. Esta selecção não foi arbitrária, traduz a linha de recepção que nos orienta: privilégio do pragmatismo sobre a fenomenologia ou analítica filosóficas.<sup>18</sup> Na medida em que, com Richard Rorty, acreditamos que grande parte do campo metafísico foi substituído pelo dos efeitos.<sup>19</sup>

Para dar um pano de fundo aos três pontos anteriores, recuperamos de Jean Starobinski o conceito de trajecto crítico (*trajet critique*), fio condutor entre uma recepção ingénua e uma compreensão englobante, uma leitura regida pela lei interna do texto e uma reflexão autónoma face a ele e à sua história. A crítica como “trajecto” deve ser, diz Starobinski, uma “escola da atenção”, na qual o intérprete está obrigado a olhar criticamente

---

<sup>18</sup> Neokantismos, preocupados com o desenvolvimento da teoria do conhecimento kantiana, e fenomenologia, sobretudo Husserl, desvalorizam Nietzsche, acham risível o lirismo de *Assim Falava Zaratustra*, o seu *pathos* visionário, estilo assistemático. Como poderia Nietzsche caber, perguntam-se, na ideia de uma “filosofia como ciência de rigor”?

<sup>19</sup> Cf. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, (1989), Lisboa: Presença, 1994, p. 175.

as suas próprias observações. “Atenção” que nunca, por mais criteriosa que seja, esgotará os sentidos dos textos, mantendo-se vivos justamente porque resistem, discreta ou intempestivamente, à pretensão de elucidação integral (eles não se deixam demonstrar *more geometrico*). Assim, a finalidade da interpretação não é a de “compreender a obra em função de um sistema, de uma ideologia ou de um qualquer saber.” Pelo contrário, trata-se de experimentar a densidade da obra, ou do texto, não para o explicar minuciosamente, mas para, a partir dele, iluminar parte do que se mantém na obscuridade, usá-lo para compreender melhor o homem e o mundo.<sup>20</sup>

Um dos problemas recorrentes nos estudos nietzscheanos é a utilização do seu *Nachlass* (desigual em si mesmo): a) essencial para Heidegger, Jaspers, Kaufmann, Deleuze, Danto, Müller-Lauter, Klossowski ou Richard Roos (onde pensam encontrar o verdadeiro pensamento de Nietzsche; neles, diz Heidegger, falou de coração aberto)<sup>21</sup>; b) desvalorizado, e.g., por Karl Schlehta ou Aléxis Philonenko;<sup>22</sup> c) usado documentalmente, como se se tratasse de mais uma obra, por outros. Além disso, é citado a partir da obra-ficção *Der Wille Zur Macht* por alguns (nomeadamente Deleuze e parte da escola anglo-saxónica actual, neste caso por facilidade bibliográfica), com todos os riscos que daí decorrem; ou sem articularem suficientemente o póstumo com o publicado (muitos dos comentadores). Se, no nosso entendimento, o *Nachlass* contém informação indispensável, convém porém definir regras metodológicas de utilização, principalmente: a) preferir a edição crítica de Colli e Montinari, a mais fiel, até hoje, aos seus manuscritos; b) situar cronologicamente os textos e indagar acerca das suas proveniências; c) indicar, quando isso é suficientemente claro, se se trata de um esboço mais tarde utilizado nas obras publicadas, situando-o na sua linha genealógica de desenvolvimento; c.1) julgamos que os de 1887/88 são mais importantes porque é verosímil que muitos fossem escolhidos para obras futuras;<sup>23</sup> c.2) mantemo-nos na tradição ao elucidar a partir do *Nachlass* os conceitos de vontade de potência e eterno retorno.

---

<sup>20</sup> Cf. Jean Starobinski, *L'œil vivant II : La relation critique*, Paris: Gallimard, 1970, p. 13 e ss. Sobre a função libertadora dos livros, escreve Sartre: “chaque livre propose une libération concrète à partir d’une aliénation particulière.” (*Qu’est-ce que la littérature?* (1948), Paris: Gallimard, 1989, p. 78)

<sup>21</sup> Ver, e.g., de Richard Roos, “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, in *Nietzsche Aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passions”), Paris: U.G.E., 1973, p. 293.

<sup>22</sup> Schlehta, *Der Fall Nietzsche*, Munich, Hanser, 1954; Philonenko, *Nietzsche. Le rire et le tragique*, Paris: Le Livre de Poche, 1995, p. 4.

<sup>23</sup> Sobre este assunto, ver de Christoph Cox *Nietzsche, Naturalism and Interpretation*, Berkeley: University of California Press, 1999, p. 10-11. O comentador, por esta e outras razões, considera apropriado o uso do *Nachlass*: “I consider it not only legitimate but wise to draw on the *Nachlaß* and *The Will to Power* as supplements to Nietzsche’s published work.” Convoquemos também a célebre citação de Heidegger: “Die eigentliche Philosophie bleibt als Nachlass zurück.” (*Nietzsche I*, Pfullingen: Neske, 1961)



A tradução coloca outro problema imenso.<sup>24</sup> Primeiramente, porque o estilo e as técnicas da escrita nietzscheanas são inimitáveis: o uso de aforismos ou de fragmentos relativamente curtos, adequados à condensação do seu pensamento, marca o ritmo da leitura (pausas e acelerações) e as modulações de ênfase. E.g., o travessão (*Gedankenstrich*), bastante usado, é um sinal de pausa, preparação para o final triunfante da ideia. Ora, em português ele não tem essa função e, deste modo, a maioria das traduções suprime-o; assim, porque não há um substituto gráfico-semântico, perdem-se importantes indicações de leitura. Nós optaremos por mantê-lo, única forma de reproduzir alguma da intenção inicial. Os itálicos e a grafia expandida constituem outro problema. A edição crítica Colli/Montinari conserva as técnicas editoriais originais de expansão morfológica (sinal de destaque). Muitas traduções em língua inglesa, francesa e portuguesa optaram pelo itálico. Mas na nossa tradição filosófica, o itálico, além de destacar, indica também conotação. Deste modo, mantivemos nas citações do original a expansão, traduzida pelo itálico em português. Outra questão, ainda mais geral, está nas maiúsculas, com critérios bem diferentes entre o alemão (todos os substantivos) e as restantes línguas europeias maiores. Neste aspecto, é preciso ver caso a caso e confrontar o original, em nota de rodapé, com a tradução. Por outro lado, Nietzsche utiliza a ortografia oitocentista, entretanto bastante alterada; além disso, cria, sobretudo a partir de pequenos desvios morfológicos, alguns neologismos. Em ambas as situações, seremos fiéis ao que está impresso nas obras que citaremos. Em segundo lugar, não dominamos suficientemente a língua alemã para traduzirmos Nietzsche autonomamente, ao contrário do que sucede com os autores franceses. Fá-lo-emos, pois, com a ajuda das edições portuguesas das *Obras Escolhidas* da Relógio D'Água (desiguais no estilo e precisão, apesar de representarem um importante trabalho de tradução) e das *Œuvres philosophiques complètes* (Gallimard), a que se juntam algumas edições inglesas. E acreditando que as línguas não são totalmente heterogêneas, há com certeza, como pretendia Walter Benjamin,<sup>25</sup> uma familiaridade *a priori* entre elas (para lá das relações históricas, de consenso e dissenso, uma linguagem adâmica modera as divergências linguísticas),<sup>26</sup> condição de tradutibilidade

---

<sup>24</sup> Diz Richard Roos: “La traduction nous prive presque toujours de la surface du mot, de son contact immédiat. Or on sait quelle importance Nietzsche attachait à ce qu’il a appelé un jour, par une création verbale dont il s’excusait, *die Hautlichkeit*, ‘l’épidermicité des choses’.” (“Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, in *Nietzsche Aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passions”), cit., p. 295-96)

<sup>25</sup> Walter Benjamin, “Die Aufgabe des Übersetzers”, in *Gesammelte Schriften*, IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980, p. 1, 9-21.

<sup>26</sup> Benjamin criticou a concepção mimética da tradução por conduzir a linguagem a uma redutora convencionalidade de signos. Como refere Laurent Lamy, “l’arrière-plan de la pensée de Benjamin sur le langage est une forme postromantique de messianisme fondé sur un nominalisme mystique. Il introduit donc ici une mimésis plus profonde, une mimésis ‘cachée’ qui renoue avec la problématique de l’*Innigkeit* dans ses deux dimensions de distance et de proximité : celle d’une ‘ressemblance non sensible’.” (Recensão de *L’Âge de la traduction. ‘La tâche du traducteur’ de Walter Benjamin, un commentaire*, Érudit.org, 23, 2 (2010), p. 228. Consultado a 22 de Agosto de 2013 em <http://id.erudit.org/iderudit/1009168ar>)

dos textos filosóficos ou literários. Ao mesmo tempo, estamos seguros que encerram sentidos quase inexpugnáveis. Não apenas por serem outras línguas, mas a *mesma* de outra época (Nietzsche escreve num jogo de linguagem do séc. XIX que já não é inteiramente reconhecido pelos alemães actuais).<sup>27</sup> Além disso, perdeu-se parte da complexidade das relações semióticas que manteve com a cultura viva, erudita e popular, do seu tempo.<sup>28</sup> Certas reservas ou objecções, tantas vezes construídas com ironia, filiações intelectuais, paráfrases...<sup>29</sup> dificilmente se revelarão. Há, por tudo isto, um Nietzsche que se furtou à nossa investigação (como há um Derrida, um Foucault e um Deleuze), sinal da sua sofisticação e das nossas limitações. Ainda bem, explicar absolutamente um autor, se tal fosse possível,<sup>30</sup> arruinaria o seu devir vital. Conhecendo as dificuldades, teremos presente o que George Steiner diz em *Depois de Babel*: se é verdade que a fábula de Borges prova que “o próprio fac-símile é uma ilusão quando o tempo passou”, “O que a tradução costumada procura fazer é ‘produzir o texto que o poeta estrangeiro teria escrito se trabalhasse na nossa própria língua hoje, ou mais ou menos hoje’.”<sup>31</sup>

Devemos ainda justificar certas opções de citação. Usaremos siglas para algumas das obras do autor principal de cada um dos quatro grandes capítulos, as mesmas obras serão, porém, citadas por extenso nos outros (limitando a proliferação de siglas). No caso de Nietzsche, a citação por extenso será em português (os títulos da maioria dos seus livros já pertencem ao nosso património filosófico), manteremos, contudo, neste e no caso das siglas, a citação original dos capítulos de *Assim Falava Zaratustra*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *Ecce Homo*, visto a terminologia não estar ainda suficientemente fixada. Prolongamos o hábito de

---

<sup>27</sup> Desviamos-nos agora de Benjamin, passamos de uma ontologia para uma genealogia. Onde, *mutatis mutandis*, se situa Umberto Eco, pelo que escreveu em *Dire Quasi La Stessa Cosa* (Milano: Tascabili Bompiani, 2003/2010). A tradução só consegue chegar a “quase a mesma coisa”, e, para isso, é necessário conhecer a língua que se traduz, mas também a cultura, maneira de confirmar que as traduções automáticas são ineficazes. Derrida, por sua vez, em *O Monolinguismo do Outro*, diz que “Nada é intraduzível num sentido, *mas num outro sentido* tudo é intraduzível, a tradução é um outro nome do impossível.” (Cit. por Fernanda Bernardo, “Nota sobre a Edição e Tradução Portuguesa”, in Jacques Derrida, *Vadios*, trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo, Coimbra: Palimage, 2009, p. 13) Por isso, Fernanda Bernardo sintetiza o problema da tradução como um desafio permanente, “um compromisso possível, mas também sempre irremediavelmente imperfeito entre dois idiomas [...] partidários que somos de traduções fidelíssimas na sua inevitável infidelidade”. (*Idem*, p. 13-14, 17)

<sup>28</sup> Como refere Herbert Marcuse: “The stars which Galileo observed were the same in classical antiquity, but the different universe of discourse and action-in short, the different social reality-opened the new direction and range of observation, and the possibilities of ordering the observed data.” (*One-Dimensional Man*, cap. 6 “From Negative to Positive Thinking: Technological Rationality and the Logic of Domination”. Consultado a 22 de Agosto de 2013 em <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/64onedim/odm6.html>)

<sup>29</sup> Muitos *Fragmentos Póstumos*, demonstraram-no os alunos de Montinari, fazem referência a livros que Nietzsche lia, por vezes transcrições literais, outras vezes resumos, outras vezes notas a partir das quais desenvolvia as suas próprias ideias.

<sup>30</sup> Não o é segundo os ensinamentos de Lao Tzu: “O Tao que pode ser expresso não é o verdadeiro Tao”. Também não vemos Nietzsche, inversamente, como uma espécie de “Faca Suíça”, martelo filosófico disponível para qualquer uso.

<sup>31</sup> *Depois de Babel. Aspectos da linguagem e tradução* (1975, *After Babel. Aspects of Language & translation*, Oxford Paperbacks), trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D’Água, 2002, p. 376-77.

citar Nietzsche pelos §, totais ou particularizados em capítulos, os *Fragmentos Póstumos* (*Nachgelassene Fragmente*) pelo ano, seguido do caderno e número de fragmento entre parêntesis rectos. Mas acrescentaremos, quando transcrevermos o texto em alemão, a KSA (*Kritische Studienausgabe* de Colli/Montinari) com volume e número de página. Nas cartas também poremos a KSB (edição crítica dos mesmos editores para a *Sämtliche Briefe*).

## II

A nossa Tese pretende estudar a possibilidade de se usar uma hermenêutica do sentido em quatro autores que, entre muitas outras coisas, pensaram sobre modalidades da recepção filosófica. Abrimos com Friedrich Nietzsche, inspirador de parte da filosofia contemporânea, começando por investigar se a sua filologia conduziu a uma hermenêutica do sentido. O ponto seguinte abordará a sua relação, ambígua e iconoclasta, com a filosofia, ponto de ruptura epistemológica (embora em certos aspectos ele seja um eterno filólogo) e forma de conjurar a obsessão historicista da época. Optará, sabemo-lo, por uma “filosofia de artista”, opondo-se ao essencialismo platónico ou transcendentalismo kantiano. Ao mesmo tempo, radicalizará o projecto das filosofias críticas da *Aufklärung*, desmistificando os resquícios preconceituosos, humanistas e teístas, das ideologias da Verdade<sup>32</sup>, Identidade e Sujeito. Os novos filósofos serão experimentadores (*Versucher*) e verídicos (parresíastas), desenvolvendo uma “epistemologia do talvez (*vielleicht*)” à parte dos velhos racionalismos, instaurando um corpo (*Leib*) pensante. Analisaremos pacientemente os conceitos nucleares de eterno retorno, sobre-homem (*Übermensch*), articulado com o da morte de Deus, e vontade de potência (*Wille zur Macht*). Em todos eles está uma linha de fuga que leva e se conclui na interpretação, nada existe para lá da interpretação, é isso, aliás, que constitui a *essência* da vontade de potência. Existindo interpretações elevadas e baixas, o eterno retorno e o sobre-homem desenvolvem-se à volta de um desafio ético que obriga a interpretar de outra forma, já não procurando a verdade ou o bem, mas a afirmação do que existe (*amor fati* e suas variações). Além disso, Nietzsche fez uma cuidadosa e ampla auto-recepção, nunca abdicou de se reler e reinterpretar, deixando-nos esse supremo exemplo que é *Ecce Homo*. Esta investigação servirá para testar a possibilidade de uma hermenêutica do sentido, mas adivinha-se o fracasso de tal eventualidade, motivando-nos a reflectir sobre uma “arte da interpretação”.

---

<sup>32</sup> Para Richard Rorty, posição discutível, o início da “filosofia ironista” surgiu com Hegel: “o jovem Hegel rompeu com a sequência Platão/Kant e iniciou uma tradição de filosofia ironista que tem continuação em Nietzsche, em Heidegger e em Derrida. São estes os filósofos que definem os seus resultados pela relação com os seus antecessores e não pela sua relação com a verdade.” (Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, cit., p. 110)

Com Jacques Derrida, propomo-nos investigar as “margens da filosofia”, convictos de que é totalmente indecível a postulação que separa um “dentro” de um “fora” da filosofia ou um “centro” e uma “periferia”. A sua “*différance*” define uma nova teoria das relações, isenta de uma polarização fácil entre centralidade e marginalidade, elas são intercambiáveis, ou então, um *agon* entre discursividades heterogêneas faz emergir as forças desconstrutivas que residem no poder, vertiginoso, de cada texto se arruinar a si próprio, renascendo por vezes das cinzas. Por conseguinte, é inconsequente sustentar a ideia de um sentido perene, e recuperável, assegurando a ontologia dos textos. Tanto mais que no *início* está a escritura, um texto nunca traduz o *logos* metafísico determinado pelo sentido que projecta, mas um trajecto infundável de escrita e reescrita ou de suplementaridade (iteração). Daí a impossibilidade de regressarmos à origem, só há rastros de rastros. Dentro dos textos, em permanente reconstrução (é também disso que trata a desconstrução), os termos que os compõem são igualmente indecíveis, nenhuma etimologia ou genealogia permite recuperar o seu sentido original, desvanecem-se os referentes ou significantes. Como nos mostra o termo *pharmakon*, tanto mais sintomático quanto opera no interior do pretensão idealismo platónico: todas as palavras são indecíveis, têm um pendor disseminante que as impede de se ligarem a referentes fixos. Derrida pede-nos que leiamos a tradição filosófica de outra forma, não já escorados numa hermenêutica do sentido, acreditando na acessibilidade da verdade textual, mas no pressuposto de que os textos se fazem numa reescrita *ad infinitum*, decidindo cada leitor o processo de suplementaridade a levar a cabo.<sup>33</sup> Por outro lado, só ilusoriamente se pode sair dos textos, nada existe para lá deles, tudo é texto (enquanto escritura). A controvérsia com John R. Searle sobre a leitura *correcta* de John Austin mostra que somente neles, mas na forma como são interpretados, se joga a questão da inteligibilidade. Searle critica o perspectivismo onde isso desemboca. Acusado por Habermas de promover o obscurantismo, de rejeitar a herança kantiana da *Aufklärung*, Derrida riposta que, como na Democracia, a Crítica filosófica é um *work in progress*, que ninguém, referindo-se especialmente a Habermas, se pode declarar o seu mais puro e leal herdeiro. Abrindo então para uma racionalidade abrangente que não se dogmatize a partir de um certo plano transcendental erigido em filosofia universal. Em consequência, Derrida, como pensador mais do que como filósofo, proporá, no seu plano de desconstrução geral, tornar o centro tradicional da filosofia permeável àquilo que expulsou para as margens, contribuindo para a

---

<sup>33</sup> Jean Granier abre *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche* com a ideia, recorrente ao longo do seu comentário, de que os pensamentos maiores vivem quer das contradições que superam, quer das que não superam. Estas constituem a margem de desenvolvimento da doutrina, permitindo que ela continue a crescer mesmo depois da morte do seu autor. (Paris: Seuil, 1966, p. 11)

sua reinvenção. A desconstrução, algo que na verdade, de uma ou outra forma, com esta ou outra designação, sempre habitou a filosofia, potencia as forças renovadoras que residem no interior dos textos, desmontam os sentidos dominantes, resgatando dos seus escombros alternativas vigorosas. Ora, esta visão obriga a reconsiderar de cima a baixo a questão da recepção filosófica. É isso mesmo que Derrida fará na sua leitura (desconstrutora) de Nietzsche, demonstrando que, no limite, todos os textos nietzscheanos são indecidíveis, mas como apesar disso têm sentidos recuperáveis como rastros, retomados e reescritos, já que “falta sempre reescrever Nietzsche”. Desta forma, combatem-se as teorias mais ortodoxas do autor e da assinatura/*copyright*; partilhando a descrença pós-moderna na figura do sujeito soberano, Derrida assegura que o processo de escritura, impressão gráfico-metafísica de sentidos, ultrapassa a mera decisão autoral. Convoca-se assim o leitor para a reescritura, corresponsabilizando-o activamente pelos sentidos dos textos. Por tudo isto, é improvável que Derrida defenda uma hermenêutica do sentido, preferindo, acompanhado por Nietzsche, a partir de meados dos anos 90, uma “filosofia do talvez”.

Michel Foucault escreveu frequentemente fora das heranças filosóficas mais canónicas, indispondo aqueles que zelavam, presos ao destino e por vezes num sacrifício trágico de si mesmos, por um *eros* filosófico exclusivista. Foucault defende, como Derrida aliás, que os *epígonos* também compõem a herança, embora a desloquem para novas vitalidades. Assim, só é relevante incluí-lo ou excluí-lo do mundo filosófico (compreendendo-se que se insira no dos colegas historiadores) se se quiser reflectir mais uma vez sobre os limites da própria filosofia. E ele é com certeza útil nesse trabalho imprescindível de se retomar o problema do seu lugar e alcance, de prosseguirmos a longa investigação que a partir de Nietzsche (precursor composto por alguns dos seus receptores, reescritores conceptuais de muito do que pensou) questionou a possibilidade de se constituírem filosofemas universais. Chegando talvez à conclusão de que ela se desenvolve sobretudo numa “espécie de jornalismo radical”, descrevendo os acontecimentos históricos dentro do tempo, com o objectivo de influir nesse mesmo tempo (viver em filósofo, agir filosoficamente sobre o social e o político). Uma filosofia-diagnóstico atenta à sua performatividade. Será isto ainda filosofia? Veremos, mas recordemos que, para ele, a “filosofia nunca está actualizada”, alojada num modo de ser que gentilmente ou intempestivamente trouxesse ao “caminho certo”, subjugando-os, os pensadores desviantes e louvasse os burocratas da *exactidão*. Foucault tentará desde muito cedo renová-la a partir de Nietzsche e Kant, uma estranha diáde que, no entanto, preparou a sua permanência no projecto Crítico, embora em moldes diferentes dos *ismos* das escolas preponderantes. Misturou-o com a condição ética geral

nietzscheana da *Überwindung* e da *Selbstüberwindung*, impulso, quase cosmológico, para a superação dos entes, instaurando-se uma instabilidade beligerante, já que tudo pode ser outra coisa, mesmo, e talvez sobretudo, a própria filosofia. É por isso que se volta a questionar a ideia de “sujeito”, figura preponderante dos antropologismos transcendentais (onde cabe a perspectiva kantiana). Com isto, repensa-se a ontologia do pensamento, começando por abandonar a solução datada do *cogito*. Foucault, que se considerava *apenas* um “intelectual específico”, conhecedor parcial da realidade, incapaz de falar pelos outros, de ser o porta-voz do proletariado ou da necessidade lógica/metafísica, não cessará de escrever, directa ou indirectamente, sobre o exterior do pensamento, i.e., sobre um pensar que acontece fora da soberania do sujeito. Tanto mais que este é o resultado sempre incompleto de subjectivações, o sujeito vai-se fazendo, pelo “cuidado de si” ou de outros processos, ele não é o centro imóvel e imperecível, sem história, do pensar. Do mesmo modo, o filósofo nasce enquanto tal a partir de decisões performativas mais do que do desenvolvimento de procedimentos académicos ou de uma arte própria à filosofia. O filósofo não desvela a Verdade, age em coerência com as suas verdades, é um parresiasta trabalhando sobre si mesmo para assumir a sua veracidade e obter linhas de realização hedonistas. Leremos com especial cuidado *L’Archéologie du savoir* para testar a compatibilidade do *método* arqueológico com uma hermenêutica do sentido. O seu trabalho sobre a figura dos “enunciados” e das “formações discursivas”, devedor de Heidegger e de um estruturalismo *à la* Dumézil, está inteiramente no “*tournant linguistique*” do seu tempo. Pelo seu campo conceptual, compôs um texto que confirmará a sua pertença às teorias da interpretação: saber se o mundo está cheio de sentidos que basta descobrir ou se é preciso a cada momento, até certo ponto contra *Les Mots et les Choses*, negociar e experimentar sentidos que se vão desvanecendo por cansaço próprio ou desvitalizados por outros mais cintilantes. Num mundo construído por acontecimentos em sucessão agónica, interligados mas sem formarem uma teia rígida que ditaria a sua essência. É deste modo que a tarefa da filosofia, no seu uso mais epistemológico, trata de constituir interpretações infinitas. Foucault pensou isto a partir de Nietzsche, Freud e Marx, instigadores da suspeição irreductível sobre os mitos essencialistas. Vendo eles a realidade como resultado de ininterruptas interpretações, a História<sup>34</sup> e a filosofia não devem buscar, pois, a origem das coisas, mas a sua proveniência, bem como o valor e sentido que genealogicamente foram adquirindo.

Gilles Deleuze foi o mais filosófico dos três autores nietzscheanos que estudaremos, notável leitor da tradição, professor reconhecido (no laboratório, político e pedagógico, de

---

<sup>34</sup> Usaremos a maiúscula para a ciência histórica.

Vincennes), inovador incansável, ousou escrever no seu ocaso um livro sobre a filosofia (opondo-se ao descomprometimento meta-filosófico derridiano/foucauldiano), esplendor, enquadramento e articulações com a arte e a ciência. Esta é uma das razões pela qual figura no nosso trabalho, a outra é a de ser um excepcional leitor de Nietzsche (o seu *Nietzsche et la philosophie* é incontornável) e de se ter confrontado sistematicamente com os *extérieurs* da filosofia, buscando na literatura, no cinema, na música ou no teatro estímulos que o obrigassem a pensar (para ele, só se pensa quando se é forçado a tal). Na primeira fase da sua vida filosófica, Deleuze interessou-se apaixonadamente pelo problema do pensamento (que, aliás, recuperará no seu último livro), procurando responder às perguntas sobre “o que pensa?” e “como se pensa?” No seguimento disto, veremos que usou Nietzsche e Proust para exercer uma profunda crítica ao “pensamento representativo” e propor, em alternativa, sobretudo em *Différance et répétition*, uma imagem do pensamento não codificada; assente em dissensos, intensidades, fulgurações, ligações ao “exterior”... em vez da tradicional linha kantiana da colaboração entre faculdades. Confrontaremos este novo pensamento – que já não deseja a verdade, preferindo o erro fecundo à certeza estéril – com a possibilidade de uma hermenêutica do sentido. Por aquilo que indicamos agora, parece evidenciar-se que o pensamento “sem imagem” de Deleuze já não aceita ser um receptáculo relativamente passivo de sentidos pré-definidos. Radicalizando a redefinição do campo epistemológico, com repercussões antropológicas e políticas, abordaremos, naquilo que é considerada a segunda fase deleuziana, em parceria filosófica com Félix Guattari, a passagem da interpretação, ainda sujeita a determinações gerais, à experimentação, mais incondicionada. Será a partir de Franz Kafka que edificarão uma teoria da criação e recepção rizomáticas. Nos rizomas, as ligações são suficientemente ténues para consentirem desvios, reconfigurações que apresentam os problemas de outra forma, redobrando as forças criadoras, visto que os problemas resistem às soluções, sendo, por isso, mais importantes. Veremos também como se desenha uma hermenêutica ou um livro rizomáticos e como se pode relacionar sentido e rizoma. Dentro do Maio 68, no que obrigou a pensar de novo, sem qualquer enquadramento para ser apanhado na sua *pureza* de acontecimento, “*Pensée nomade*” e *Anti-Édipo* formam, muito a partir de Nietzsche, duas *setas* que se complementam na abordagem desse terramoto político, existindo principalmente nos planos moral e psicanalítico (por isso, a intelectualidade dominante da esquerda política francesa não percebeu que era diferente de uma rebelião antiestatal). Tentaremos conjugar os dois textos numa relação “aparela”, julgamos estar autorizados a esta experimentação por tudo o que Deleuze disse sobre o direito, e o dever, de “roubarmos” e “usarmos” os livros, mais ou menos sagrados, da História da filosofia. Na abordagem a *Mille plateaux*, um texto sobre estabilidades, deslocações sem finalidade, velocidade, falta de

referências e máquinas, algumas de guerra, veremos se se pode ligar um nomadismo geral à possibilidade de sentidos que, depois de se fixarem, seriam recuperados por neófitos à procura de verdades autoritárias, i.e., se pode haver uma hermenêutica do sentido quando a realidade é constituída por “mil planaltos”. Finalmente, dedicaremos bastante espaço ao que é a filosofia, forma que Deleuze e Guattari encontraram, no seu último livro conjunto, para entrar na velha arena, lembrando que a filosofia foi sempre essencialmente uma questão de pensamento, não de “pensar em”, mas de “pensar contra” ou de “pensar com”; não de “pensar sequencialmente”, mas de “pensar estratigraficamente”. Tudo isto encenado numa poderosa reinvenção do campo conceptual que a escora (da “geofilosofia” ao “plano de imanência”) e na convocação da ciência e da arte para formar uma trilogia, sem elementos privilegiados, que, na diferença dos seus componentes, combatem o caos e a opinião. No final do texto, o “cérebro” substituirá a “consciência” e é pouco provável que faça uma apologia da hermenêutica do sentido.

### III

Situemos agora o conceito de “hermenêutica do sentido”. Queremos evitar arrombar portas abertas, mas não temos também a pretensão de, nesta explicação sucinta, abrir novíssimos horizontes de sentido. Richard Kearney, no *Cahiers de l’Herne* dedicado a Ricœur, distingue a hermenêutica “*diacritique*” ricœuriana das radical e romântica. Esta, sobretudo com Schleiermacher, Dilthey e Gadamer, tem a finalidade filosófica de associar a consciência de um sujeito à de outro sujeito. Aquela, “inspirada pelo desconstrucionismo de Derrida, Blanchot e Lyotard”, rejeita a possibilidade de apropriação e insiste no carácter irreduzível da alteridade.<sup>35</sup> Por seu turno, a hermenêutica diacrítica constitui uma espécie de

---

<sup>35</sup> Derrida é muitas vezes acusado de matar o autor e a intenção do texto. Contudo, como esperamos demonstrar, as coisas são mais complexas; e mesmo Umberto Eco, denunciando cada vez mais o despropósito das interpretações abertas, acaba por conceder que, em certas circunstâncias, Derrida tem razão: “I feel perplexed when I read the *jeu de massacre* performed by Derrida upon a text signed by John Searle. [Jacques Derrida, “Limited Inc.”, *Glyph* 2 (1977), p. 162-254] [...] When a text is put in the bottle – and this happens not only with poetry or narrative but also with *The Critique of Pure Reason* – that is, when a text is produced not for a single addressee but for a community of readers – the author knows that he or she will be interpreted not according to his or her intentions but according to a complex strategy of interactions which also involves the readers, along with their competence in language as a social treasury.” (Stefan Collini (ed.), textos de Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler e Christine Brooke-Rose, *Interpretation and overinterpretation*, Cambridge University Press, 1992, p. 67) Talvez por isso, no início do seu artigo, Richard Rorty diga que ao ler o *Pêndulo de Foucault* de Eco tinha achado que ironizava o essencialismo, que podia, pois, ser seu camarada. No entanto, um ensaio de Eco, quase da mesma época do *Pêndulo*, “*Intentio Lectoris*”, mostrou-lhe mais tarde que ele diferenciava a interpretação e o uso dos textos. Coisa que os pragmatistas, como Rorty, não fazem, já que essa distinção é o que os antiessencialistas como ele deploram, uma distinção entre interior e exterior do texto (o primeiro conteria essa essência, o segundo daria conta do uso relacional). (Cf. *idem*, p. 92-93)



terceira via para lá da “fusão de horizontes” e da “não-comunicação”.<sup>36</sup> Ora, parece que o nosso trabalho pode ajustar-se ao diacritismo hermenêutico, visto orientar-se claramente, a partir dos autores que estudaremos, para a recusa de uma hermenêutica do sentido, i.e., sermos cépticos acerca da possibilidade das leituras filosóficas recuperarem os sentidos originários dos textos.<sup>37</sup> Ao mesmo tempo que defendemos, contra certas referências filosóficas que usamos, a passagem incólume de algum sentido do texto ao leitor. Só assim, aliás, é permitido falar-se de recepção filosófica que, de uma ou de outra maneira, com este ou outro nome, tece uma História da filosofia, sem a qual, é bom dizê-lo, provavelmente não haveria sequer filosofia.<sup>38</sup> Mas há uma dificuldade capital com a hermenêutica ricœuriana: o deixar-se orientar, embora subtilmente, pela exegese bíblica; pela ideia, pois, de um texto essencialmente verdadeiro na sua condição epistémico-teológica, que em vez de ser explicado e interpretado orienta as condições de possibilidade da própria interpretação que sobre ele recai, já que o seu horizonte de verdade se arquitectura em torno de símbolos. Assim se compreende que remeta o problema hermenêutico para a seguinte questão: “qual é a função da interpretação dos símbolos na economia da reflexão filosófica.”<sup>39</sup>

Uma objecção possível ao nosso trabalho está na redução conceptual à “hermenêutica do sentido” para pensar a disparidade filosófica e metodológica, por vezes dentro do mesmo autor, do problema do sentido. Mais, de esse conceito ser usado na negativa, uma quase recusa de conceptualização que, por isso mesmo, perde força enunciativa. Mas julgamos ter feito a melhor opção. Por um lado, talhar um horizonte conceptual para cada modalidade de recepção filosófica dos nossos autores dificultaria a articulação das diferentes perspectivas (o território filosófico que escolhemos adequa-se mal ao estudo de blocos imóveis de significações, homogêneos em si mesmos e heterogêneos em relação aos outros; é mais, com Deleuze, um modelo de “espaço liso”, significados móveis, deslocando-se entre campos). Por outro lado, perder-se-iam nuances importantes, os nossos autores pensam muitas vezes em filigrana, uma conceptualização apressada e imperativa queimaria importantes franjas de sentido.

Outra objecção pode estar no elevado número de páginas desta Tese (introduzimos agora uma informação que retira consistência lógica ao protocolo introdutório), mas tivemos a

---

<sup>36</sup> Cf. “Entre soi-même et un autre: l’herméneutique diacritique de Ricœur”, in *Cahiers de L’Herne, Ricœur*, vol. 2, Paris: Éditions de l’Herne, 2004, p. 56-59.

<sup>37</sup> Aproximamo-nos muito do que disse Paul Valéry sobre não haver a Verdade do texto: uma vez publicados, cada texto “é como um aparelho de que todos se podem servir à sua maneira e segundo os seus meios”. E não é certo que o construtor o use melhor do que os leitores. (Cf. *À propos du cimetière marin* (1933), in *Œuvres*, vol. I; Paris: Gallimard, 1980, p. 1506-1507)

<sup>38</sup> Quando a História se cristaliza numa neo-escolástica também arrisca o seu desaparecimento. Por outro lado, sabemos que acabámos de desvalorizar a geofilosofia deleuziana.

<sup>39</sup> *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil, 1969, p. 311.

necessidade de aliarmos, em cada autor, as questões hermenêuticas às da recepção, há uma correlação entre aquela linha filosófica e o campo reflexivo que se desenvolveu sobre os problemas da comunicação e da interpretação. Por isso, relacionaremos sempre, em geral de forma crítica, o que cada um dos autores fez com a filosofia, a forma como se inscreveram no mundo dos conceitos e filosofemas e o que pensaram acerca da recuperação do sentido dos textos (é menos relevante a questão do acesso à intenção do autor, identificamo-nos com o que disse Merleau-Ponty em *Sens et non-sens*: “nem para o artista, nem para o público o sentido da obra é formulável de outra forma que não seja pela própria obra”<sup>40</sup>). É sintomático que Kant assegure a possibilidade dos leitores poderem compreender melhor o texto que os próprios autores, enquanto Heidegger pensa justamente o oposto.<sup>41</sup> Trata-se da passagem de uma ontologia antropológica, centrada nas questões epistemológicas (Kant), para uma ontologia hermenêutica preocupada com o sentido, o acesso aos sentidos autênticos do mundo, i.e., ao Ser (Heidegger).<sup>42</sup> Com Nietzsche, Derrida, Foucault e Deleuze está-se sempre muito longe da filosofia essencialista, tenha ela as modalidades que tiver. Os sentidos que se vão imprimindo contêm desde o início uma provisoriedade irreduzível. a) Porque as intenções dos autores são irrecuperáveis e os textos amadurecem, ganham novas nuances ou perdem alguns sentidos nativos, erosão e incorporação (foca-se bastante a perda, mas um texto no seu período de vida adquire também novos sentidos, e.g., as ilações políticas da

---

<sup>40</sup> Cit., p. 8.

<sup>41</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, A314. Na tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão para a Gulbenkian (*Crítica da Razão Pura*, 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1994): “Observo apenas que não raro acontece, tanto na conversa corrente, como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre o seu objecto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra a sua própria intenção.” Martin Heidegger, *Holzwege*, numa tradução conjunta, também para a Gulbenkian: “um comentário genuíno nunca compreende o texto melhor do que o seu autor o compreendeu, mas sim de um outro modo. Só que este outro modo tem de ser de tal maneira que encontre o mesmo em que o texto comentado reflecte.” (*Caminhos da Floresta*, Lisboa: Gulbenkian, 2002, p. 248; original, a partir do qual citaremos por vezes, *Holzwege* (1950), in *Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 213-14). Peter Sloterdijk, sem ser heideggeriano, repete parte desta visão: “as interpretações não podem ser mais profundas ou mais explícitas do que as próprias histórias.”. Falta o “mesmo” heideggeriano, i.e., a coincidência ontológica. (*O Sol e a Morte – Diálogos com Hans-Jürgen Heinrichs*, cit., p. 187)

<sup>42</sup> Com Gianni Vattimo: “Geralmente sustenta-se que Heidegger fornece as bases da ontologia hermenêutica enquanto afirma a conexão – quase a identificação – entre ser e linguagem. Mas muito para além desta tese – em si mesma bastante problemática – há outros aspectos da filosofia heideggeriana que têm uma importância basilar para a hermenêutica e que se podem resumir assim (a) a análise do Existir (o homem) como ‘totalidade hermenêutica’ (b) nas obras tardias o esforço de definir um pensamento ultra-metafísico em termos de *Andenken*, rememoração e, mais especificamente, em termos de relação com a tradição.” (Gianni Vattimo, *O Fim da Modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Lisboa: Presença, 1987, p. 95)

A questão da *intentio auctoris* vs. *intentio operis* é um tema recorrente da teoria da literatura, tratado com inteligência e sem fugir à controvérsia, e.g., em Stefan Collini (ed.), textos de Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler e Christine Brooke-Rose, *Interpretation and overinterpretation*, cit. A *intentio lectoris* foi pensada principalmente pela Escola de Konstanz, os trabalhos de Hans-Robert Jauss e Wolfgang Iser propõem que o leitor/público (tradicionalmente o elo mais fraco da trilogia autor-texto-leitor) seja a pedra angular de uma nova perspectiva comunicacional na literatura. Para eles, a leitura e a recepção da literatura são também produtoras de sentido, só a actualização pelo leitor permite que o texto permaneça na história.

esquerda libertária retiradas de Nietzsche foram produzidas pela recepção)<sup>43</sup>. b) Há logo na origem uma certa indecidibilidade incrustada em cada texto. Daí a importância de uma interpretação descomprometida com um *logos* restrito, céptica quanto a verdades absolutas, querendo, contudo, num rigor porventura mais exigente do que o da recepção mimética, alimentada pelo sonho do documento *Verbatim*, ler os diversos sentidos dos textos; sabendo-se que eles não perfazem uma qualquer totalidade, outros há, outros virão e alguns, datados, desaparecerão.

Nietzsche situa-se cronologicamente na emergência de uma neo-hermenêutica oitocentista, revivendo e renovando alguns dos seus pressupostos. Na Grécia, a *hermeneuein* era uma técnica de interpretação, explicação, transcrição... do sentido de um campo estrangeiro para um próprio, evoluindo *a posteriori* dentro das noções de “representação”, “intencionalidade” e “unicidade”. No *Organon*, Aristóteles cita-a enquanto espécie de gramática que se prende com as estruturas lógicas do *logos* apofântico. A exegese bíblica tomará conta desta técnica para impor orientações, quase dogmáticas, à leitura teológica do texto sagrado. Ao mesmo tempo, influenciará a filologia clássica, conjecturando uma verdade fundamental, simbolicamente resguardada, mas decifrável e recuperável. A partir da *Aufklärung* moderna, separa-se paulatinamente das restrições normativo-dogmáticas, passando a entender-se os textos dentro das circunstâncias históricas, multiplicando as condições de acesso à sua inteligibilidade, ao mesmo tempo que uma espada de Dâmocles racionalista se mantém pronta a castigar os desvios ao projecto geral de “emancipação crítica humana”. Schleiermacher e Dilthey transformaram a hermenêutica numa ciência (filosófica) da compreensão, inteligência dos signos e dos textos. Schleiermacher quis reunir numa grande teoria da interpretação os inúmeros problemas e técnicas relacionadas com a leitura compreensiva. Seria uma *Kunstlehre* dotada de regras precisas. Dilthey, por seu turno, planeou ir ainda mais longe ao interpretar a própria história, enquanto grande documento da humanidade, como expressão da vida. Nietzsche, como veremos, recusou esta linha objectivista. Depois dele, Heidegger e Gadamer apostarão, contra a vertente mais metodológica, numa ontologia hermenêutica.

Nas palavras de Jean Grondin, remetendo para Ben Vedder,<sup>44</sup> a hermenêutica de Heidegger, à semelhança da de Gadamer, aliás, já não tem que ver com o sentido dos textos,

---

<sup>43</sup> Acreditamos que um bom texto de filosofia deve viver disso, caso contrário o tempo acabará por ensimesmá-lo num monólogo autista, ou deixar que seja enxertado em recepções oportunistas e mediócras.

<sup>44</sup> *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2000, cap. V: “Die Faktizität der Hermeneutik. Heideggers Bruch mit der traditionellen Hermeneutik”. Seguimos de Jean Grondin um artigo do livro colectivo de homenagem a Jean Greisch, *Le Souci du passage*, Paris: Cerf, 2004.

como aconteceu ao longo de toda a tradição hermenêutica, mas com a própria existência. Grondin distingue duas hermenêuticas heideggerianas: a primeira, dos inícios da década de 20 (Seminário de Freiburg, 1923; publicada na *Band 63* da *Gesamtausgabe* em 1988), seria uma hermenêutica da facticidade (o título do volume é “Hermeneutik der Faktizität”), como refere Heidegger quase no início, “O termo hermenêutica indica a maneira uniforme de atacar, abordar, de ir em direcção a, de interrogar e de explicar esta facticidade.”<sup>45</sup> Trata-se, pois, de uma hermenêutica bem diferente da de Dilthey ou Schleiermacher, não se fixando em primeiro lugar nos textos ou regras de interpretação. Para Heidegger, ela deve emancipar, “tornar cada *Dasein* atento ao seu ser, ao seu carácter de ser, a comunicá-lo a si próprio, a combater a alienação de si que está no *Dasein*.” Continua: “O tema da hermenêutica é, pois, o *Dasein* de cada um, interrogado de maneira hermenêutica quanto ao seu carácter de ser, a fim de elaborar um acordar radical a propósito dele mesmo.”<sup>46</sup> Depois, em *Sein und Zeit*, em vez de se dirigir ao *Dasein* individual de cada um, interessar-se-á por algo de mais geral, colocando-o ao serviço do problema do Ser. Cabe-lhe agora descobrir o sentido do Ser e das estruturas do *Dasein*, tornando-se assim condição de possibilidade de toda a investigação ontológica. Noutros termos: a partir da descoberta hermenêutica do sentido do Ser e das estruturas do *Dasein*, será possível fazer uma hermenêutica ontológica de todas as outras regiões do ente. Ela tem o sentido, filosoficamente primordial, de uma analítica da existencialidade da existência.<sup>47</sup> O problema do “esquecimento do ser”, ligado ao percurso histórico da metafísica, conduz, segundo Grondin, a que a “explicação de Heidegger relacionada com a História da metafísica não passe de uma ambiciosa hermenêutica da História do pensamento metafísico seguindo o fio condutor do esquecimento do ser.”<sup>48</sup>

Gadamer, por seu turno,<sup>49</sup> desvia-se de Heidegger na medida em que a) não recupera a hermenêutica da facticidade do primeiro Heidegger; b) também se afasta da hermenêutica mais existencial de *Sein und Zeit*, dedicada à questão do ser e às “estruturas fundamentais do *Dasein*”; c) esquece ainda a hermenêutica da História da metafísica, pondo mesmo em causa a ideia de uma tal História que limitasse estruturalmente as possibilidades de pensar. Gadamer

---

<sup>45</sup> *Gesamtausgabe*, Band 63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, p. 9.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 15 e 16, respectivamente.

<sup>47</sup> Cf. *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 27-38.

<sup>48</sup> “Le passage de l’herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer”. Consultado a 17 de Julho de 2013 em [http://mapageweb.umontreal.ca/grondin/pdf/heidegger\\_a\\_gadamer.pdf](http://mapageweb.umontreal.ca/grondin/pdf/heidegger_a_gadamer.pdf), p. 12.

<sup>49</sup> Referimo-nos principalmente ao ponto 1 do cap. II da segunda parte de *Wahrheit und Methode*, na trad. francesa de Pierre Fruchon para as Éditions du Seuil (*Vérité et Méthode. Les grandes lignes d’une herméneutique philosophique*, Paris: 1996; indicaremos também as páginas da edição original, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke, Hermeneutik I*, Tübingen: Möhr, 1986): “Élévation de l’historicité de la compréhension au rang de principe herméneutique”, p. 286-329.

contribui para melhorar a compreensão do papel do pré-juízo<sup>50</sup> (*Vorurteil*) e da estrutura de pertença (do interprete ao seu objecto, à sua tradição e às suas questões). Por isso, oferece antes uma fenomenologia da compreensão do que uma analítica da existência. Ele insiste, muito mais do que Heidegger, na insubmissão dos nossos pré-juízos, por resultarem de um horizonte pré-inteligível, organizador da tradição, que os isenta de imergirem integralmente na consciência. Escreve também sobre o trabalho da história (*Wirkungsgeschichte*)<sup>51</sup>, contrapondo-o às crenças numa soberania cognitiva do sujeito. Se a compreensão está sempre envolta em pré-juízos, trata-se, pois, menos de estarmos conscientes e sermos críticos do tradicionalismo do que de pensar os limites da própria reflexão.<sup>52</sup> Se para Heidegger a interpretação (*Auslegung*) designava a compreensão (*Verstehen*) que se compreende a si mesma, legado filosófico essencial da *Aufklärung*; Gadamer quer, por sua vez, evidenciar as balizas dessa mesma *Aufklärung*.<sup>53</sup> Por outro lado, a interpretação não busca o estado de espírito do autor, mas um entendimento (*Einverständnis*) das questões que coloca, trata-se de um jogo onde a compreensão acontece entre a tradição e o intérprete. A antecipação de sentido não se determina pela vontade da subjectividade, mas dentro da comunidade que se liga à tradição. Com isto, afasta o subjectivismo sem cair num objectivismo epistemológico, apostando numa fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*) entre leitor e texto, processo de transmissão cruzando constantemente passado e presente. É que, antes da junção, parte-se sempre de um determinado horizonte de sentido, formado, justamente, nos preconceitos comunitários, só depois se fundem perspectivas no encontro entre alteridades inter-compreensivas. Mas há ainda um terceiro horizonte, o da acumulação dos efeitos da compreensão, fazendo do homem um ser histórico que “nunca se pode esgotar no saber de si mesmo.”<sup>54</sup> O processo histórico tece um lastro que enraíza o homem num sentido que o

---

<sup>50</sup> Preferimos este termo ao de “preconceito”, demasiado conotado. O sentido positivo do “preconceito” que transladamos para o de “pré-juízo”, vem, a partir da etimologia latina, de que é um juízo provisório, anterior a uma examinação meticulosa.

<sup>51</sup> Por vezes é seguido de “*Bewusstsein*”, traduzido em língua inglesa por “*Historically effected consciousness*” (consciência historicamente realizada). Conceito que a partir do trabalho filosófico de Gadamer (*Wahrheit und Methode*) significa, resistindo muito à tradução: uma consciência determinada pela história e que é ao mesmo tempo consciência dessa determinação.

<sup>52</sup> Luísa Portocarrero mostra como, devido a isso, a verdade se desloca da consciência para a hermenêutica: “a verdade é efetual e hermenêutica, é ‘muito mais ser do que consciência’, ou seja, não refere já um qualquer conteúdo disponível mas, pelo contrário, algo que nos constitui, logo, que se transmite historicamente, reinterpretando-se como efeito histórico-concreto: um sentido comunitário que nada é sem as suas configurações históricas concretas – o pressuposto fundamental de todo o existir no mundo.” (“Da ‘Fusão de Horizontes’ ao ‘Conflito de Interpretações’: A Hermenêutica Entre H.-G. Gadamer e P. Ricœur”, *Revista Filosófica de Coimbra* 1 (1992), p. 131)

<sup>53</sup> A *Aufklärung* define o saber racional e científico pela recusa dos preconceitos enraizados na tradição, religião e autoridade: resumido no *Sapere aude!* de “Beantwortung der Frage: Was das Aufklärung?”. Ora, essa recusa é ela mesma um preconceito.

<sup>54</sup> Gadamer, *Vérité et méthode/Wahrheit und Methode*, cit., p. 324/307. Diz Teresa Cruz: “a hermenêutica de Gadamer fala ainda de uma verdade do texto e se encaminha para uma ontologia da obra que não pode senão partir, no entanto, da História da sua própria efectivação ou efeitos (*Wirkungsgeschichte*). Trata-se

ultrapassa, um pano de fundo que, ao mesmo tempo, o reconforta com verdades que perduram e lhe fornece bases para novas compreensões, cujo modelo superior é o da recepção dos clássicos, simultaneamente reprodutora de sentidos e inspiradora de novas perspetivações.<sup>55</sup>

A nossa abordagem hermenêutica afasta-se destas teorias. Não vamos pensar, a partir de Nietzsche e dos outros autores, as questões que inspiraram Heidegger e Gadamer. Ficaremos tanto à margem da ontologia, genealogia ontológica heideggeriana, como dos conceitos e filosofemas ligados aos pré-juízos, trabalho da história ou fusão de horizontes de Gadamer. Parte da nossa preocupação está, como dissemos, em estudar a posição de Nietzsche, Derrida, Foucault e Deleuze acerca da recepção, uso, esquecimento e suplementação dos sentidos textuais. A outra parte, correlativa, está no que se pode chamar o *acontecimento Nietzsche* na história da filosofia. Insistiremos no modo singular como Nietzsche pensou e praticou a tradição filosófica. E investigaremos o que disse sobre a recepção, complementando-o com os três outros pensadores que pusemos dentro desse *acontecimento*.

Situamo-nos, *mutatis mutandis*, perto do território de Hans-Robert Jauf: “a minha tentativa [...] deixa de coincidir com o princípio de uma ‘história dos efeitos’ [*Wirkungsgeschichte*], colocado por Gadamer, quando este pretende erigir o conceito de classicismo em protótipo de toda a mediação histórica entre passado e presente.”<sup>56</sup> A obra a que chamámos ‘clássica’ não necessita, para ser compreendida, de primeiro transpor a distância histórica, pois ela própria exerce constantemente a mediação pela qual essa distância é transposta.”<sup>57</sup> Jauß distingue efeito (*Wirkung*) de recepção (*Rezeption*), o primeiro mantém

---

fundamentalmente para Gadamer de afastar a armadilha do subjectivismo esteticista que tende a transformar a estrutura antecipativa da compreensão numa estética da vivência (*Erlebnis*) e do derrame da subjectividade.” (Prefácio a Hans-Robert Jauß, *A Literatura Como Provocação*, cit., p. 11-12)

<sup>55</sup> Para Luísa Portocarrero: “O que está agora em causa é pois o novo estatuto (ex-cêntrico) da existência na sua relação com o que é: é necessário lembrar ao homem que dada a sua finitude não pode converter toda a alteridade (incluindo a da tradição) em pura objectividade; ele não existe mais sozinho; é apenas uma antecipação de sentido entre muitas outras e só com elas pode efectuar algo realmente com sentido. Por isso, não pode nunca converter-se em legislador ou fundamento.” (“Da ‘Fusão de Horizontes’ ao ‘Conflito de Interpretações’: A Hermenêutica Entre H.-G. Gadamer e P. Ricœur”, *Revista Filosófica de Coimbra* 1, cit., p. 134)

<sup>56</sup> Mas os clássicos não instauram de uma vez por todas o sentido do mundo. Gadamer recupera a crítica nietzscheana ao historicismo, por ter suprimido o plano mítico onde uma civilização pode viver (cap. II da *Segunda Inactual*), para recusar a ideia de horizontes de sentido fechados, mesmo nos clássicos. (Cf. *Vérité et méthode/Wahrheit und Methode*, cit., p. 325-26/309-10) Um pouco contra a corrente, Peter Sloterdijk escreve que “São clássicos os textos que sobrevivem às suas interpretações” (*Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus* (1986), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 13) Na p. 16 da mesma obra, refere que já não se lêem os clássicos como há cem anos atrás, em piedosa veneração e harmoniosa hermenêutica, daí o desvanecimento das verdades que encerram. Ainda por cima, só se pode propor Nietzsche como clássico fora do campo axiológico da burguesia letrada, cheio como está de conflitos e sombras.

<sup>57</sup> *A Literatura Como Provocação*, cit., p. 84.

Gadamer define “clássico” como o que se dirige a qualquer leitor do presente como se dirigiu a si próprio, subsistindo em permanente auto-interpretação, falando mais para si mesmo do que para o exterior. (Cf. *Vérité et méthode/Wahrheit und Methode* cit., p. 311/295) Para Gianni Vattimo: “um dos conceitos centrais da hermenêutica de Gadamer é o de ‘clássico’: a obra de arte clássica é, na verdade, aquela cuja qualidade estética é

ligações com o passado onde a obra surgiu, enquanto este designa um destinatário activo e livre, interpretando segundo as regras estéticas do seu tempo.<sup>58</sup> É verdade que a condição de possibilidade da obra exige a mudança de horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*)<sup>59</sup>, mas é sempre a partir do presente que se reconstroem os *seus* sentidos, mesmo que eles surpreendam e tenham efeitos profundos no receptor.<sup>60</sup> Perspectiva bastante próxima da nossa recepção filosófica, ou melhor, do que pensam acerca disso os autores que aqui traremos. No entanto, Jauß ocupa-se sobretudo da recepção literária, não podendo ser imediata e simplesmente deslocada para a filosófica, sobretudo porque esta tem um poder e um dever de auto-reflexão, de autocrítica que aquela não possui ou necessita. Os filósofos têm a obrigação de discutir quer os modos de desenvolvimento do seu pensamento, quer as condições da sua recepção (embora estas sejam menos examinadas); porque a filosofia possuiu uma vocação muito mais pública e dialógica do que a literatura, um leitor de filosofia quer conhecer os sentidos dos textos, enquanto um de ficção pode satisfazer-se com o prazer estético que recolhe na obra.

Se circunscrevermos mais o âmbito do nosso trabalho, o conceito de “hermenêutica do sentido” remete facilmente para o que Ricœur chamou “hermenêutica da suspeita”. Segundo ele, não há qualquer hermenêutica geral, um cânon exegético universal; a fragmentação teórica impede modelos absolutos. Ainda assim destaca uma certa supremacia de dois: um “concebido como manifestação e restauração do sentido que me é endereçado à maneira de uma mensagem, de uma proclamação ou, como se diz por vezes, de um Kerigma”; outro, “como uma desmistificação, como uma redução de ilusões”.<sup>61</sup> Assim, Ricœur opõe à interpretação como “restauração do sentido”, “escola da reminiscência”, a “escola da suspeita”<sup>62</sup>, só relativamente homogênea, constituída pelos três pensadores que inauguraram

---

reconhecida como historicamente fundante, no extremo oposto, portanto, de qualquer pontualidade do *Erlebnis*.” (*O Fim da Modernidade – Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, cit., p. 102)

<sup>58</sup> Mas talvez Jauß tenha lido apressadamente Gadamer, esquecendo a afirmação literal de que na compreensão mesma do texto as ideias pessoais do intérprete participam sempre no acordar do seu sentido; embora enquanto fusão de horizontes, para lá do mero ponto de vista pessoal do leitor, já que se trata de uma hermenêutica intersubjectiva. (Cf. *Vérité et méthode/Wahrheit und Methode*, cit., p. 410/392)

<sup>59</sup> Conceito que deve muito a Hans-Robert Jauß, na década de 60 (*Untersuchung zur mittelalterlichen Tierdichtung, Archiv für das Studium der neueren Sprachen e Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*) usou-o na recepção literária para designar o grau de coincidência entre o sentido das obras e o que os leitores esperavam/compreendiam nelas.

<sup>60</sup> Posição criticada pela estética marxista, segundo a qual a obra está sempre, e para sempre, sujeita às suas condições materiais e sociais de criação, como se o modelo de produção económica definisse quase totalmente o de produção estética. Há, claro, algumas correntes, porventura mais próximas do próprio Marx, que não minimizam o poder revolucionário da criação artística, pela sua capacidade de libertar o homem dos preconceitos e representações arreigadas à sua condição social e de o abrir a novas percepções do mundo, antecipando outras realidades para lá das leis do desenvolvimento histórico.

<sup>61</sup> *De l'interprétation – essai sur Freud*, cit., p. 35-36.

<sup>62</sup> “[...] a la déconstruction heideggérienne doit maintenant s’adjoindre la généalogie nietzschéenne, la psychanalyse freudienne, la critique marxiste de l’idéologie, c’est-à-dire les armes de l’herméneutique du soupçon.” (*La Métaphore vive* (1975), Paris: Seuil, 2002, p. 363) No oitavo estudo deste livro, aborda

a nova *Crítica*<sup>63</sup> do séc. XX: Marx, Nietzsche e Freud. Todos contestatários do primado do “objecto”, entendendo a consciência no seu conjunto como “consciência falsa”, levando a dúvida cartesiana ao próprio centro que a fabricava. Assim, depois da dúvida sobre a “coisa”, seguiu-se a dúvida sobre a “consciência”.<sup>64</sup>

Com isto, parece insinuar-se um niilismo epistemológico. Ricœur propõe, porém, uma saída hermenêutica que substitua o fracasso epistemológico da consciência cartesiana, desbaratada pela “escola da suspeita”. Convém citar: “os três [Marx, Nietzsche, Freud] abrem o horizonte para uma palavra mais autêntica, para um novo reino da Verdade [*sic*], não somente devido a uma crítica ‘destruidora’, mas pela invenção de uma arte de *interpretar* [...] A partir deles, a compreensão é uma hermenêutica: procurar agora o sentido já não é soletrar a consciência do sentido, mas *decifrar as expressões*.”<sup>65</sup> É por isso que à “tripla suspeita” se junta a “tripla astúcia”: eles criaram uma “consciência mediata do sentido, irreduzível à consciência imediata do sentido.”<sup>66</sup> E portanto, superando a hipótese da caducidade da consciência, concentraram-se afinal no seu alargamento, dando-lhe novos poderes de desmistificação: em Marx, reconhecendo-se a necessidade que conduz à *praxis*; Nietzsche, pelo “aumento da *potência* do homem”, empreendimento maior de decifrar o sobre-homem, o eterno retorno e Dioniso, sem os quais a vontade de potência seria mera violência; em Freud, o analisado “amplia o campo da consciência” para se apropriar de sentidos que desconhecia, embora estivessem dentro de si, e assim viver melhor e ser um “pouco mais livre”.<sup>67</sup> A hermenêutica desmistificadora teria, pois, continuamos com Ricœur, a grande responsabilidade de substituir a ilusão da velha “consciência da evidência” pela “rude disciplina da necessidade.”<sup>68</sup> Uma ascese do necessário que Nietzsche, sabemos-lo, manejou em toda a sua extensão. O necessitarismo ricœuriano impulsiona, pela “graça da imaginação”, a emergência do possível, “E esta graça da Imaginação não tem ela alguma coisa que ver com a Palavra [*Parole*] como Revelação?”<sup>69</sup> Desta forma, interessamo-nos por Ricœur porque

---

explicitamente uma nova maneira de interpretar, devida sobretudo a Nietzsche, um trabalho “genealógico” que não se fica pela recolha das intenções declaradas, mas as submete à suspeita e insere o discurso de razão nos motivos e interesses que o suportam. (Cf. p. 357 e ss.)

<sup>63</sup> Em itálico porque se distancia de “la question kantienne de savoir comment une représentation subjective peut avoir une validité objective”. (*Idem*, p. 34)

<sup>64</sup> Ricœur considera, todavia, que na época (o texto que seguimos resultou de uma conferência proferida na Universidade de Yale em 1961) ainda não se tinham extraído todas as consequências positivas destes autores, havia demasiada preocupação com as suas diferenças, lendo-os, quase sempre pelos seus epígonos, a partir dos preconceitos da altura (Marx relegado para o economismo e teoria da “consciência-reflexo”; Nietzsche desviado para um biologismo e perspectivismo; e Freud acantonado na psicanálise edipiana).

<sup>65</sup> *De l'interprétation – essai sur Freud*, cit., p. 41-42.

<sup>66</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>67</sup> Cf. *idem*, p. 43.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 43-44. Ricœur refere a seguir que essa é a lição de Espinosa: “on se découvre d’abord esclave, on comprend son esclavage, on se retrouve libre dans la nécessité comprise.” (*Idem*, p. 44)

<sup>69</sup> *Idem*, p. 44. Isto não o impede, ao centrar a sua hermenêutica na interpretação intersubjectiva dos símbolos, de questionar a ideia de um mundo com conteúdos totalmente disponíveis para serem apreendidos pela



identifica, numa síntese inteligente, o nascimento e modalidades da “hermenêutica da suspeita”, mas a insinuação do teológico no hermenêutico faz com que perda importância filosófica para Nietzsche e os receptores franceses que aqui abordaremos. Não nos julguem ingratos, Ricœur foi duplamente importante: pela indicação de que a nova hermenêutica busca as “expressões de sentido” e destrói as ilusões da consciência; mas também, embora por vias travessas, porque, ao socorrer-se do teológico, nos convida a abandoná-lo e a procurar a nossa própria via de pesquisa.

Encontramos outro enquadramento filosófico do nosso conceito de “hermenêutica do sentido” no pragmatismo rortiano. Para Richard Rorty, bastante crítico da importância que Umberto Eco atribui à *intentio operis*, o pragmatismo abandona a ideia de um texto em si, do que ele “*realmente é*”, do que *realmente* desmistifica ou desconstrói; em vez disso, deve averiguar-se se ele “pode ser *usado* [used] para esses propósitos.” A visão essencialista do texto não passa de “ocultismo”.<sup>70</sup> Contra a dialética do círculo hermenêutico, Rorty é taxativo: “um texto tem apenas a coerência que por acaso adquiriu durante a última volta da roda da hermenêutica, assim como um monte de barro tem apenas a coerência que por acaso obteve durante a última volta do torno do oleiro.”<sup>71</sup> Rorty não acredita numa “natureza” dos textos, as “interpretações correctas” ou evitam justificar-se ou não conseguem esclarecer a ontologia dos textos que provam a verdade do seu trabalho. Insiste, pelo contrário, na impossibilidade de se descobrir a realidade última dos textos que, por isso, *apenas* se revelam úteis ou inúteis, em consonância com o tipo de leitura que recebem. Parece ser uma via inteiramente relativista, cada leitor procederia de acordo com os seus interesses e capacidades particulares. Talvez percebendo o embaraço desta proposta para o mundo da filosofia, sugere um pequeno critério para distinguir as boas das más leituras (úteis das inúteis): saber antecipadamente o que se quer obter de um texto (vale também para pessoas e coisas) e esperar que ele transforme a nossa perspectiva e nos ajude a superar os nossos preconceitos iniciais, mudando com isso a nossa vida (“*and thus to change your life*”).<sup>72</sup>

---

consciência, bem como da pretensa centralidade do sujeito do conhecimento (razão pela qual, aliás, valoriza a psicanálise e o estruturalismo).

<sup>70</sup> Cf. Stefan Collini (ed.), textos de Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler e Christine Brooke-Rose, *Interpretation and overinterpretation*, cit., p. 102-103.

<sup>71</sup> *Idem*, p. 97. Rorty critica também, e.g., autores que contribuíram para a fama da desconstrução derridiana nos U.S.A., nomeadamente Hillis Miller: “So I am distressed to find Eco quoting Hillis Miller with approval when Miller says: ‘the readings of deconstructive criticism are not the wilful imposition by a subjectivity of a theory on the texts, but are coerced by the texts themselves’. [“Theory and practice”, *Critical Inquiry* 6 (1980), p. 611] To my ear, this is like saying that my use of a screwdriver to drive screws is ‘coerced by the screwdriver itself whereas my use of it to pry open cardboard packages is ‘wilful imposition by subjectivity’.” (*Idem*, p. 103)

<sup>72</sup> Cf. *idem*, p. 106. Do ponto de vista do escritor que ambiciona a revolução: “Se queremos que os nossos livros sejam lidos e não respeitosamente encadernados em couro gravado, devemos tentar produzir arrepios e não a verdade. Aquilo a que chamamos senso comum – o conjunto das verdades amplamente aceites – é, tal como Heidegger e Nabokov pensaram, uma colecção de metáforas mortas. As verdades são os esqueletos que

Acompanhamos Rorty até certo ponto na formulação de uma hermenêutica não essencialista, onde o leitor participa na construção do texto, esperando-se ao mesmo tempo que o texto mude a sua vida (inter-relação difícil: se se reescrevem os textos dentro do horizonte do receptor, como conseguem eles então, em troca disso, mudar, pelo inesperado que deviam transportar, a sua vida?). Se articulássemos isto com a crítica ao modelo representativo do conhecimento<sup>73</sup> poderíamos relacioná-lo com Gilles Deleuze; também achamos a sua visão da incomensurabilidade filosófica muito interessante; ou ainda o debate sobre como nas teorias ironistas (*Irony, Contingency and Solidarity*) se pode ultrapassar a autoridade sem reclamar novas autoridades;<sup>74</sup> ou, finalmente, o apreço que tem por Derrida e o seu desvio das epistemologias da verdade. Contudo, encalhamos na ideia de utilidade,<sup>75</sup> condição da sua filosofia da contingência, construída em torno do desenvolvimento pessoal (compatível com Nietzsche)<sup>76</sup> e do bem comum (equilíbrio entre as necessidades de “paz, riqueza e liberdade” e de “nivelar as oportunidades de autocriação”; e evitar a humilhação do indivíduo enquanto sujeito moral). Ora, é este pensamento do “bem comum”, a par da crença nos benefícios do liberalismo político, que nos impede de, neste caso, seguirmos a hermenêutica rortyana.<sup>77</sup> E não se trata de uma parcela epifenoménica que depois de amputada ou esbatida permitiria operar confortavelmente no campo nietzscheano. Se Nietzsche lesse Rorty, acharia a proposta do “bem comum” totalmente imersa no registo político-moral niilista. O sobre-homem não é assimilável num qualquer comunitarismo igualitário.

Portanto, sem verdadeiros precursores ou discípulos,<sup>78</sup> a justa homenagem que devemos a Nietzsche não está em elogiar a sua genialidade ou capacidade de antecipar o

---

sobram depois de a capacidade para despertar os sentidos – para causar arrepios – ter sido apagada pela familiaridade e por um uso longo.” (*Contingência, Ironia e Solidariedade*, cit., p. 192)

<sup>73</sup> *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

<sup>74</sup> Podemos resumi-lo na imagem de um círculo hermenêutico que não deseja finalizar-se, nomeadamente quando em *Contingência, Ironia e Solidariedade* refere que o “vocabulário final” (as palavras que usamos para justificar acções e crenças) é inultrapassável, “no sentido em que, se se lançar dúvidas sobre o valor dessas palavras, o seu utilizador não tem qualquer recurso argumentativo não circular.” (Cit., p. 103)

<sup>75</sup> Entre muitos exemplos, no §225 de *Para Lá Bem e Mal* acusa de superficialidade e ingenuidade o hedonismo, pessimismo eudemonismo e utilitarismo. Segundo Jean Granier, Nietzsche rejeita o “utilitarismo vulgar” na medida em que designa os desejos do “rebanho”, a boa utilidade, pelo contrário, refere-se à vida ascendente. (Cf. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., p. 492-93)

<sup>76</sup> Diz Jean Grondin: “il me semble que l’herméneutique est à l’heure actuelle (ce n’était pas le cas il y a trente ans) déjà assez ‘nietzschéanisée’ et qu’elle n’a guère besoin de l’être davantage. Je parle ici de la constellation la plus récente de l’herméneutique, dominée, paraît-il, par des auteurs comme Richard Rorty et Gianni Vattimo qui ont voulu lire l’herméneutique en un sens relativiste (‘il n’y a pas de faits, seulement des interprétations’), donc très nietzschéen.” (“Faut-il incorporer Nietzsche à l’herméneutique? Raisons d’une petite résistance”, *New Nietzsche Studies*, vol. 8, n.º 3-4 (Inverno 2011 / Primavera 2012), p. 18)

<sup>77</sup> Cf. *Idem*, p. 116-125.

<sup>78</sup> Na verdade, sabe-se, Nietzsche foi muito influenciado por Schopenhauer, Wagner, Kant... e como diz Harold Bloom: “devia tanto a Goethe e a Schopenhauer como Emerson devia a Wordsworth e a Coleridge, mas Nietzsche, ao contrário de Emerson, não sentiu o arrepiado do assombramento por um precursor. ‘Influência’, para

presente histórico, de o pensar antes de incarnar no mundo (de facto, alguns “nascem póstumos”)<sup>79</sup>, mas de pegar nas suas ideias, nos seus conceitos e trabalhá-los discursivamente, dar-lhes um novo espaço de actuação, fazê-los viver para lá do contexto onde foram criados. Trata-se de fazer filosofia mais do que filologia, interpretá-lo sem pôr os seus textos num repositório de ideias replicáveis. Há um vaivém obrigatório entre os dados do texto e a sua projecção na actualidade, parte-se de um texto, sai-se dele suplementando-o ou abandonando-o, muitas vezes para regressar melhor a ele. Não consideramos positivamente, já o dissemos, a ideia de um processo interpretativo no qual a obra encontraria, mais cedo ou mais tarde, uma explicação definitiva.

Por último, concordamos com Steven Hales e Rex Welshon quando dizem que “the ability to give accurate footnotes is not a philosophical skill.”<sup>80</sup> Adivinha-se, porém, que semearemos abundantemente a Tese de notas de rodapé, é por enquanto um dos traços do nosso estilo e queremos justificar o mais possível as posições que tomarmos; além da tradição académica recomendar pôr aí o original das mais importantes traduções do corpo do texto.

---

Nietzsche, queria dizer vitalização.” (*A Angústia da Influência* (1973, *The Anxiety of Influence*, Oxford University Press), Lisboa: Cotovia, 1991, p. 64)

<sup>79</sup> Peter Sloterdijk defende que desde muito cedo Nietzsche escreveu sobretudo para leitores virtuais. (Cf. *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, cit., p. 26-27) E isso teria com certeza também que ver com o sentimento – como escreve na *Para a Genealogia da Moral* III, §22 – de que o gosto de dois milénios estava contra ele.

<sup>80</sup> *Nietzsche’s Perspectivism*, cit., p. 2.

**Friedrich Nietzsche**

**Entre a multiplicidade e a opacidade do sentido**



Siglário das obras mais citadas de Nietzsche (cf. bibliografia)

**AC**– *Der Antichrist / O Anticristo*

**EH**– *Ecce Homo*

**FW**– *Die fröhliche Wissenschaft / A Gaia Ciência*

**GD**– *Götzen-Dämmerung / Crepúsculo dos Ídolos*

**GM**– *Zur Genealogie der Moral / Para a Genealogia da Moral*

**GT**– *Die Geburt der Tragödie / O Nascimento da Tragédia*

**JGB**– *Jenseits von Gut und Böse / Para Além Bem e Mal*

**M**– *Morgenröte / Aurora*

**MA**– *Menschliches, Allzumenschliches I und II / Humano, Demasiado Humano, I e II*

**NF**– *Nachgelassene Fragmente / Fragmentos Póstumos*

**UB**– *Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV / Considerações Inactuais I-IV*

**ZA**– *Also sprach Zarathustra / Assim Falava Zaratustra*

**KSA**– *Kritische Studienausgabe de Colli/Montinari*, seguida do vol. e número de página

**KSB**– *Kritische Sämtliche Briefe*, seguida do vol. e número de página

“Se não fizermos da *morte de Deus* uma magnífica renúncia e uma perpétua *vitória sobre nós-mesmos*, teremos de *pagar caro esta perda*.” (NF)

“A objecção, a injúria, a alegre desconfiança, a zombaria são sempre sinais de saúde; tudo o que é incondicionado releva da patologia.” (JGB)

“[...] zombar da filosofia é verdadeiramente filosofar.” (Blaise Pascal, *Pensée*)

“Por intermédio das palavras que flutuam à nossa volta chegamos ao pensamento.” (NF)

“Nós, contudo, queremos ser os poetas da nossa vida e, antes de mais, nos detalhes e coisas banais.” (FW)

“Afastar-se de todas as ligações humanas, sociais e morais, até que possamos dançar e saltar como crianças.” (NF)

“Que chatice! É sempre a mesma história! Uma vez terminada a casa que edificamos, constatamos que aprendemos durante o trabalho, sem disso ter consciência, coisas que deveríamos *ter sabido* antes mesmo de começar.” (JGB)

## Abertura I

Parece-nos vão tentar superar (*Überwindung* ou *Aufhebung*) a obra de Nietzsche desvendando os sentidos secretos que a compõem. Como dissemos, é inconcebível pensar uma hermenêutica capaz de a compreender totalmente e definitivamente.<sup>81</sup> Ela insiste em mostrar, sem finalidades pré-definidas, como é feita de textos-engendrando-textos, aglomeração de palimpsestos em camadas desordenadas que permitem e, até um certo ponto, exigem interpretações heterogêneas. Sendo uma obra de exílio, ela facilitou, e continuará a facilitar, é esta a nossa convicção, diferentes possibilidades de recepção, visto que os textos que a preenchem criaram, citaram, repetiram, plagiaram, parodiaram... e agora dispõem-se ao mesmo. O pensamento de Nietzsche desautoriza a constituição de teses que encerrem debates, entronizando-o e silenciando-o com chavões gravados num mármore fúnebre. Como refere François Warin, ele convida à interpretação, à apropriação “estética e criadora, a uma reescrita”.<sup>82</sup> Substituir a compreensão (recuperação correcta do sentido) pela interpretação não significa, contudo, que todas as leituras sejam possíveis, ou desejáveis, já falámos disso na introdução geral. Receber Nietzsche exige um enorme rigor (tanto mais que, como avisa Pierre Boudot, fora de uma exegese escrupulosa, Nietzsche pode ser mortífero)<sup>83</sup>, sem ilusões

---

<sup>81</sup> Uma das reflexões mais interessantes que ultimamente lemos sobre a transparência pertence a *Transparenzgesellschaft*, 2012, de Byung-Chul Han (trad. Miguel Serras Pereira, *A Sociedade da Transparência*, Lisboa: Relógio D'Água, 2014). Han vê na transparência uma normalização e simplificação capaz de operacionalizarem tudo usando “processos de cálculo, da direcção e do controlo”, fazendo de uma sociedade da transparência “um inferno do igual”. Em bom nietzscheano (mas também hegeliano, renova as virtudes do “negativo”), combate filosoficamente o “afã de transparência que se apodera da sociedade actual”, propondo uma renovação da importância da “atitude da distância”.

<sup>82</sup> *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Paris: P.U.F., 1994, p. 3.

<sup>83</sup> Cf. *Nietzsche et l'au-delà de la liberté, Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Paris: Aubier-Montaigne, 1970, p. 68. Ainda na mesma obra: só tiramos dele crueldade e sadismo se antes de vermos o profeta não virmos o clínico, aquele que faz o diagnóstico em função de uma cura a vir, de um renascimento posterior. (*Idem*, p. 74) Gabriel Marcel, cit. por Boudot, confirma esta ideia: “Dès lors, l'œuvre de Nietzsche nous apparaît comme affectée d'un véritable signe de contradiction, en sorte qu'elle peut se présenter simultanément comme infiniment dangereuse et infiniment salutaire.” (Gabriel Marcel, *L'Homme problématique*, 1955; cit. em *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, cit, p. 134)

Porque o pensamento trágico é salvífico, como nos mostrou Hölderlin: “Onde porém estiver o perigo, cresce / O salvífico também.” (*Patmos*, “[...] Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch. [...]”). Trabalhado por Heidegger para pensar o perigo e o pretenso carácter protector da técnica em *Die Technik und die Kehre* (1953), Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1962.



epistemológicas sobre descobrir a verdade definitiva dos seus textos. Exige discípulos indisciplinados para continuar a linha do seu pensamento, é preciso exercer uma certa liberdade para não engendrar mais uma caricatura nietzscheana. Menos legítimo será colocá-lo apressadamente num qualquer “ismo”, em bando filosófico, ou balizá-lo como produto de época. Nietzsche é um pensador influenciado, como todos, pelo espírito do seu tempo (permitam-nos a expressão). Mas é também suficientemente original para merecer ser interpretado como pensador singular. É verdade que é impossível lê-lo sem qualquer filtro, mas eles devem ser usados sem o deformar, caricaturar, como tantas vezes foi feito. Isto leva-nos novamente para o velhíssimo dilema hermenêutico, expresso na dicotomia dogmatismo/relativismo ou na do objectivismo/subjectivismo mais ligado à interpretação. Neste caso, Alan D. Schrift propõe que os antagonismos sejam resolvidos anulando a relação de exclusividade, i.e., permitindo uma espécie de “terceiro excluído”. E, para isso, socorre-se do famoso “Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde” de *GD*, onde o mundo da “aparência” não substitui o revoluto mundo da “verdade”, é preciso ir para lá dos dois (embora sem qualquer presunção em encontrar um mundo em si, como refere num *NF* de 1884, o mundo a que acedemos resulta de nós – 26[44]). Da mesma forma, não se pergunta simplesmente “quem interpreta?” (com as contaminações, culturais, utilitárias, psicológicas... que o envolvem) e o que é interpretado, pondo o acento do processo interpretativo num ou noutro. Para evitar isto, Alan D. Schrift diz que a interpretação não se deve fixar nem no sujeito nem no objecto, mas entre os dois, no espaço que os separa.<sup>84</sup>

Por outro lado, se estudamos Nietzsche com cuidado é porque queremos fazer alguma coisa com ele, na filosofia como na vida.<sup>85</sup> Concordamos em parte com Peter Sloterdijk quando afirma que se se lê Nietzsche não se deve usar a maleta lógica para aferir a qualidade da sua obra, mas verificar como somos abanados pelo que escreveu. Trata-se, até um certo ponto, de uma recepção fisiológica.<sup>86</sup> Não basta compreendê-lo, desenhar uma *mimesis* intelectual, mas buscar inspiração vital. As ressonâncias que produz nos leitores abrem com certeza novas possibilidades de sentido, ao mesmo tempo que clarificam e re-hierarquizam o pensamento antigo. E depois, tem essa grande virtude, quando *bem* lido, de não impor a verdade, com ele assistimos sempre a uma encenação polimórfica, onde cada um pode

---

<sup>84</sup> Cf. *Nietzsche and the Question of Interpretation, Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York/London: Routledge, 1990, p. 190-91.

<sup>85</sup> Dificilmente, porém, cabe nos múltiplos objectivos possíveis o de “especialista em Nietzsche”. Para nós quase uma *contradictio in adjecto*, esperamos demonstrá-lo ao longo deste capítulo. Aliás, se atendermos ao que o próprio Nietzsche escreveu de negativo no §366 da *FW* sobre os “especialistas”, ficamos seguros da nossa convicção filosófica.

<sup>86</sup> Cf. *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 40. Também para Alan D. Schrift, Nietzsche nunca quis, instituir-se como autoridade, antes pretendeu que o lêssemos a partir do nosso centro de gravidade. (Cf. *Nietzsche's French Legacy – A Genealogy of Poststructuralism*, New York, London: Routledge, 1995, p. 28)

escrever novos argumentos. As tentativas de definição de uma chave geral de leitura para Nietzsche, sejam a ideia “do último metafísico” de Heidegger ou a polarização activo/reactivo de Deleuze, fracassaram sempre, a recepção ateu-se algum tempo nessas pistas hermenêuticas, mas depois passou a outras coisas, abriu novas linhas interpretativas, às vezes antagónicas (sobretudo em relação à de Heidegger). Aliás, essa tentativa deleuziana de sistematizar Nietzsche será, como veremos no capítulo que lhe dedicamos, totalmente revogada pelo próprio; e a proposta heideggeriana vai-se esvanecendo. Tanto mais que é difícil aprisioná-lo no jargão filosófico, porque não suporta os conceitos emprestados de Kant, Hegel, Heidegger, Deleuze... E isto introduz logo uma nota dissonante na grelha que se quiser construir.

Esta liberdade conceptual requer uma “arte da interpretação”<sup>87</sup> porque exige, simultaneamente, que, por um lado, o intérprete esteja disposto a mudar de perspectiva para acolher os diferentes sentidos que diferentes estilos, diferentes termos, diferentes postulados, diferentes argumentos, diferentes tonalidades foram produzindo. Uns relativamente claros, outros opacos; uns brilhantes, outros relativamente triviais; uns claramente filosóficos, outros de campos adversos (ciências naturais, literatura/poesia, psicologia...). E, por outro lado, que faça o enorme e delicado esforço de trazer, pelo menos parcialmente, para a conceptualização filosófica algumas das ideias essenciais de Nietzsche (para nós, as mais importantes são as de eterno retorno do mesmo, vontade de potência, sobre-homem, niilismo e auto-superação). Desta forma, a interpretação será sempre “pluridimensional”, nunca saberá fixar-se num horizonte de sentido sem com isso se enfraquecer irremediavelmente. Mas isto exige uma salvaguarda: sendo um pensador adequado aos que põem a interpretação como primado da filosofia (Deleuze, Foucault, Derrida, Granier, Ricœur, Danto, Rorty, entre muitos outros), Nietzsche assume por vezes o papel de espelho onde os intérpretes admiram os seus próprios pensamentos. Queremos evitar isso, correndo o risco de nos colarmos bastante aos textos nietzscheanos, mas não vemos alternativa. Por outro lado, com Alexander Nehamas, se os seus textos têm várias interpretações, algumas ainda por vir, isso não obriga a considerar como inteiramente provisório tudo o que se interpreta, e por isso mesmo irrelevante.<sup>88</sup> Assim, percebendo a posição de Sarah Kofman – cujo percurso de vida é de uma dignidade ética

---

<sup>87</sup> Dedicaremos um ponto a este “conceito”, recuperado de Jean Granier quando refere que em relação a Nietzsche devemos louvar a variedade e mistura de géneros: “puisqu’on y reconnaît maintenant la suprême virtuosité dans un art de l’interprétation qui se moque de la pédante et monotone argumentation logique”. (Nietzsche, Paris: P.U.F., 1982, p. 18) Apesar disto, Granier teve bastantes críticas, acompanhadas dos respectivos mecanismos de censura, por parte dos intérpretes de *avant-garde*, cuja porta-voz foi Sarah Kofman. Diziam que subordinava o perspectivismo a um rigorismo filológico, exigindo absoluta fidelidade ao texto, resolvendo mal a antinomia do perspectivismo e da filologia ao subsumir o ser no ser-interpretado. Quanto a Sarah Kofman, via a filologia como genealogia, onde um texto sem interpretação deixa de ser um texto.

<sup>88</sup> Cf. Nietzsche, *Life as Literature*, London e Massachusetts: Cambridge e Harvard University Press, 1985/2002, p. 62/63.

incontestável, ao dizer que interpretar Nietzsche não é buscar uma verdade ou optar por um determinado sistema de apreciação, mas “em definitivo [optar] pela vida ou pela morte.”<sup>89</sup> –, preferimos apostar em interpretações sólidas, coerentes, consequentes dos textos nietzscheanos; a vida/morte é mais vasta e importante do que os seus textos. Sem desejarmos transmitir rastros definidos a futuros comentadores ou simples leitores de bibliografia secundária, concordamos com Nehamas quando declara que cada texto de Nietzsche fica à mercê dos seus leitores. Por maioria de razão, o mesmo se passa com o trabalho dos comentadores.<sup>90</sup> O próprio Nietzsche o corrobora: “Não senti qualquer providência protectora nos bons livros: os maus têm quase mais hipóteses de durar.”<sup>91</sup>

Dos vários momentos que irão compor este capítulo, começamos com o período filológico para observarmos como se foi decidindo o seu afastamento da filologia positivista, procurando tonalidades mais filosóficas para compreender melhor o presente a partir do passado, e vice-versa. Trata-se do nascimento do Nietzsche inactual e crítico, início do seu complexo território filosófico, desenvolvido à margem dos habituais filosofemas e conceitos, criando sempre embaraços à recepção que, por causa disso mas não só, teve muita dificuldade em definir o campo filosófico de acolhimento. Difícil de classificar, talvez impossível de classificar, continua a furtar-se a uma catalogação filosófica fácil que determinasse com segurança a linha de investigação onde deveria ser colocado. Nietzsche afirmou repetidamente que o conhecimento resulta do nosso entendimento perspectivo do mundo, do homem, das coisas. Que o sujeito, fragmentado, é um conjunto de diferentes perspectivas. A unidade das faculdades do entendimento ou do *cogito* dá lugar ao fortuito, às perspectivas desenhadas pelas circunstâncias, da história e do *sujeito*. Ao mesmo tempo, continuará até ao colapso mental a defender a filologia enquanto escola de boa leitura, no rigor da lentidão e da exactidão hermenêuticas. O modelo de interpretação nietzscheano decorrerá da articulação desses dois pólos. O que Nietzsche pretende, nas várias propostas hermenêuticas que avança, é definir um modelo interpretativo que evite o dogmatismo e o relativismo. Mesmo que, para isso, introduza os seus músculos de caminhante no fluxo do pensamento. Em vez de interpretações verdadeiras ou falsas, correctas ou incorrectas, uma competição entre interpretações, onde vencem as afirmativas, desbaratando o niilismo. Trabalharemos os quase sobre-estudados conceitos de eterno retorno, vontade de potência e sobre-homem, por vezes recuperando textos e hermenêuticas bem dentro do estado da arte já constituído (era quase impossível evitar este núcleo filosófico da obra de Nietzsche e o panteão dos comentadores

---

<sup>89</sup> *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris: Galilée, 1986, p. 38.

<sup>90</sup> De Nehamas, Cf. *Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 234.

<sup>91</sup> “Von irgend einer Vorsehung für gute Bücher vermag ich nichts zu spüren: die schlechten haben fast mehr Aussichten sich zu erhalten.” (NF 1872-73, 19[202]; KSA 7, 481)

mais reconhecidos), pretendemos ver como sobrevivem a uma hermenêutica do sentido, ou melhor, como não são compatíveis com ela, porque impõem a multiplicação de sentidos. E, entre outras coisas, demonstrar que a quase metafísica da vontade de potência é em si mesma interpretação.<sup>92</sup> Concluiremos o capítulo escrevendo acerca de uma “arte da interpretação”, evitando falar em métodos que traçassem horizontes de actuação hermenêuticos gerais. Será então uma interpretação ligada à singularidade do intérprete. Mas, ao mesmo tempo, num jogo de equilíbrios subtis, deixando claro uma hierarquia das interpretações que exige a superação das interpretações privadas num *agon* público, uma permanente “guerra de interpretações”. Falaremos, no campo de contextualização do seu elitismo hermenêutico, da exigência de indisciplina aos discípulos e dos múltiplos estilos, demorando-nos no aforístico. Também a maneira como se fez póstumo (é sabido que os filósofos não falam verdadeiramente para homens reais, mas para possíveis) aprofundou, às vezes intensificando a iconoclastia por mera vingança, a sua escrita “para ninguém”, imbricando estilo, pensamento e vida. Debateremos as múltiplas indicações hermenêuticas que deixa aos leitores e testaremos a ligação entre a genealogia e a hermenêutica. Por último, examinaremos o que Nietzsche pensou e fez na auto-recepção, de *EH* aos *Prefácios* de 1886/87. A partir da segunda metade da década de 80, ele não cessou de se receber e interpretar, delineando pistas de leitura, maneiras de ser apanhado por ângulos hermenêuticos favoráveis. Restar-nos-á tempo para demonstrar que a hermenêutica do sentido não cabe em nenhum dos pontos da “arte de interpretar”.

---

<sup>92</sup> A posição crítica sobre a “metafísica” pode ser definida nos próprios termos nietzscheanos como a contradição de se querer derivar o condicionado do incondicionado: “Unsinn aller Metaphysik als einer Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten.” (*NF* 1883, 8[25]; *KSA* 10, 342)

## 1- Para uma *Zukunftsphilologie*

Interessa convocar o período do chamado “jovem Nietzsche” para relacionar o seu trabalho filológico com a hermenêutica do sentido, parece-nos evidente a necessidade de se pensar que dissonâncias ou consonâncias existem desde logo entre a filologia nietzscheana e uma hermenêutica que acredita em sentidos substanciais inteligíveis. Tanto mais que, até à publicação da *GT* (homenagem especial a Wagner),<sup>93</sup> Nietzsche foi, sobretudo por aquilo que prometia, um elemento distinto da corporação filológica alemã.

---

<sup>93</sup> Apesar de tudo o que aconteceu, Wagner foi uma das grandes inspirações de Nietzsche (Schopenhauer também, mas mais circunscrito à sua juventude; tese contrária tem João Constâncio, em *Arte e Niilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo* – Lisboa: Tinta de China, 2013 – defendendo que “Nietzsche nunca deixa de pensar a partir de Schopenhauer e contra Schopenhauer.”), sem ele, seguimos a tese de Giorgio Colli, tudo seria menos interessante: “La grande chance de Nietzsche en tant qu’esthète fut de travailler d’après le modèle vivant le plus extraordinaire. Ce que nous pouvons appeler, comme catégorie, ‘art moderne’, et qui comprend Euripide, Shakespeare et tant d’autres personnages éloignés dans le temps, atteint avec Wagner au point de son extrême déchaînement. Nietzsche a été témoin de cela, et l’impression qu’il en a retirée a été si bouleversante qu’elle en a perturbé sa vie tout entière, lui accordant en échange un regard péremptoire et définitif sur le phénomène dans son ensemble.” (*Après Nietzsche*, Paris: Éditions de l’éclat, 1987, p. 104-105) Aconselhamos um conjunto de epístolas como prova do perpétuo reconhecimento de Nietzsche a Wagner (não referimos, por óbvia redundância, as do tempo do idílio, onde Nietzsche o tratava por “venerado mestre”): A Köselitz 20 de Agosto de 1880, 27 de Abril de 1883 e 21 de Janeiro de 1887; a Overbeck 23 de Março de 1883 e 12 de Novembro de 1887. Também em *EH* se multiplicam os elogios (“Warum ich so weise bin” §3; “Warum ich so klug bin” §5, 6, 7; “Der Fall Wagner” §4) E o evidente “Wo ich bewundere” de *Nietzsche contra Wagner*. O próprio §4 da *GM* III não é incondicionalmente crítico, visto que denuncia sobretudo o péssimo final de vida artística concluída em torno de *Parsifal*, bem resumido no *NF* 28[48] de 1884, onde o designa como o génio da liberdade que acabou por sucumbir à “cruz”.

Por outro lado, Nietzsche também percebeu que Wagner sintetizava muito do que ele odiava, com Eric Blondel, “c’est cette connaissance intime de l’homme et de l’œuvre qui a fait que Nietzsche a vu en Wagner le symbole par excellence de ce qu’il haïssait et redoutait comme décadent, démagogique, anti-artistique et moralisateur dans la culture allemande et – il faut bien le dire – en lui-même, un peu de la même manière qu’il a violemment combattu en lui-même et dans la philosophie cet épitomé de la pensée métaphysique qu’était à ses yeux Schopenhauer.” (Cf. “Sans la musique la vie serait une erreur”, *Le Magazine Littéraire* 383 (Janeiro 2000), p. 45) Dois textos de Nietzsche são dedicados à controvérsia com Wagner, *Nietzsche contra Wagner* (recuperação mais ou menos literal de textos publicados desde *MA*, sobretudo em *FW* e *JBG*; é uma espécie de estado da arte do que tinha dito dele, elevando-se à altura de um antagonismo Nietzsche/Wagner) e *Der Fall Wagner*, ambos de 1888. Além disso, o “velho encantador” do livro IV de *ZA*, atormentado por um deus desconhecido, constitui-se como uma representação crítica do Wagner teológico. Regressaremos ao tema quando opusermos, com Nietzsche, Wagner a Georges Bizet. Mais críticas explícitas: *M*, §217, 226, 239, 542; *FW*, §80, 86, 89, 368, *JGB* §256; *GM* III, §2, 3, 4, 5, 26; *EH*, “Warum ich so weise bin” §6, “Warum ich so klug bin” §5, “Der Fall Wagner” §1; *MA* II, “Vorrede” §3.

No início da década de setenta do séc. XIX, Nietzsche era um jovem professor universitário a quem muitos pressagiavam uma brilhante carreira académica.<sup>94</sup> Mas cerca de três anos depois, vê-se anatematizado pela comunidade filológica germânica quer devido à condenação pública de Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff<sup>95</sup> quer, porventura ainda mais decisivo, pelo silêncio com que a maioria dos filólogos clássicos recebeu a *GT*, sobretudo Ritschl.<sup>96</sup> Apesar destes fracassos, partilhou parcialmente uma *Weltanschauung* sobre a Grécia Antiga, com aprendizagens que mais tarde lhe permitiram constituir a sua própria voz.

A *Altertumswissenschaft* (*Klassische Philologie* ou *Altphilologie* alemã)<sup>97</sup> insistiu quase obsessivamente na pergunta: “Was ist Griechenland?” Havia um genuíno interesse pela resposta, demonstra-o tantos autores terem à margem da filologia dedicado também muito

---

Quando pensamos a relação Nietzsche/Wagner, vista pelo lado da história do encontro, pelos laços de vida/amizade que estabeleceram, Nietzsche parece primeiro um neófito ingénuo e fascinado querendo agradar incondicionalmente ao “venerado mestre”; e depois alguém enojado por o antigo ídolo se ter deixado colonizar pela seita nacionalista e anti-semita dos *Bayreuther Blätter*, absorvendo e prolongando ideologias perversas (o *NF* de 1880, 6[71], é claro sobre a repulsa que sente por “essas correntes nacionalistas e com tendências místicas”, a sua divisa foi sempre viver afastado, estar só: “Allein sein! Abseits leben! War immer meine Devise”). (KSA 9, 213) Do ponto de vista da obra, dos textos escritos, do que cada um publicou, Nietzsche é bem melhor que Wagner (na música inverte-se esta hierarquia), e percebe-se mal como pôde ter ficado, apesar de tudo, tanto tempo seu discípulo. A partir de certa altura (1.º festival de Bayreuth, 1876, de onde Nietzsche fugiu – *EH*, “Warum ich so Weise bin” §5; também “Menschliches, Allzumenschliches” §2), Wagner rendeu-se ao sucesso público, tornou-se um adorador das multidões, adito aos elogios e veneração das massas.

Há ainda a leitura de Heidegger sobre a ruptura necessária (“necessidade histórica”) para Nietzsche se libertar do romantismo, da busca nostálgica das origens e assumir plenamente o epigonismo do último metafísico. (Cf. *Holzwege*, cit., p. 102)

<sup>94</sup> Nomeado, sob recomendação do seu *mestre* Friedrich Wilhelm Ritschl, professor auxiliar de filologia clássica na Universidade de Basel a 12 de Fevereiro de 1869. Na época não possuía ainda o quase indispensável doutoramento, conferido mais tarde, sem exame, a 23 de Março de 1869, pelos seus trabalhos para as revistas filológicas *Literarisches Centralblatt für Deutschland* (Universidade de Leipzig, fundada em 1851 por Friedrich Brande, editou-se até à II Guerra Mundial. Pode ser consultada *on-line* em <http://catalog.hathitrust.org/Record/000046026>) e *Rheinisches Museum für Philologie* (muito prestigiada, Universität zu Köln (Philosophische Fakultät), fundada em 1827 por August Böckh e que teve como directores no tempo de Nietzsche, entre outros, Friedrich Wilhelm Ritschl, Jacob Bernays e Otto Ribbeck. Continua a editar-se).

A carta de recomendação para Basel, fora os excessos retóricos de circunstância, constitui prova de um Nietzsche bem formado e bem *comportado*: nela se destaca a sua maturidade intelectual e emocional, a precocidade científica, profetizando-lhe um futuro filológico brilhante. Também o descreve como forte e saudável, moralmente vigoroso. Finalmente, realça as suas qualidades retóricas e o seu carácter de líder. (Cf. Johannes Stroux, *Nietzsches Professur in Basel*, Iéna: 1925; cit. por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Friedrich Nietzsche Correspondance*, vol. II, Paris: Gallimard, p. 562, n. 6)

<sup>95</sup> O panfleto contra a *GT* apareceu em Berlim, no mês de Maio de 1872, sob o longo título: *Zukunftsphilologie! eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches*, ord. Professors der classischen Philologie in Basel. “*geburt der tragödie*”. Usamos o bom compêndio francês sobre a polémica da recepção: *Querelle autour de la naissance de la tragédie – Nietzsche, Ritschl, Rohde, Wilamowitz, Wagner*, Paris: Vrin, 1995.

<sup>96</sup> Silêncio público mas não privado, já que no seu diário, 31 de Dezembro de 1871, pode ler-se: “Livro de Nietzsche *Nascimento da Tragédia* (= genial delírio)”. (Cf. *Querelle autour de la naissance de la tragédie*, cit., p. 34) Nietzsche guardará sempre uma enorme simpatia e reconhecimento, não correspondidos, por Ritschl: em *EH*, “Warum ich so klug bin” §9, diz que foi o único erudito genial com o qual conviveu. No mesmo livro, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §2: “o meu velho mestre”.

Por outro lado, ainda sobre a má recepção à *GT*: “Quem pratica a filosofia como hermenêutica do monstruoso e não de maneira escolástica não precisa de se surpreender com as resistências procedentes das escolas.” (Peter Sloterdijk, *O Sol e a Morte – Diálogos com Hans-Jürgen Heinrichs*, cit., p. 235)

<sup>97</sup> Sobre a *Altertumswissenschaft* e as influências em Nietzsche, ver o rigoroso livro de James Porter, *Nietzsche and the Philology of the future*, Stanford: Stanford University Press, 2000; sobretudo os cap. 4 e 5.

tempo ao seu estudo, e.g.: Herder, Schlegel, Schleiermacher, Hölderlin, Schelling, Creuzer, Hegel, Goethe, Wagner... A Grécia parecia juntar o melhor de dois mundos: um racionalismo que dialogava facilmente com a *Aufklärung* alemã e um vitalismo/misticismo adequado ao romantismo, ao mesmo tempo que potenciava a crítica ao Ocidente pela passagem do Sol grego às sombras do São Pedro cristão, extraviando-se na mudança de paradigma algo de essencialmente nobre e grande. Maneira de simultaneamente recuperar antigos sentidos e valores e reformar os da sua época.<sup>98</sup> E isto é tanto mais possível quanto Nietzsche, de uma ou outra forma, sempre acreditou que “só compreendemos um mundo que nós próprios tenhamos feito.”<sup>99</sup>

Ia-se à Grécia à procura de um fundo irracional para temperar os excessos da racionalidade Moderna, para combater as grandes encenações do *logos* conceptual e aritmético.<sup>100</sup> Todavia, a *Frühromantik* não quis decalcar o antigo mundo dionisiaco, mas a partir dele actualizar novos sentidos e valores, reformular parte da *Weltanschauung* da *Aufklärung* (em 1885, Nietzsche descrevia um dos seus aspectos negativos: “O assombramento, a coloração pessimista são uma consequência necessária do Iluminismo.”<sup>101</sup>). Dioniso, nas suas múltiplas variações, foi uma lança, ou um esporão, contra o predomínio do conhecimento teórico/racional e de uma espiritualidade cristã imobilizada no transcendente. Nietzsche perguntou pela Grécia, também por Roma, para perceber melhor os sentidos e os valores do seu tempo.<sup>102</sup> Teve ainda a ajuda do olhar pessimista de Jacob Burckhardt sobre a realidade grega, que na época dava em conferências a posterior *Griechische Kulturgeschichte*

---

<sup>98</sup> O sentido e o valor, como muito bem viram Gilles Deleuze e Paul Audi, não são em Nietzsche conceitos autónomos, na medida em que se deve investigar o sentido do sentido, i.e., o seu valor. Segundo Paulo Audi, em Nietzsche o sentido nunca se basta a si mesmo, nada no *logos* é substancial. O sentido necessita adquirir esse mesmo sentido, i.e., valores. (Cf. *L'ivresse de l'art – Nietzsche et l'esthétique*, Paris: Le Livre de Poche, 2003, p. 74-75)

<sup>99</sup> NF 1884, 25[470]; KSA 11, 138: “Wir können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben.”

<sup>100</sup> Numa repetição das críticas à “razão soberana” (talvez se possa ler a história como oscilação permanente entre uma sobre-racionalidade e uma infra-racionalidade), Theodor Adorno e Max Horkheimer, em plena II Guerra Mundial, referem que a *Aufklärung*, transformando-se no seu oposto, destrói a incomensurabilidade vital ao mesmo tempo que a boa racionalidade da emancipação humana. (Cf. *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques* (1944/47), Paris: Gallimard, 1974, p. 30 e *passim*) Também crítico, Peter Sloterdijk propõe que a *Aufklärung* não imponha uma ditadura da transparência mas um “autoesclarecimento dramático da existência”: “Wenn Aufklärung geschieht, dann nicht als Errichtung einer Diktatur der Durchsichtigkeit, sondern als dramatische Selbstaufhellung des Daseins.” (*Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 10)

<sup>101</sup> NF 36[49]; KSA 11, 571: “Die Verdüsterung, die pessimistische Färbung, kommt nothwendig im Gefolge der Aufklärung.”

<sup>102</sup> Em *Wir Philologen* (projecto inacabado de uma *Inactual*, 1974-75) afirma que se é verdade que só se compreende o passado a partir do presente (“nur durch Erkenntnis des Gegenwärtigen kann man den Trieb zum klassischen Altertum bekommen.”), a Antiguidade funciona, por sua vez, como medida para a actualidade, estabelecer essa correlação é tarefa da filologia: “Nicht zu erschöpfen ist die immer neue Akkommodation jeder Zeit an das Altertum, das Sichdaran-Messen. Stellt man dem Philologen die Aufgabe, seine Zeit mittels des Altertums besser zu verstehen, so ist seine Aufgabe eine ewige. – Dies ist die Antinomie der Philologie: man hat das Altertum tatsächlich immer nur aus der Gegenwart verstanden – und soll nun die Gegenwart aus dem Altertum verstehen?” (*Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta, München/Wien: Carl Hanser Verlag, 1954-56, p. 325 – para as duas citações; ver também NF 1875, 3[61])

(edição póstuma, 1898/1902),<sup>103</sup> para ir compondo um entendimento da tragédia, apoiando, como refere Curt Paul Janz, o seu anticristianismo numa metafísica do dionisíaco.<sup>104</sup> E em parte, a *Altertumswissenschaft* estudou a Grécia seguindo o fio de Ariadne que Nietzsche enunciou na *GT*: “A necessidade de tal efeito seria porém intuída de forma mais certa por quem se sentisse retrospectivamente transportado, ainda que em sonhos, para uma existência na antiguidade helénica”.<sup>105</sup>

Na conferência *Homer und die Klassische Philologie*, lição inaugural do curso de 1869 na Universidade de Basel, Nietzsche figura a filologia como um “estranho centauro” (*sonderbaren Zentauren*),<sup>106</sup> movimento científico-artístico (*wissenschaftlich-künstlerische*), embora dedicada a superar o abismo entre a “Grécia ideal” e a “Grécia real”.<sup>107</sup> Sendo que a “Antiguidade ideal talvez não seja mais do que o belo fruto de um muito germânico amor nostálgico pelo sul.”<sup>108</sup> Algum tempo depois: “O ‘Helénico’ desde Winckelmann: uma intensa superficialização [...] Tinha-se uma imagem Romana de um Helenismo universal, do Alexandrismo. Beleza e superficialidade de mãos dadas, deveras necessário! Teoria escandalosa!”.<sup>109</sup> Em suma, a Antiguidade, pela sua complexidade, pelo desvanecimento de alguns dos seus traços (com a insuperável importância do apagamento da música trágica) tornou-se um campo aberto a múltiplas interpretações, heurístico antes de mais, acomodando-

---

<sup>103</sup> Nietzsche assistia às conferências de Burckhardt (cf. carta a Gersdorff de 17 Novembro 1870), tinha-o por um mestre e amigo. Mas esta consideração não foi correspondida, Franz Overbeck mostra bem como Burckhardt se afastou de Nietzsche, compreendendo cada vez menos os escritos que este lhe enviava. (Cf. *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, Paris: Allia, 1999, p. 64)

<sup>104</sup> Fiquemos com as palavras exactas do grande biógrafo nietzscheano: “Den Ersatz für das nichtangenommene Christentum suchte und fand er nun aber nicht – wie die meisten seiner Zeitgenossen – im Rationalismus oder Optimismus. Er griff auf älteres, auf den griechischen Mythos zurück, und dabei wurde er bestimmend angeregt durch die Methode und die Resultate J. J. Bachofens und das aufregende Griechenbild Jacob Burckhardts. (Dessen *Griechische Kulturgeschichte* entstand damals als Vorlesung). Nietzsche zutiefst, weil sie seiner eigenen ernsten und leidenschaftlichen Anlage entsprach. Es trieb ihn, das rätselvollste Phänomen der Antike, die Entstehung der Tragödie, aufzuhellen. Dabei wurde ihm Dionysos zum Symbol und zur metaphysischen Gegenposition gegen das verlorene Christentum – und blieb in dieser Funktion bis in die Tage des geistigen Zusammenbruchs.” (*Friedrich Nietzsche Biographie* I, München/Wien: Carl Hanser Verlag, 1978, p. 433) No caso desta biografia, socorremo-nos por vezes da trad. fra. de 1984 para a Gallimard. (*Nietzsche. Biographie*, em 3 volumes)

<sup>105</sup> *GT*, §25; KSA 1, 155: “Dass diese Wirkung aber nöthig sei, dies würde Jeder am sichersten, durch Intuition, nachempfinden, wenn er einmal, sei es auch im Traume, in eine althellenische Existenz sich zurückversetzt fühlte”.

<sup>106</sup> Em Nietzsche, esta figura deve ser entendida, respeitando sensivelmente os Poemas Homéricos e outras fontes, como um hibridismo paradoxal e a emanação de forças estéticas. Traduz-se, também, irmanamo-nos com Sloterdijk, num poder de elevação: “Darum sind Nietzsches Centauren jedesmal Fehltritte – nach oben!” (*Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 29)

<sup>107</sup> Compreende-se esta nota do mesmo ano: “Das Griechenthum hat für uns den Werth wie die Heiligen für die Katholiken.” (*NF* 1[29]; KSA 7, 18)

<sup>108</sup> *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, III, cit., p. 161: “das vielleicht nur die schönste Blüte germanischer Liebessehnsucht nach dem Süden ist”.

<sup>109</sup> *NF* 1870, 3 [76]; KSA 7, 81: “Das ‘Hellenische’ seit Winckelmann: stärkste Verflachung [...] Man hatte das Bild des römisch-universellen Hellenismus, den Alexandrinismus. Schönheit und Flachheit im Bunde, ja nothwendig! Skandaleuse Theorie!”



se perfeitamente ao perspectivismo nascente da segunda metade do século XIX, de que Nietzsche foi, aliás, um dos precursores.<sup>110</sup>

Se é verdade que na motivação originária dificilmente podemos distinguir Nietzsche dos outros filólogos clássicos ( projecção de desejos pessoais, procura de modelos políticos, estéticos, existenciais... solução de dilemas identitários, fundamentos à crítica do presente, premonições utópicas... e, claro, vontade de saber e de poder), a sua *especificidade* está em levar ao paroxismo a análise psico-antropológica de personagens (Dioniso, Apolo, Sócrates, Platão, Epicuro...), recolher intensidades trágicas, sobrepondo a Grécia arcaica à clássica (combate ao socratismo estético), e analisar, quase psicanalisar, um conjunto alargado de filósofos gregos. Neste último caso, quase ironicamente, num trabalho de filologia, catalogar e interpretar os dez livros de Diógenes Laércio (tarefa proposta por Ritschl em 1866), que se debruça sobre a filosofia grega.<sup>111</sup> No seu percurso de filólogo clássico (bastante longo, 1865 -1879), Nietzsche desvia-se do cientismo filológico nascente. Procura antes os sentidos e valores de práticas de vida, individuais ou colectivas, para se emular com elas (os heróis pícaros cumprem igualmente, em câmara escura, esse papel). Quer recolher na Grécia os exemplos que parecem faltar no seu tempo (excepção feita a Schopenhauer, Wagner e talvez Burckhardt). Por isso, desde muito cedo, antes da *GT*, admitiu que uma certa extravagância percorria a sua filologia, mesmo quando ainda era um filólogo reconhecido e escrevia textos canónicos para o *Rheinisches Museum für Philologie*. Nos anos de formação universitária<sup>112</sup> e

---

<sup>110</sup> Retomaremos o tema, por enquanto fica aqui esta citação da *GM* III, §12: “Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, n u r ein perspektivisches ‘Erkennen’”.

<sup>111</sup> O trabalho “De Laertii Diogenis fontibus” foi publicado nos *Rheinisches Museum* XXIII/XXIV de 1868-69 (editado em latim, só mais tarde, 1870, em alemão: “Beiträge zur Quellekinde und Kritik des Laertius Diogenes”, no *Gratulationsschrift des Pädagogiums zu Basel*; ambos os textos estão em KGW II, 1). Sobre o cânon Nietzsche, ver William H. Schaberg, *The Nietzsche Canon, A Publication History and Bibliography*, Chicago e London: The University of Chicago Press, 1995. Por outro lado, devido às questões filológicas da boa, por vezes apenas da possível, recepção de textos escritos sobre acontecimentos bem anteriores (Diógenes recenseou filósofos desaparecidos havia muito), lidos e interpretados mais de 20 séc. depois, Nietzsche pôde percorrer quase todo o campo problemático da fidelidade ao original, da recriação, da má leitura, do cálculo interpretativo... que tantas vezes preenche os processos hermenêuticos; mais tarde também a sua obra, como não cessa de o prognosticar desde muito cedo (talvez se tenha adaptado à sua própria profecia, escrevendo cada vez mais para leitores por vir).

Nuno Nabais vê no trabalho sobre as fontes de Diógenes Laércio a constituição de uma filologia outra: “O trabalho de Nietzsche não consistia na descoberta ou apresentação de dados doxográficos novos: não era em nome de outra fonte mais fidedigna, mas unicamente por uma crítica interna do bem fundado das fontes de Diógenes Laércio que Nietzsche ousava enfrentar a credibilidade da imagem do estoicismo por aquele construída. Assim, o ensaio de Nietzsche – o primeiro da história da filologia clássica dedicado a esta importante fonte do pensamento antigo – acabava paradoxalmente por se traduzir numa maior obscuridade lançada sobre os membros originários da escola que ocupou o centro do debate filosófico em Atenas no século III a. C. Podemos assim dizer que Nietzsche acedia já, na pergunta pela tradição doxográfica do estoicismo, àquela que será a experiência fundamental do seu estilo filosófico: a verdade é essencialmente a denúncia de um palimpsesto.” (*Metafísica do Trágico. Estudos sobre Nietzsche*, Lisboa: Relógio D’Água, 1997, p. 156-157)

<sup>112</sup> Primeiro em Bonn, frequentando um ano de teologia, depois (1865-1867) em Leipzig, no curso de filologia clássica junto do seu professor Friedrich Ritschl. Havia na época de Ritschl um conflito entre os filólogos da palavra e os filólogos das coisas, Nietzsche tomou o partido de Ritschl (segundo Curt Paul Janz, sem ser por uma evidente afinidade intelectual), mais próximo dos primeiros. Nestes, a filologia era delimitada

nos imediatamente a seguir até à sua nomeação como professor extraordinário de filologia clássica na Universidade de Basel (1869), Nietzsche quis ser professor universitário.<sup>113</sup> Neste sentido, os seus trabalhos filológicos (sobre Teógnis, Diógenes Laércio, Demócrito, Homero e Hesíodo para o *Rheinisches Museum* e a *Litterarischen Centralblatt für Deutschland*) tinham em vista a obtenção de reconhecimento científico no seio da academia filológica tradicional. É verdade que, ao mesmo tempo, esboça o projecto de fazer um doutoramento em filosofia,<sup>114</sup> mas pouco depois suprime esse desejo.<sup>115</sup> Bem entendido, isto é uma indicação forte do seu interesse pela filosofia, contribuindo desde logo para certas hesitações metodológicas, temáticas, estilísticas... nos seus primeiros trabalhos de filologia/filosofia.<sup>116</sup> Mas, no essencial, é a possibilidade de obter um posto universitário que orienta a sua produção intelectual publicada da época.

Porém, nos ecos da sua vocação mais íntima, descobrimos uma insatisfação recorrente com as convenções epistémicas da filologia clássica. São pequenas peças, muitas vezes contaminadas pelo curso da sua biografia, mas indicam já a urgência de escapar às malhas do mundo filológico tradicional, em breve plenamente manifestada na forma e no conteúdo extravagante da *GT* (um *Witz* filológico). Veja-se este manifesto enviado ao amigo mais chegado (afectiva e intelectualmente):

Tenho uma vontade furiosa, no meu próximo trabalho *in honorem Ritschelli* (sobre os escritos de Demócrito), de dizer aos filólogos um bom número de verdades amargas. Por enquanto, este trabalho dá-me as melhores esperanças; possui um pano de fundo filosófico que faltava até agora a todos os meus outros textos.<sup>117</sup>

---

assim por Otto Ribbeck: “[elle] a pour objet la vie spirituelle, la vie culturelle de l’Antiquité classique. Nous pourrions définir la philologie comme l’histoire de la civilisation gréco-romaine.” (Otto Ribbeck, *Friedrich Wilhelm Ritschl: Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie*, Leipzig, 1879, vol. I, p. 330. Cit. por Mazzino Montinari, *Friedrich Nietzsche*, Paris: P.U.F., p. 39)

<sup>113</sup> Refere-o, e.g., numa carta a Erwin Rhode de 3 ou 4 de Maio de 1868, onde realça as vantagens para o estudo pessoal, para a acção e para a independência política e social. (Cf. KSB 2, 276) No mesmo ano, aliás, tinha-se instalado em Leipzig com a intenção de se tornar *Privat-Dozent*. (Cf. carta a Deussen de meados de Outubro de 1868; KSB 2, 327-30)

<sup>114</sup> A Rohde, 3 ou 4 de Abril de 1868: “Übrigens hat mich dies auf den Einfall gebracht, auch einmal philosophisch zu promovieren und so meiner Studentenkarte in Bonn und Leipzig noch nachträglich zu ihrem Rechte zu verhelfen; ich bin nämlich immer als stud. philos. spazieren gegangen.” (KSB 2, 265) A 29 do mesmo mês, informa Paul Deussen do envio próximo da sua dissertação de doutoramento, com o tema “der Begriff des Organischen seit Kant”, entre a “filosofia e as ciências da natureza”. Termina, dizendo que “Meine Vorarbeiten sind ziemlich fertig”. (Cf. KSB 2, 269)

<sup>115</sup> Di-lo a Rohde no início de Maio. (Cf. KSB 2, 274) Em termos académicos, o abandono do projecto filosófico manter-se-á até Janeiro de 1871, quando concorreu, sem sucesso, a uma cátedra de filosofia na Universidade de Basel, propondo Rohde para o substituir em filologia clássica.

<sup>116</sup> Cf. o excelente artigo de Jean-Luc Nancy “La thèse de Nietzsche sur la Téléologie”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol.1 (“Intensités”), Paris: U.G.E., 1973, p. 57-80.

<sup>117</sup> A Rohde, 1-3 de Fevereiro de 1868; KSB 2, 248: “Ich habe erstaunliche Lust, in meinem nächsten in honorem Ritschelli geschriebenen Aufsatz (über Demokrits Schriftstellerei) den Philologen eine Anzahl bitterer Wahrheiten zu sagen. Bis jetzt habe ich für denselben die schönste Hoffnung: er hat einen philosophischen Hintergrund bekommen, was mir bis jetzt bei keiner meiner Arbeiten gelungen war.”

O desejo de desenvolver uma nova filologia contra o método dominante é várias vezes repetido neste período: A Carl von Gersdorff, 6 de Abril de 1867: critica a falta de visão global sobre a Antiguidade revelada pelos filólogos; entusiasma-se facilmente, diz, com uma mancha de óleo, esquecendo a totalidade do quadro. A Paul Deussen (frag. de carta), Setembro-Outubro de 1868: denuncia a incapacidade dos filólogos se elevarem até às ideias superiores, visto o seu intelecto ser “vulgar”. A Erwin Rohde, 9 de Dezembro de 1868: o “rigor

Assim, a partir do final dos anos 60, convence-se cada vez mais de que a filologia não preenche inteiramente a sua vontade de conhecer e, principalmente, de se transformar a partir desse conhecimento.<sup>118</sup> Procura, por isso, outra *Darstellung*, livre do que julga serem os processos estéreis de catalogação e descrição filológicas. Descentra-se para abordar a Antiguidade além das grelhas cronológica, conceptual, discursiva e monumental.<sup>119</sup> Neste sentido, a carta a Rohde de 9 de Dezembro de 1868 é elucidativa, porventura a que melhor condensa os pressupostos que um ano mais tarde presidirão à elaboração da *GT*: “Analogias secretas”, “saltos cronológicos e temáticos”, exposição de “questões paradoxais”; eis o manifesto próprio para uma nova filologia, uma *Zukunftsphilologie*. O título do panfleto com que Wilamowitz pretendeu caricaturar, ridicularizar a *GT* (e Nietzsche) correspondia, afinal, tomado no registo certo, ao desejo nietzscheano: uma filologia virada para die *Zukunftsmöglichkeiten* que do passado olhasse para o futuro, sacrificando até aquele a este.<sup>120</sup> E o local que escolhe para anunciar o seu manifesto é a lição inaugural de 1869 na Universidade de Basel, precisamente no momento de apresentação das credenciais ao mundo universitário e filológico. *Homer und die klassische Philologie* inicia o seu combate público contra a filologia académica, afirmando logo de entrada que ela não passa de uma pedagogia:

---

metodológico” deve ser servo da capacidade para colocar questões paradoxais, essenciais ao trabalho do espírito. A Carl von Gersdorff, 11 de Abril de 1869, onde alia a filosofia a Schopenhauer: “Aber ich bilde mir ein, dieser Gefahr mit mehr Ruhe und Sicherheit entgegen gehen zu können als die meisten Philologen; zu tief wurzelt schon der philosophische Ernst, zu deutlich sind mir die wahren und wesentlichen Probleme des Lebens und Denkens von dem großen Mystagogen Schopenhauer gezeigt worden, um jemals einen schmachvollen Abfall von der ‘Idee’ befürchten zu müssen.” (KSB 2, 386) Ainda a Paul Deussen, 2 de Junho de 1868: mostra como a dieta e o tipo de actividade física dos filólogos, obrigados como são a levar uma “vida contranatura”, lhes trouxe uma deformação moral, tendo igualmente um espírito e uma memória doentes. É conhecido o que diz no §230 de *JGB* sobre a profunda semelhança entre “espírito” e “estômago”.

Jean-Luc Nancy vê no trabalho filológico sobre Demócrito a sua primeira realização filosófica. Constituído no essencial pelo materialismo que tinha acabado de estudar em Albert Lange (*Die Geschichte des Materialismus*, 1865/1873), dando a Demócrito um radical antifinalismo. (Cf. “La thèse de Nietzsche sur la Téléologie”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol.1, (“Intensités”), cit., p. 62-63)

Tudo isto se traduzirá, nas palavras de Sloterdijk, num “suicídio científico”. (Cf. *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 42)

<sup>118</sup> Dirá uns anos depois, olhando com certeza para o seu rastro, que a Antiguidade foi descoberta em todas as suas coisas essenciais por artistas, políticos e filósofos, não por filólogos. (Cf. *NF* 1876 19[4]; também, *idem*, 19[6])

<sup>119</sup> Em 1972, Jean-Luc Nancy retomava a questão do estilo em Nietzsche, o problema das formas de expressão – entre *die Darstellung*, *die Dichtung*, *der Witz* – criarem um “grande embaraço” que faz parte integrante da leitura nietzscheana. (Cf. “La thèse de Nietzsche sur la Téléologie”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol.1, (“Intensités”), cit., p. 78-79)

<sup>120</sup> Peter Sloterdijk escreve: “Mit Nietzsche entstand eine Zukunftsphilologie, die auf unerhörte Weise den Entsprechungen von Dasein und Sprache nachspürt.” (*Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 34)

Deleuze, por seu lado, pensa que a ruptura entre Nietzsche e Wagner se deveu a este não acompanhar aquele na refundação do teatro, na criação de um teatro do futuro. Era isso, aliás, e não uma qualquer genealogia da tragédia, que ambicionava a *GT*: “*La Naissance de la Tragédie* n’est pas une réflexion sur le théâtre antique, mais la fondation pratique d’un théâtre de l’avenir, l’ouverture d’une voie dans laquelle Nietzsche croit encore possible de pousser Wagner. Et la rupture avec Wagner n’est pas affaire de théorie ; elle n’est pas non plus affaire de musique ; elle concerne le rôle respectif du texte, de l’histoire, du bruit, de la musique, de la lumière, de la chanson, de la danse et du décor dans ce théâtre dont Nietzsche rêve.” (*Différence et Répétition* (1968/2003), Paris: P.U.F., 2008, p. 17)

Nos nossos dias, não existe na opinião pública uma visão clara e coerente sobre o que é a filologia clássica. Sente-se isso tanto nos meios cultos como naqueles que praticam esta ciência. É necessário procurar a causa desta confusão na sua diversidade, falta de unidade conceptual e no aglomerado de actividades científicas múltiplas, reunidas sob o nome de ‘filologia’. É preciso ter a honestidade de reconhecer que, à maneira de uma poção mágica à base de sumo, metais e os ossos mais bizarros, a filologia socorre-se de várias ciências. Além disso, ela tem algo de artificial e imperativo sobre o plano estético e moral que entra em contradição com o seu desenvolvimento como ciência. Ela pertence tanto à história como às ciências da natureza e à estética [...] Que todas estas tendências estéticas, éticas e científicas, extremamente diferentes, se tenham reunido sob o mesmo nome por detrás de uma espécie de monarquia de fachada explica-se sobretudo pelo facto de que, na sua origem e desenvolvimento, a filologia foi sempre uma pedagogia. Os elementos formadores que mereciam ser ensinados foram escolhidos do ponto de vista pedagógico; assim, é a partir da prática de uma profissão e sob a influência da necessidade que se desenvolveu esta ciência, ou pelo menos esta tendência científica a que chamamos ‘filologia’.<sup>121</sup>

Extraordinária audácia, em tons de *Hybris* grega. Acabado de chegar à Universidade, professor de filologia clássica, Nietzsche defende que a ciência filológica não existe. Mais, se quiser obter a sagração científica, di-lo no final da conferência, tem de aliar-se ao espírito filosófico (“toda a actividade filológica deve ser enquadrada, canalizada por uma concepção filosófica do mundo que omite os casos isolados para apenas atender ao que representa uma unidade global.”)<sup>122</sup>

É justamente a vontade de fixar novas condições de investigação e o fascínio por uma Antiguidade apócrifa que guiará a escrita de três textos prévios à *GT* sobre a tragédia Ática: *Das griechische Musikdrama*, conferência proferida na Freie Akademische Gesellschaft de Basel, a 18 de Janeiro de 1870; *Sokrates und die Tragödie*, no mesmo local, a 1 de Fevereiro; e *Die dionysische Weltanschauung*, iniciado a 30 de Junho mas nunca concluído, reciclado mais tarde para a *GT*. E a primeira obra de grande fôlego: *Die Geburt der Tragödie – aus dem Geiste der Musik*, iniciada em Fevereiro de 1871 e publicada, depois da recusa de Wilhelm

---

<sup>121</sup> Friedrich Nietzsche. *Werke in drei Bänden*, III, cit., p. 157-158: “Über die klassische Philologie gibt es in unseren Tagen keine einheitliche und deutlich erkennbare öffentliche Meinung. Dies empfindet man in den Kreisen der Gebildeten überhaupt ebenso als mitten unter den Jüngern jener Wissenschaft selbst. Die Ursache liegt in dem vielspältigen Charakter derselben, in dem Mangel einer begrifflichen Einheit, in dem unorganischen Aggregatzustande verschiedenartiger wissenschaftlicher Tätigkeiten, die nur durch den Namen ‘Philologie’ zusammengebunden sind. Man muß nämlich ehrlich bekennen, daß die Philologie aus mehreren Wissenschaften gewissermaßen geborgt und wie ein Zauberkranke aus den fremdartigsten Säften, Metallen und Knochen zusammengebraut ist, ja daß sie außerdem noch ein künstlerisches und auf ästhetischem und ethischem Boden imperatives Element in sich birgt, das zu ihrem rein wissenschaftlichen Gebaren in bedenklichem Widerstreite steht [...] Daß diese durchaus verschiedenartigen wissenschaftlichen und ästhetisch-ethischen Triebe sich unter einen gemeinsamen Namen, unter eine Art von Scheinmonarchie zusammengetan haben, wird vor allem durch die Tatsache erklärt, daß die Philologie ihrem Ursprunge nach und zu allen Zeiten zugleich Pädagogik gewesen ist. Unter dem Gesichtspunkte des Pädagogischen war eine Auswahl der lehenswertesten und bildungsförderndsten Elemente geboten, und so hat sich aus einem praktischen Berufe unter dem Drucke des Bedürfnisses jene Wissenschaft oder wenigstens jene wissenschaftliche Tendenz entwickelt, die wir Philologie nennen.”

<sup>122</sup> Friedrich Nietzsche. *Werke in drei Bänden*, III, cit., p. 174: “daß alle und jede philologische Tätigkeit umschlossen und eingehegt sein soll von einer philosophischen Weltanschauung, in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampft und nur das Ganze und Einheitliche bestehen bleibt.”

Logo depois pede para não o tomarem por um estrangeiro, apelando ao trabalho conjunto para fazer renascer a filologia. Em vão. O uso filosófico que propõe estará bem patente na *GT*, e fará efectivamente dele um estrangeiro.

Engelmann de Leipzig, em Janeiro de 1872 pelo editor de Richard Wagner, E.W. Fritzsche, também de Leipzig.<sup>123</sup>

Nestas obras, a tonalidade do discurso e o aparelho crítico que as justificam, ou deviam justificar, as grandes asserções não equivalem, mesmo no grau mais baixo de uma possível escala de correspondências, à forma de *apresentação* da filologia tradicional (a uma *Darstellung* filológica). Exemplos do seu padrão discursivo:

O Grego escapava à vida pública, tão rotineira, cheia de distrações, à vida do mercado, da rua, do tribunal para entrar na solenidade da acção teatral onde tudo predisponha ao repouso, convidava ao recolhimento: ao contrário do alemão de outros tempos que tinha necessidade de distrações quando quebrava o círculo da sua vida interior e encontrava um divertimento verdadeiramente alegre no diálogo do tribunal que, por esta razão, determinou a forma e a atmosfera do seu drama.<sup>124</sup>

A consciência socrática e a sua fé optimista na relação necessária entre virtude e saber, felicidade e virtude tem como efeito, num grande número de poemas de Eurípides, abrir no final a perspectiva de uma existência muito aprazível, em geral graças a um casamento. A partir do momento em que o deus aparece sobre a sua máquina, percebemos, escondido atrás da máscara, Sócrates que procura equilibrar na balança felicidade e virtude.<sup>125</sup>

Voltando do tom de exortação à calma que preside ao pensador, só os gregos, repito-o, estão em condição de nos aprender o que pode significar, para a vida profunda de um povo, este acordar miraculoso e súbito da tragédia. É o povo dos mistérios trágicos que se bate contra os persas.<sup>126</sup>

Na tonalidade geral, linhas dedutiva e indutiva, energia metafórica; mas também no entusiasmo e dogmatização das teses, na certeza com que desenha frescos intemporais, parece querer atingir, de um só golpe, a essência da humanidade. A demonstração é aqui serva da intuição. Não se trata, pois, de utilizar os velhos critérios da *adaequatio rei et intellectus* ou do encadeamento lógico, Nietzsche pretende desconstruir a verdade platónico-kantiana, substituí-la por outras modalidades epistemológicas dentro do campo da interpretação. E, para

---

<sup>123</sup> Uma nova edição foi preparada com a ajuda de Erwin Rohde. Contém poucas alterações, compiladas numa carta de Rohde de 12 de Janeiro de 1873, alguns pormenores filológicos e sobretudo correcções gramaticais. Chegou a ser impressa pelo primeiro editor em Fevereiro de 74, mas a publicação só ocorreu em 78 por Ernst Schmeitzner – que entretanto tinha comprado os direitos a Fritzsche. A última edição autorizada por Nietzsche (1886) é a mesma de 1874, com um novo subtítulo (*Oder: Griechenthum und Pessimismus*) e um prefácio importante que analisaremos mais à frente (“Versuch einer Selbstkritik”).

<sup>124</sup> *Das griechische Musikdrama*, “Erster Vortrag”; KSA 1, 520-21: “Der Grieche flüchtete sich aus der ihm so gewohnten zerstreuten Öffentlichkeit, aus dem Leben in Markt Straße und Gerichtshalle, in die ruhig stimmende, zur Sammlung einladende Feierlichkeit der Theaterhandlung: nicht wie der alte Deutsche, der Zerstreuung begehrte, wenn er den Cirkel seines innerlichen Daseins einmal zerschnitt, und der die rechte lustige Zerstreuung in der gerichtlichen Wechselrede fand, die deshalb auch für sein Drama Form und Atmosphäre bestimmte.”

<sup>125</sup> *Sokrates und die Tragödie*, “Zweiter Vortrag”; KSA 1, 547: “Das sokratische Bewußtsein und sein optimistischer Glaube an den nothwendigen Verband von Tugend und Wissen, von Glück und Tugend hat bei einer großen Anzahl der euripideischen Stücke die Wirkung gehabt, daß am Schlusse sich die Aussicht auf eine ganz behagliche Weiterexistenz, zumeist mit einer Heirath öffnet. Sobald der Gott auf der Maschine erscheint, merken wir, daß hinter der Maske Sokrates steckt und Glück und Tugend auf seiner Wage in Gleichgewicht zu bringen sucht.”

<sup>126</sup> *GT*, §21; KSA 1, 132: “Von diesen exhortativen Tönen in die Stimmung zurückgleitend, die dem Beschaulichen geziemt, wiederhole ich, dass nur von den Griechen gelernt werden kann, was ein solches wundergleiches plötzliches Aufwachen der Tragödie für den innersten Lebensgrund eines Volkes zu bedeuten hat.”

isso, como refere Alan D. Schrift, a tensão não está entre a verdade e o perspectivismo, mas na oposição entre uma vontade de potência decadente ligada à Verdade, e uma vontade de potência forte ligada à interpretação.<sup>127</sup>

Nietzsche sempre se preocupou bastante com o estilo discursivo, por questões estéticas, claro, mas sobretudo para o adequar às suas condições fisiológicas e existenciais (miopia, doenças prolongadas e intensas, viagens frequentes...). Vemo-lo, pois, experimentar várias possibilidades: o ensaio na *GT* e nas *UB*; uma espécie de discurso evangélico em *ZA*; a descontinuidade aforística, ainda que sem fracturas irreduzíveis, em *MA*, *M*, *FW*, *JGB*, *GD*; o retorno à forma ensaísta na *GM*; o panfletário em *EH*, *Der Fall Wagner*, *Nietzsche contra Wagner* e *AC*. Nietzsche, que assegura ter feito pela língua alemã mais do que qualquer outro,<sup>128</sup> percebe desde muito cedo que a comunicação deve oscilar entre uma *Darstellung* e uma *Dichtung*, uma prosa mais explicativa e uma poesia mais intuitiva.<sup>129</sup>

E não se trata, até pelo que ficou dito, de substituir a metodologia e o conceptualismo de uma *Darstellung* especificamente filológica por outra estritamente filosófica.<sup>130</sup> Nietzsche não é um antifilólogo, a sua crítica, como o confessa a Rohde em 1868, dirige-se somente à filologia que, no seu tempo, se alegra de “capturar um verme”, mostrando uma indiferença

---

<sup>127</sup> Cf. *Nietzsche and the Question of Interpretation*, cit., p. 154. Nas p. seguintes escreve que em Nietzsche a vontade de verdade dogmática e o desejo de certeza são sintomas de decadência. Além disso, a apreensão objectiva da verdade não é vista como um mito, mas um mau mito.. Devido a isso, Nietzsche também critica a teoria kantiana do desinteresse estético.

<sup>128</sup> *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §4 ; KSA 6, 304: “Man weiss vor mir nicht, was man mit der deutschen Sprache kann, – was man überhaupt mit der Sprache kann.”

Numa carta a Erwin Rohde de 22 de Fevereiro de 1884: “ich bilde mir ein, mit diesem Z(arathustra) die deutsche Sprache zu ihrer Vollendung gebracht zu haben.” (KSB 6, 479) Hans-Georg Gadamer, noutro plano, corrobora esta opinião dizendo que “Nietzsche está com Goethe e Heinrich Heine entre os maiores estilistas da língua alemã.” (*L’antipode – Le Drame de Zarathoustra* (1987, *Zarathustras*, Tübingen), Paris: Allia, p. 9) Note-se que o próprio Nietzsche considera Goethe e Heinrich Heine os únicos bons poetas alemães. (Cf. *NF* 1884, 34[154])

<sup>129</sup> Entre os trabalhos sobre o(s) estilo(s) de Nietzsche, destacamos os de Jacques Derrida, *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, Paris: Aubier-Flammarion, 1978 (analisado no próximo cap.); de Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris: Galilée, 1972; Angèle Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, Paris: P.U.F., 1992; Maurice Blanchot, *L’Entretien Infini*, Paris: Gallimard, 1969. Richard Roos, “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”), cit., p. 283-318.

<sup>130</sup> É longo o debate sobre o cunho filosófico da obra de Nietzsche. Se o pensarmos, e.g., a partir da recepção francesa, vemos que até ao Collège de Sociologie (Georges Bataille, Pierre Klossowski e Jean Wahl, para citar os mais nietzscheanos da década de 30), os seus leitores vinham sobretudo da literatura (até Jean-Paul Sartre projectou um romance nietzscheano). Mas mesmo depois, a marca filosófica – desenhada sobretudo a partir do livro de Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Heidelberg, 1936), traduzido para francês em 1950 (Gallimard); dos *Nietzsches* de Heidegger (lições dadas na Universidade de Freiburg im Breisgau e de alguns desenvolvimentos a partir delas, entre 1936-1946, tradução francesa de Pierre Klossowski para a Gallimard em 1971; do *Nietzsche Philosophie*, de Eugen Fink (1960); de *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze (1962); dos colóquios de Royaumont em 1964 e Cerisy-la-Salle em 1972 – nunca deixou de ser questionada, embora tenha ao mesmo tempo, nalgumas correntes, subido ao altar dos consagrados.

Os livros mais importantes da recepção francesa são os de Jacques le Rider, *Nietzsche en France*, Paris: P.U.F., 1999; Pierre Boudot, *Nietzsche et l’au-delà de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Paris: Aubier-Montaigne, 1970; Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France. L’influence de Nietzsche sur la pensée française*, Paris: 1929; Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris: Seuil, 1995.

confrangedora em relação “aos verdadeiros problemas urgentes da vida”.<sup>131</sup> Na *GT*, §16, dirá que a ciência clássico-helénica (*classisch-hellenische Wissenschaft*) não conseguiu ir mais longe, sobre as questões principais, do que “deleitar-se com jogos de sombras e aspectos exteriores.”<sup>132</sup> Nietzsche manterá sempre, aliás, uma afecção muito especial pela filologia, funcionando, regra geral, como freio à especulação filosófica ou à criação poética, exercício de rigor hermenêutico enquadrando as leituras mais experimentais. Apesar disto, ou talvez por causa disto, a distância em relação à filologia académica acentua-se a partir de 1871. A espeleologia etimológica, datação, decifração, catalogação das versões, classificação e interpretação dos erros, elucidação das interpolações, estabelecimento de critérios de autenticidade... dá lugar à condição geral de saber ler, “lento” ou “ruminando”. Desenvolveremos este tema proximamente.

No seguimento do que acabámos de dizer, agora num plano mais filosófico, convoquemos uma interpretação que explica a ruptura filológica nietzscheana. Gilles Deleuze inicia *Nietzsche et la philosophie* com uma tese geral que percorrerá, explícita ou implicitamente, quase todo o livro: “O projecto mais geral de Nietzsche consiste nisto: introduzir na filosofia os conceitos de sentido e valor.”<sup>133</sup> Deleuze pretende formular uma teoria geral do sentido e do valor em Nietzsche, e a filologia nietzscheana, enquadrada nesta proposta, emerge como “filologia activa”.<sup>134</sup> Com duas linhas de desenvolvimento:

a) Tem o poder de revelar as qualidades axiológicas de quem a enuncia. Como refere Deleuze, “A linguística activa procura descobrir aquele que fala e que nomeia.” Por isso, o “nobre” usa o termo “bom”, enquanto o “escravo” usa o de “bem”. Trata-se de implicar totalmente o intérprete na interpretação. De uma ou de outra forma, toda a etimologia e

---

<sup>131</sup> Cf. 20 de Novembro; KSB 2, 344.

<sup>132</sup> KSA 1, 104: “Schattenspielen und Aeusserlichkeiten sich zu weiden gewusst habe.”

Para reforçar esta ideia recorremos a uma citação de Richard Blunck, longa mas elucidativa: “La philologie a coûté à Nietzsche, étudiant et enseignant, une grande partie de sa vie. Jusqu’en 1879, il lui est resté fidèle sur le plan professionnel. On ne saurait imaginer sans elle sa vie et sa pensée. Néanmoins, elle ne fut essentielle et nécessaire ni à l’une ni à l’autre. Ce que Nietzsche lui devait – outre sa position dans le monde et son gagne-pain – était la matière dont elle procède : la tradition littéraire de l’Antiquité. La méthode avec laquelle elle pénétrait cette matière, dès le début, ne satisfaisait pas son esprit réceptif et encore moins ses intentions créatrices. Il est vrai qu’il percevait et acceptait sans réticences l’exactitude scientifique de la réflexion et de la recherche philologique, mais plutôt comme un exercice et une discipline du sens de la vérité que comme un but final ; son imagination et sa puissance intuitive de représentation dépassaient constamment, et sans timidité, les limites que la philologie rigoureuse s’était assignées et continuait à s’assigner. Il s’approchait des problèmes philologiques, pourvu qu’il y prît feu, toujours avec les yeux de l’artiste. Certes, il apprenait très tôt à dominer le métier comme le faisaient peu de ses collègues – et il le reconnaissait –, mais partout où, dans ses travaux philologiques, il restait dans le cadre de ce métier, comme lors de la poursuite de son travail sur Théognis, il se sentait profondément insatisfait. La petite besogne philologique ne suffisait pas à son instinct créateur. (*Friedrich Nietzsche, Kindheit und Jugend*, Munich/Bâle, 1953; cit. por Heinz Wismann, “Nietzsche et la Philologie”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”), cit., p. 328)

<sup>133</sup> Cit., p. 1. O que dissermos aqui de Deleuze sobre a questão do sentido será amplamente reformulado no cap. que lhe dedicamos. Entendamos por enquanto a leitura nietzscheana do Deleuze do início de 60.

<sup>134</sup> “Nietzsche rêve d’une autre philologie, une philologie active.” (*Idem*, p. 84)

filologia nietzscheanas seguem esta regra, justificada nos §4, 5, 10 e 11 do primeiro “Ensaio” (*Abhandlung*) da *GM*. E.g.:

– O que me indicou o verdadeiro método foi a questão de saber o que significam ao certo, do ponto de vista etimológico, as expressões de ‘bom’ nas diversas línguas: concluí que reenviam todas à *mesma transformação dos conceitos*, – que em todo o lado ‘distinto’, ‘nobre’, no sentido de grau social, é o conceito fundamental de onde nascem e se desenvolvem necessariamente as ideias de ‘bom’ no sentido de ‘alma distinta’, e de ‘nobre’ no de ‘alma superior’, de ‘alma privilegiada’, desenvolvidos por necessidade.<sup>135</sup>

b) Esta nova filologia seria essencialmente afirmativa, porque, ainda com Deleuze: “Só uma ciência activa é capaz de descobrir as forças activas, mas também de reconhecer as forças reactivas enquanto tal, isto é, como forças.”<sup>136</sup> Percebe-se, só uma neo-filologia pode compreender as múltiplas camadas de significações que uma palavra vai adquirindo ao longo da sua história, e assim revelar as qualidades de quem a criou ou dela se apropriou. Deleuze sistematiza esta nova ciência sob três formas: “Uma *sintomatologia*”, interpretação de fenómenos como sintomas das forças que os produzem. Uma “*tipologia*”, porque distingue as forças activas das reactivas. Uma “*genealogia*, porque avalia a origem das forças do ponto de vista da sua nobreza ou da sua vulgaridade [*bassesse*]”.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> §4; KSA 5, 261: “– Den Fingerzeig zum rechten Wege gab mir die Frage, was eigentlich die von den verschiedenen Sprachen ausgeprägten Bezeichnungen des ‘Guten’ in etymologischer Hinsicht zu bedeuten haben: da fand ich, dass sie allesamt auf die gleiche Begriffs-Verwandlung zurückleiten, – dass überall ‘vornehm’, ‘edel’ im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich ‘gut’ im Sinne von ‘seelisch-vornehm’, ‘edel’, von ‘seelisch-hochgeartet’, ‘seelisch-privilegiert’ mit Nothwendigkeit heraus entwickelt”.

Traços de “*der Mensch des Ressentiment*” (*GM* I, §10) que o levam a preferir o bem: não é nem franco, nem ingénuo, nem honesto e sincero para com ele mesmo. A sua alma é covarde; o seu espírito ama os reparos, os desvios e as portas das traseiras. Cala-se, espera, não esquece, humilha. A ele, prudente por natureza, constituído em “raça” (*Rasse*), se opõe uma “raça aristocrática” (*vornehme Rasse*), afirmativa, audaz, formando a moral a partir de si, traça espontaneamente o valor do “bom” (*gut*) tomando-se como modelo. No § seguinte aparece a figura controversa da “*blonde Bestie*”, “habitando no fundo de todas as raças aristocráticas”, e que “vagueia desde sempre ávida de presas e de vitórias”. Em *EH*, “Warum ich so weise bin”, o §6 é dedicado às consequências patológicas do ressentimento, tanto mais perigoso quanto nascido da fraqueza, é ao fraco, mais do que a qualquer outro, que prejudica. Contra ele, para terminarmos pedagogicamente, devemos tornar-nos o nosso próprio destino, é isto que deve ditar a “grande razão” que, com certeza, não propõe um ultra-racionalismo: “Sich selbst wie ein Fatum nehmen, nicht sich ‘anders’ wollen – das ist in solchen Zuständen die grosse Vernunft selbst.” (KSA 6, 273)

<sup>136</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 85.

Digamos desde já que a leitura deleuziana de Nietzsche, principalmente *Nietzsche et la philosophie*, a partir da polarização activo/reactivo se sustenta no §11 da *GM* II, único sítio onde explicitamente se fala do homem “activo” (*aktive*) e “reactivo” (*reaktive*), apesar de no *Nachlass* da época o adjectivo *aktive* aparecer algumas vezes, e mesmo os substantivos “*Aktiven*” e “*Reaktiven*” (e.g., *NF* 1887 9[112]). Todavia, contando com esta frugalidade conceptual, não comungamos das críticas que isso levantou contra Deleuze (o infundado de uma leitura total da obra nietzscheana assente em conceitos que não a percorrem, nem sequer escoram a totalidade de uma das suas obras), a aposta de Deleuze talvez fuja à letra de Nietzsche, mas não se opõe ao seu espírito, o que diz nesse §11 pode servir de pano de fundo à sua axiologia político-antropológica. Didier Franck é dos poucos comentadores recentes que continua a linha de pensamento deleuziano (a quem, aliás, elogia pela descoberta da importância do activo/reactivo), nomeadamente em *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (1998), Paris: P.U.F., 2010, p. 188-189)

<sup>137</sup> *Ibid.*



Convoquemos agora a polémica<sup>138</sup> crítica a David Strauss da *UB I* de 1873 (*David Strauss – der Bekenner und der Schriftsteller*).<sup>139</sup> Como refere Eugen Fink em *Nietzsches Philosophie*, criar uma caricatura de David Strauss com a expressão “filisteu da cultura” (*Bildungsphilister*) é secundário em relação à crítica do espírito altivo e auto-suficiente da cultura alemã da época (depois da guerra franco-prussiana de 1870)<sup>140</sup> que tendo vencido militarmente, continuava, todavia, culturalmente dependente.<sup>141</sup> O termo *Bildungsphilister*

---

<sup>138</sup> Entendido na acepção primitiva de *polemiké* (atitude guerreira). Nietzsche vê na polémica uma forma de combater a ordem estabelecida: intelectual, social, política, moral... i.e., cultural. Ele quer desafiar o sentido e os valores institucionais, não apenas numa atitude revolucionária, mas talvez até mais como forma de desalienação individual, para a qual ainda não tem nesta época uma figuração conceptual, mas que pouco tempo depois será o de “espírito livre” (*freie Geist/Freigeist*). Ela nasce no §225 de *MA I* (embora significados semelhantes tenham sido desenvolvidos antes, e.g. em *Wir Philologen*: “Nehmen wir einmal an, es gäbe freiere und überlegenere Geister”; *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, III, cit., p. 330), onde o apresenta como “o que pensa de outra forma”, fora da sua condição e do seu tempo, figura de excepção: “Man nennt Den einen Freigeist, welcher anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet. Er ist die Ausnahme, die gebundenen Geister sind die Regel”. Na reedição de *MA I*, 1886, coloca como subtítulo “Ein Buch für freie Geister”, remetendo, todavia, a sua existência plena para o futuro, apelando a que a Europa seja capaz de produzir espíritos livres, de carne e osso e não espectros, o caso dele (retenha-se esta modéstia). Utopismo tipicamente nietzscheano.

<sup>139</sup> Nietzsche viu no livro de David Strauss, *Der alte und der neue Glaube* (1872), um “evangelho” burguês, instrumentalizando a razão, a música e a poesia para constituir uma ordem social laica fundada num diletantismo mediano. Sem audácia ou profundidade, a proposta straussiana não ia além de um bom senso cinzento que a congregação bayreuthiana, especialmente Nietzsche, se via obrigada a criticar.

A primeira *UB* não é um texto marcante no conjunto da obra nietzscheana. Recorre bastante à caricatura, o que lhe valeu, aliás, e considerando a idade avançada de Strauss (perto dos 70), fortes críticas pelo pretenso ataque *ad hominem* e animosidade em relação à Alemanha; a imprensa helvética e germânica potenciaram a recepção em geral negativa (Nietzsche refere isso em *EH*, “Die Unzeitgemässen” §2; na mesma obra, “Warum ich so Weise bin”, §7, diz que, de acordo com o seu “código guerreiro”, não atacou a pessoa, que David Strauss apenas serviu de lente de aumento para denunciar o seu livro; muito antes disto, 1874, numa carta a Gersdorff, lamenta ter tornado os últimos dias de vida de Strauss mais tristes, desejando que a morte o poupasse ao ultraje, aconteceu nessa data, sem tomar conhecimento do ataque; cf. carta de 11 de Fevereiro de 1875; KSB 5, 200). Por outro lado, marca já a sua preferência, talvez estratégica, pela cultura francesa e a intolerância pelos autores reféns dos leitores, a exemplo de David Strauss.

<sup>140</sup> Relembremos que Nietzsche, apesar de já não ter a nacionalidade alemã (desde a chegada à Universidade de Basel), iniciou a 13 de Agosto de 1870 um treino de dez dias no hospital de Erlangen, de forma a servir como enfermeiro no exército alemão. No início de Setembro, depois de uma real experiência de campo de batalha (onde conviveu inteiramente com a morte, o morrer), é hospitalizado (disenteria) nesse mesmo local, a 14 regressa a Naumburg em convalescença, não voltando a ser mobilizado. Curt Paul Janz tem um cap. interessante, e importante, sobre este tempo em *Friedrich Nietzsche Biographie I*, cit. (“Die Kriegserfahrung. 1870”, p. 364-381), nele fica claro que Nietzsche nunca teve tendências belicistas; e o seu aparente nacionalismo funda-se sobretudo numa questão ética: Nietzsche vai combater mais por simpatia profunda pelos soldados vulgares que arriscam a vida, do que embebido num patriotismo básico. Sobre o seu antimilitarismo, aquém de uma dicotomia pacifismo/belicismo, ver o §104 da *FW*. Aí expõe todo o seu desprezo pela cultura militar que na época dominava a Alemanha, a tal ponto que o alemão se tinha transformado numa língua militar. É também relevante o *NF* de Dezembro de 1888, 25[1], onde diz que traz a guerra, mas nunca entre povos, já que nem sequer palavras adequadas tem para o nojo que lhe provoca toda a política de dinastias e príncipes. A sua guerra, aliás, será para abolir os “azares absurdos” que são o povo, a classe, a raça, a profissão, a educação... Mais próximo da experiência vital, no *NF* 1872-73, 19[200], expressa a sua repugnância pela civilização alemã, na altura alienada nas fanfarras do triunfo militar.

<sup>141</sup> De Fink, cf. *Nietzsches Philosophie*, cit., p. 36-37. A ideia de uma espécie de vitória de Pirro está expressa logo no início do §1 *UB I*, visto que as grandes vitórias são muito perigosas, a natureza humana acomoda-se melhor às derrotas. Por outro lado, circulava a tese falsa de que a vitória tinha também sido da cultura alemã (“deutsche Kultur”). Perigosa ilusão, não por sê-lo, diz Nietzsche, mas porque transformava a vitória em derrota, substituindo o espírito alemão pelo império alemão (in *die Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des ‘deutschen Reiches’*.” (KSA I, 159-160)

distingue dois tipos de cultura<sup>142</sup>: uma, simultaneamente produto e produtora de civilização, formadora de uma *Weltanschauung*, como a francesa; outra, falsa cultura, consequência do inebriamento popular pelas vitórias militares ocasionais, não deixando outro lastro senão o bélico, o caso da alemã. Sem um suporte civilizacional e, deste modo, alimentando-se do exterior (neste caso, ironicamente da francesa), é uma cultura da imitação e entusiasmo pícaro.<sup>143</sup>

Ora, apliquemos aqui o conceito de “filologia activa” referido há pouco: a palavra “cultura” na boca de David Strauss, ou dos alemães (David Strauss é uma amostra do seu tempo), revela *somente* o tipo de homem que a profere, as forças que o constituem, as avaliações que sustenta. E, ao longo da obra nietzscheana, o mesmo, *mutatis mutandis*, sucederá com Schopenhauer (os dois, mestre e niilista), Richard Wagner (igualmente dúplice), Platão, Sócrates, Kant... O exercício filológico nietzscheano procura o sentido e o valor do locutor (que representa, repitamo-lo, sempre um tipo: Sócrates/homem teórico, Wagner/decadente, Schopenhauer/niilista, Kant/falso crítico...) pelas palavras que usa, a forma como se apropriou delas.

Mas esta nova filologia instaura também a possibilidade, e a necessidade, de questionar a sua própria discursividade: *Darstellung* ou *Dichtung*? Um “discurso de razão” ou um “discurso de imaginação”? Uma carta a Rohde de 9 de Dezembro de 1868 esclarece-nos:

[...] acabo por acreditar que para fazer avançar trabalhos deste género, uma certa astúcia filológica, uma comparação por saltos sucessivos entre realidades secretamente análogas e a aptidão para colocar questões paradoxais são bem mais úteis que o rigor metodológico, o qual só se impõe onde o trabalho do espírito está no essencial terminado.<sup>144</sup>

Estamos nos antípodas do positivismo da segunda metade do século XIX (a que o próprio Nietzsche aderirá em parte pouco depois). Já foi dito que, à semelhança dos seus pares, embora noutros termos, Nietzsche usou a Antiguidade para investigar e confrontar a sua época. Distingue-se da filologia tradicional, logo em 1868/70, porque desvaloriza certos fios

---

<sup>142</sup> Nietzsche usa muitas vezes indiferentemente *Kultur* e *Zivilisation*, mas prefere a primeira, que de acordo com o contexto pode significar “formação intelectual, conhecimentos...”, ou, no sentido mais forte (sinónimo da “civilisation” francesa), conjunto das actividades humanas que formam uma *Weltanschauung* comum. Sobre este assunto ver Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris: P.U.F., 1995, p. 28-29 e *passim*.

<sup>143</sup> Para Nietzsche, só invertendo o domínio cultural entre a França e a Alemanha haveria realmente uma vitória: “Hätten wir wirklich aufgehört, sie nachzuahmen, so würden wir damit noch nicht über sie gesiegt, sondern uns nur von ihnen befreit haben: erst dann, wenn wir ihnen eine originale deutsche Kultur aufgezwungen hätten, dürfte auch von einem Triumphe der deutschen Kultur die Rede sein. Inzwischen beachten wir, dass wir von Paris nach wie vor in allen Angelegenheiten der Form abhängen – und abhängen müssen: denn bis jetzt giebt es keine deutsche originale Kultur.” (*UB I*, §1; KSA 1, 163-64)

<sup>144</sup> KSB 2, p. 350: “daß bei solchen Arbeiten viel mehr ein gewisser philologischer Witz, eine sprunghafte Vergleichung Versteckter Analogien und die Fähigkeit, paradoxe Fragen zu thun vorwärts hilft, als die strenge Methodik, die überall erst am Platze ist, wo die geistige Hauptarbeit bereits abgethan ist.”

metodológicos (sobretudo na *GT* e escritos preparatórios<sup>145</sup>) e imprime um tom filosófico no que escreve,<sup>146</sup> desenhando alguns veios metafísicos. A metafísica da arte (*Metaphysik der Kunst*)<sup>147</sup> é um exemplo desta tendência, mas também, até um certo ponto, as figuras do apolíneo e do dionisíaco.<sup>148</sup>

O Nietzsche filólogo clássico oscila entre a vontade de rigor metodológico que o leva a iniciar no Verão de 1871 a *Encyclopädie der Klassischen Philologie und Einleitung in das Studium derselben*,<sup>149</sup> e a necessidade de uma outra *Darstellung* filológica, capaz de incorporar a filosofia, como foi o caso da *GT*, mas mesmo naquele manual estava já a condição de reflectir criticamente sobre a filologia clássica.<sup>150</sup> Se nos deslocarmos provisoriamente para a sua auto-recepção, em *GD* (“Was ich den Alten verdanke”) e *EH*

---

<sup>145</sup> Os referidos anteriormente *Das griechische Musikdrama, Sokrates und die Tragödie* e *Die dionysische Weltanschauung*.

<sup>146</sup> Com ressonâncias de Arthur Schopenhauer, Albert Lange, Eduard von Hartmann e Ludwig Feuerbach. Em relação ao primeiro, são inúmeras as referências que Nietzsche lhe dedica quer no registo epistolar, quer nas obras públicas e publicadas, nomeadamente a *Die Welt als Wille und Vorstellung* e *Parerga und Paralipomena*. Dele retém o princípio metafísico da “vontade” e o consolo estético. O segundo, de quem leu, já o dissemos, *Die Geschichte des Materialismus* (1865/1873), descobre-o em 1868 e influenciará, entre outras coisas, os seus combates contra a “*Ding an sich*”. O terceiro publicou *Philosophie des Unbewusstseins* em 1869, e influenciou a visão nietzscheana da psicologia humana (prevalência do inconsciente sobre o consciente, como escreve num *NF* de 1881, 11[316]: “Unbewußt ist die große Hauptthätigkeit” (KSA 9, 563); e antes disso justificou as suas críticas ao historicismo oitocentista. Para ele, o decorrer histórico não resulta de uma omnisciência *à la* Hegel que lhe desse um sentido necessário e absoluto (teologia especulativa). Por isso, contra o excesso de cultura história do seu tempo, Nietzsche recomenda a paródia hartmanniana de toda a história universal: “Denn welche Medizin wäre heilsamer gegen das Uebermaass historischer Bildung als Hartmanns Parodie aller Welthistorie?” (Cf. todo o §9 da *UB II*, “*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*”)

Mais tarde, construirá parte do seu saber filosófico lendo a *Geschichte der neueren Philosophie* de Kuno Fischer (6 volumes, Stuttgart-Mannheim-Heidelberg, 1854-77).

Nietzsche termina a lição inaugural em Basel sobre Homero, dizendo que as particularidades filológicas devem ser enquadradas pela visão global da filosofia (cf. *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, III, cit., p. 175); patente também na carta de 21 de Dezembro de 1871 ao amigo Rhode, aconselhando-o a cuidar em segredo dos universais que consiga formular: “Alles, was Du Allgemeines zu sagen hast, übergieb nur nicht den verfluchten philologischen Zeitschriften”. (KSB 3, 257)

Alan D. Schrift vê também no trabalho sobre Homero a importante decisão de Nietzsche desvalorizar o culto do autor, próprio ao meio académico. Homero é simplesmente um dispositivo estético, e nos casos em que o autor é reconhecível, um bom livro vale mais do que a personalidade/biografia do seu autor. (Cf. *Nietzsche And The Question of Interpretation*, cit., p. 185)

<sup>147</sup> É mais conhecido o conceito de “metafísica de artista” (*Artisten-Metaphysik*), mas este apenas surge na “*Versuch einer Selbstkritik*” da edição de 1886 da *GT*. Nas de 1872/74 também escreve, terceira variação, “metafísica estética” (*Aesthetischen Metaphysik*).

<sup>148</sup> Poucos anos depois, na primeira parte de *MA I* (“Von den ersten und letzten Dingen”), abjurará desta tendência metafísica, no §17 dirá mesmo que se o “jovem aprecia explicações metafísicas” (*Der junge Mensch schätzt metaphysische Erklärungen*), mais tarde desconfia delas.

<sup>149</sup> KGW II, 3, p. 341-437. Nietzsche seguiu Friedrich August Wolf, uma referência filológica que em 1785 escreveu a *Encyclopädie der Philologie* (publicado em Leipzig, 1831). Nietzsche levantou na biblioteca universitária de Basel a 19 de Fevereiro de 1875 o seu livro *Kleine Schriften in Lateinischer und deutscher Sprache*, 1869.

<sup>150</sup> James Porter, em *Nietzsche and the Philology of the Future*, cit., cujo cap. IV (“Inversions of the Classical Ideal: The ‘Encyclopedia of Classical Philology’ (1871)”) é inteiramente dedicado a este estudo de Nietzsche, escreve: “In the guise of a professional primer for aspiring classicists, the lectures explore the relation of the classical discipline to the contemporary situation of classicism in German letters and philosophy at large.” (p. 167) Mas a estrutura seguia o habitual: “history and methodology of philology, hermeneutics (the science of interpretation), textual, literary, and source criticism, grammar and language, and thumbnail portraits and histories of the different subdisciplines (religion, fine arts, philosophy, science, and so on).” (p. 169)

(“Die Geburt der Tragödie”), vemos destacadas as suas experiências filosóficas da juventude.<sup>151</sup> A *GT*, descoberta filológico/filosófica do trágico dionisiaco, “foi a minha primeira transmutação de todos os valores.”<sup>152</sup> Mas é nos §3-4 do capítulo “Menschliches, Allzumenschliches” de *EH*, que mais inequivocamente relata o seu afastamento da filologia tradicional: “De repente, tornou-se-me evidente de uma maneira terrível quanto tempo já havia sido desperdiçado – quão inutilmente, quão arbitrariamente toda a minha existência de filólogo se destacava da minha missão.”<sup>153</sup> Chama-lhe ainda “tralha erudita” e descreve o processo de investigação como um “rastejar com minuciosidade”, meio cego, entre as métricas antigas. No §4, bendiz a cegueira que o livrou dos livros e da filologia, um dos maiores bens que se concedeu a si mesmo.

O que disse nesta *autobiografia* deve complementar-se com o que escreveu mais de dez anos antes quando esboçou uma espécie de ponto de ordem filológico em *Wir Philologen* (1875). Sem nunca optar claramente pela filosofia ou pela filologia, assegurava que só depois de se ter vivido e reflectido muito se conhecem os gregos.<sup>154</sup> Ora, a filologia era demasiado jovem e demasiado velha.<sup>155</sup> A facção mais antiquada estava em declínio, mas as novas linhas de acesso à Antiguidade abertas por Goethe, Schopenhauer e Wagner esboçavam apenas possibilidades.<sup>156</sup> Nos textos sobre filologia de 1875 (*Wir Philologen* e *NF* correspondentes), acentua as críticas à velha corporação de filólogos clássicos, afirmando que 99% deles não

---

<sup>151</sup> Por exemplo: *GD*, “Was ich den Alten verdanke” §1, intitula-se émulo de Salústio e Horácio. No §2, os gregos são imperscrutáveis, Platão é um ilusionista (em 1880 diz que se ele regressasse seria, em vez de filósofo, um louco religioso, 6[247]), ao contrário de Tucídides, sensato realista. §4-5, vangloria-se da descoberta, filosófica, do dionisiaco. §5, isto permitiu-lhe compreender, além de Aristóteles e Schopenhauer, o verdadeiro sentimento trágico, não um processo de purificação mas um *amor fati*.

<sup>152</sup> KSA 6, 160: “war meine erste Umwerthung aller Werthe”.

Cf. também os dois primeiros § do cap. sobre a *GT* em *EH*.

Para “*Umverthung*” usam-se os termos “transmutação” e “inversão”, ambas as hipóteses fazem justiça ao pensamento de Nietzsche. As traduções portuguesas preferem o de “transmutação”, nós, porque Nietzsche quer inverter mas sobretudo inventar novos valores, também seguiremos essa opção.

Recordamos que a “transmutação dos valores” (originária do *NF* de 1884, 26[259]) fará parte, como subtítulo, de quase todos os planos para um livro sobre a vontade de potência, inúmeras vezes expresso nos *NF* de 1887/88. A partir de Setembro de 1888, depois do derradeiro esboço para um livro chamado *Vontade de Potência*, a expressão aparece algumas vezes no papel de título (tema desenvolvido mais à frente). Por último, refira-se que este termo está perto e longe da “transubstanciação” eucarística, perto no processo profundo de alteração ontológica, longe, porém, no assento teológico que a cristã tem e que a nietzscheana recusa.

<sup>153</sup> §3; KSA 6, 324-325: “ich sah ein, dass es die höchste Zeit war, mich auf mich zurückzubewenden. Mit Einem Male war mir auf eine schreckliche Weise klar, wie viel Zeit bereits verschwendet sei, – wie nutzlos, wie willkürlich sich meine ganze Philologen-Existenz an meiner Aufgabe ausnehme.”

<sup>154</sup> “Ich meine: erst *spät* beginnt es zu dämmern, was wir an den Griechen haben können: erst wenn wir viel erlebt, viel durchdacht haben.” (*Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, III, cit., 1954-56, p. 330). Esta ideia reforça a veracidade das afirmações de 1888 que acabámos de reproduzir.

<sup>155</sup> “Man glaubt, es sei zu Ende mit der Philologie – und ich glaube, sie hat noch nicht angefangen.” (*Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, III, cit., p. 330)

<sup>156</sup> Cf. *idem*, III p. 330; e também *NF* 1875, 3[70]. Outro filólogo modelo da nova geração era o italiano Giacomo Leopardi, também com trabalhos poéticos e filosóficos. O *NF* 1875, 2[23], apresenta-o, contra os alemães, como o ideal de um filólogo moderno. Ver ainda *NF* 1875, 3[71]. Mais tarde, *NF* 1888, 14[222], põe-lo à ao lado dos decadentes: Schopenhauer, Baudelaire, Dostóievski, os Goncourt e Wagner.

deviam sê-lo.<sup>157</sup> Mas, ao lado daquela massa de “incompetentes”, havia jovens dotados para a ciência filológica; desviados dela, porém, pela “imagem deplorável” que os filólogos sem vocação lhe conferiam.<sup>158</sup> Por isso, propõe-se mostrar em que diferem os novos dos velhos filólogos, criando um dissenso geracional e metodológico.<sup>159</sup> Em termos de princípios, o novo filólogo deve estudar a Antiguidade (*das Altertum*), o presente (*die Gegenwart*) e a si mesmo (*sich selbst*).<sup>160</sup> Tornando a filologia uma antropologia analítica capaz de compreender a humanidade ao longo do friso histórico.

Assim, treinado na *Altertumswissenschaft*, mas precocemente desiludido com o seu *modus operandi*; perspectivando a importância da filosofia para o estudo da Antiguidade, querendo mesmo tornar-se professor de filosofia,<sup>161</sup> Nietzsche exerce os seus primeiros anos de professor universitário hesitando em relação à linha intelectual a seguir.<sup>162</sup> Esta indefinição epistemológica e existencial projecta a sua posterior vida de viandante.

Articulemos o Nietzsche filólogo, intempestivo e crítico, já fascinado e praticante neófito da especulação filosófica,<sup>163</sup> com o que queremos estudar nesta Tese sobre a hermenêutica do sentido. O que expusemos *supra* admite perfeitamente a posição de Jean-Luc Nancy quando diz que desde 1868, do seu trabalho sobre Demócrito, Nietzsche percebe que a

---

<sup>157</sup> Cf. *Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden*, III, cit., p. 326, 328; e NF 1875, 3[26].

<sup>158</sup> Cf. *idem*, p. 327; espécie de deontologia de classe.

<sup>159</sup> “Mein Ziel ist: volle Feindschaft zwischen unserer jetzigen ‘Kultur’ und dem Altertume zu erzeugen. Wer der ersten dienen will, muß das letztere *hassen*.” (*Idem*, III, p. 329).

<sup>160</sup> Cf. *idem*, III, p. 322. Sobre a vontade de interpretar o seu tempo, Peter Sloterdijk diz que Nietzsche foi a caixa de ressonância da sua época. (Cf. *O Sol e a Morte – Diálogos com Hans-Jürgen Heinrichs*, cit., p. 239) Também Richard Roos assegura, quase exageradamente que os textos de Nietzsche “reenviam constantemente para a sua época”, por mais que ele se quisesse intempestivo ou póstumo. (Cf. “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”), Paris: U.G.E., 1973, p. 310-312) Na mesma linha, Yannis Constantinidès conclui que Nietzsche é um pensador totalmente imerso no séc. XIX, mas capaz de pegar no horizonte de inteligibilidade do seu tempo e dar-lhe um cunho próprio (Cf. “Nietzsche et l’avalissement de l’homme”, *Noesis* 10 (2006). Consultado a 25 de Agosto de 2012 em <http://noesis.revues.org/index482.html>, §14)

<sup>161</sup> Em Janeiro de 1871 enviou uma carta ao Conselheiro Vischer da Universidade de Basel para oficializar a sua candidatura ao posto de professor de filosofia deixado vago por Gustav Teichmüller. Havia dois professores de filosofia em Basel, Karl Steffensen ocupava uma cátedra oficial, Teichmüller uma outra financiada por instâncias extra-universitárias, principalmente o *Freiwilligen Akademischen Gesellschaft*. Na carta referia sentir-se naturalmente inclinado a meditar filosoficamente, ao mesmo tempo que afirmava não ter saúde para responder aos múltiplos afazeres de professor de filologia (aulas na Universidade e no *Pädagogium*). Assegurava também ser um filósofo autodidacta e que o amigo Erwin Rohde o podia substituir na filologia (ter Rohde ao seu lado era a segunda virtualidade desta mudança). O pedido não foi aceite e, segundo Curt Paul Janz, isso afectou-o muito, marcando uma viragem importante na sua vida. (Cf. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche Biographie I*, cit., p. 398 e ss.)

<sup>162</sup> Apesar disto, concordamos com Paul Janz quando destaca o fascínio de Nietzsche pela Antiguidade, o seu profissionalismo enquanto professor de *Klassische Philologie*, o entusiasmo em ver na música de Wagner um novo acesso à Grécia arcaica, uma fidelidade incondicional às culturas clássicas até 1879. (Cf. *idem*, p. 173-174)

<sup>163</sup> Discordamos de Heinz Wismann quando diz que em Nietzsche se opõem irredutivelmente a filologia e a filosofia, num diferendo inesgotável entre a acção filosófica e a acção filológica. (Cf. “Nietzsche et la Philologie”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”), cit., p. 329) Para nós, já o expusemos, Nietzsche faz, no geral, conviver filosofia e filologia.

“helenidade não é para ser encontrada, como um solo primordial, mas produzida”.<sup>164</sup> Não totalmente nem arbitrariamente, mas a preferência pelas recepções mais filosóficas de Schopenhauer ou Wagner (juntando quase sempre mitologia grega com primitivismo teutónico), as críticas repetidas à filologia clássica, ou melhor, à corporação dos filólogos clássicos, revelam um cepticismo sobre a recuperação intacta, ou relativamente intacta, dos acontecimentos primordiais da civilização europeia. Por outro lado, as “intensidades trágicas” que procurou na Grécia serviam para desenvolver a sua crítica do presente. Se é verdade, como vimos e veremos, que a ideia de uma filologia enquanto exercício rigoroso de leitura se manterá ao longo da sua vida, duvida da possibilidade de fazer emergir os sentidos exactos da Antiguidade (“todos idealizaram o passado”). Deste modo, fez-se um filólogo *unzeitgemäß*, distanciando-se de qualquer hermenêutica do sentido. Ceticismo que foi evoluindo da crítica à *Aufklärung* grega, *logos* socrático-platónico e aristotélico, opondo-lhes a exuberância e vitalidade dionisiacas, até à descrença em sentidos universais. Prefere uma filologia que recicle o passado a venerar exumações pretensamente objectivas, como as defendidas pela *Altertumswissenschaft*.<sup>165</sup> Nietzsche antagonizou-se com os filólogos-catalogadores (que filtravam através do humanismo Moderno a ebulição trágico/mítica fortemente agónica da Antiguidade) e seguirá os filólogos mais cépticos. Di-lo no §209 de *JGB*, realçando a articulação entre um cepticismo forte para uma nova Europa e o “carácter viril, invencível, duro e teimoso dos grandes filólogos e críticos da história alemã”<sup>166</sup>. Compreende-se, pois, que um discípulo de Wilamowitz, Karl Reinhardt, diga em 1941 que “A história da filologia não tem lugar para Nietzsche”.<sup>167</sup>

Por outro lado, o seu pensamento em torno da filologia – críticas, importância, metodologias e modelos – decorre do princípio de que cada texto inspira a integração e a desintegração, a unificação e a dispersão. Quando o primeiro se torna dominante, desenvolve-se uma teleologia, com sentidos e finalidades pré-estabelecidas, onde mesmo as forças centrífugas concorrem para o fim unitário projectado. Aproximamo-nos, pois, de uma hermenêutica do sentido, com os seus exercícios de decifração e elucidação o mais completos

---

<sup>164</sup> “La thèse de Nietzsche sur la Téléologie”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol.1 (“Intensités”), cit., p. 64.

<sup>165</sup> Anos mais tarde, defenderá que os grandes autores incorporam o passado na actualidade, nomeadamente pelas traduções, e.g., §83 da *FW*. Alan D. Schrift, comenta este § escrevendo: “Translation is here described as a form of conquest, as adding allusions to the present, as striking out the author’s name and replacing it with one’s own.” (*Nietzsche And The Question of Interpretation*, cit., p.179)

<sup>166</sup> KSA 5, 141: “unbezwänglich starken und zähen Manns-Charakter der grossen deutschen Philologen und Geschichts-Kritiker”.

Este § de *JGB* é especialmente germanófilo. Longe, no entanto, de ser uma peça nacionalista. É um caso relativamente isolado que, aliás, procura sobretudo criticar a presença do “romantismo na música e na filosofia” alemãs.

<sup>167</sup> Cit. por James Porter, *Nietzsche and the Philology of the future*, cit., p. 16. Porter julga que em vez destas acusações sumárias, a filologia devia ter aproveitado a iconoclastia nietzscheana para desenvolver uma reflexão crítica sobre si mesma.

possível para encontrar *a* verdade do texto. Afastamo-nos das hermenêuticas que pensam os textos originais como pontos de partida para elaborar ideias que em parte não lhe pertencem. Quando domina a dispersão, mais apropriada à crítica nietzscheana, os textos contribuem com alguns sentidos ao mesmo tempo que outros, mais ou menos inesperados, surgem do trabalho de interpretação. Contributo das forças activas ou reactivas do hermeneuta. Neste caso, “ler bem” não decalca os sentidos exactos do texto, não o compreende na sua verdade definitiva, faz antes eclodir as forças afirmativas que ele encerra, compondo sentidos que vão agir no presente, em cada presente de cada leitura. E.g., a *GT* lida por Wilamowitz só revelou o que tinha de paródico e caricatural, porque o leitor Wilamowitz não foi capaz de retirar dela as forças activas. Por outro lado, um “leitor dionisiaco” do final do séc. XIX fará viver a *GT* de maneira diferente do de um da segunda metade do séc. XX. Desta forma, não se pode inscrever Nietzsche numa hermenêutica do sentido que acredita na intenção fixa, definitiva dos textos que um leitor repositor se proporia recuperar, demarcando-se nesse processo, em jeito darwinista, as leituras correctas das incorrectas.

## 2- Nietzsche e a filosofia

A recepção filosófica da obra de Nietzsche foi bastante tardia em França.<sup>168</sup> Iniciou-se verdadeiramente apenas na década de 60, com um desenlace feliz no colóquio de Cerisy-la-Salle de 1972, que, em vez de fechá-lo num *corpus* que a partir daí privilegiasse abordagens mais analíticas, amplificou o carácter operativo e subversivo do seu pensamento, i.e., curto-circuitou a tendência para uma espécie de conservadorismo conceptual que enquadrasse em significações definitivas as suas principais ideias.<sup>169</sup> Sintomático desta reabertura filosófica de Nietzsche é a tipologia dos conferencistas: houve, é verdade, alguns empenhados na sua sistematização (Eugen Fink e Karl Löwith, principalmente), mas a maioria apostou em novas interpretações e no seu uso político-revolucionário (Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Pierre Klossowski, Jean-François Lyotard, Jean-Michel Rey, Jean-Noël Vuarnet). Talvez assim se compreenda a ausência de Jean Granier que, em 1966, tinha publicado o extenso *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. É interessante, e até certo ponto paradoxal, verificar que neste processo foi o *sistemático* livro de Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, 1962, publicado na mais académica das editoras (Presses Universitaires de France), que abriu, embora em tom polémico, as portas da Universidade ao pensamento nietzscheano. É verdade que, enquanto livro de combate, ele se distingue das tradicionais monografias do mundo filosófico, prefere martelar certas teses a ficar *preso* numa fidelidade filológica ou coerência

---

<sup>168</sup> Como no resto do mundo, aliás. Fora as tentativas esparsas de Georg Brandes, Alfred Bäumler, Karl Jaspers (*Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1936; sobretudo lido pelos franceses, depois da sua tradução em 1950 na Gallimard), o *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des gleichen* de Karl Löwith, 1958; *Nietzsches Philosophie* de Eugen Fink, 1960; os *Nietzsches* de Heidegger, 1961 (trad. fra. de Pierre Klossowski, Gallimard, 1971); de Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, 1965; juntamente com o enorme trabalho de tradução e divulgação de Nietzsche em língua inglesa por Walter Kaufmann.

<sup>169</sup> Difícil de realizar, Nietzsche quer analisar o subsolo dos nossos comportamentos, invadindo o individual à procura de pulsões originárias e apostando numa genealogia dos discursos. Concordamos em grande parte com a descrição de João Constâncio: “A filosofia de Nietzsche é uma fisio-psicologia na medida em que procura interpretar sentimentos, volições, paixões, desejos, pensamentos, obras e acções humanas como signos e sintomas dos instintos, das pulsões e dos afectos que se exprimem de todas essas formas. E a filosofia de Nietzsche é uma genealogia na medida em que investiga a *história* do espírito humano como signo e sintoma dos desenvolvimentos subterrâneos daqueles instintos, daquelas pulsões e daqueles afectos.” (*Arte e Niilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit. p. 328-29)



hermenêutica, tudo isto envolto no extraordinário virtuosismo interpretativo de Deleuze. No geral, trata-se de uma complexa argumentação contra a dialéctica hegeliana<sup>170</sup>, de forma a que os conceitos de “afirmação” e “diferença” abandonem o modelo dialéctico da identidade especulativa dos opostos. Para isso, Deleuze usou Nietzsche, amplificou alguns dos seus escritos, omitiu outros, para, na conclusão de *Nietzsche et la philosophie*, poder dizer: “Não há compromisso possível entre Hegel e Nietzsche. A filosofia de Nietzsche tem um grande alcance polémico; forma uma antidialéctica absoluta, propondo-se denunciar todas as mistificações que encontram na dialéctica um refúgio último.”<sup>171</sup> Mas esta vontade filosófica de substituir Hegel por Nietzsche, apostando numa oposição nem sempre sustentável nos escritos nietzscheanos, não anula o carácter *sistemático* do livro que procura superar o défice do hegelianismo pela discussão, com Nietzsche, dos problemas do sentido (natureza das forças que se apropriam dos fenómenos, afirmativas ou negativas), da essência (elementos activos ou reactivos de onde derivam as forças) e da mudança (pensar a transmutação em vez do vaivém entre elementos abstractos, como no caso do “senhor”/“escravo”); à parte disso, a vontade de potência conduz uma crítica da hipóstase do negativo, implicando que “*sendo uma potência autónoma ou [...] uma qualidade primeira*: o negativo é totalmente expulso da constelação do ser”.<sup>172</sup> Por outro lado, pondo em perspectiva genealógica a “dialéctica do senhor e do escravo”, e percebendo que é sempre o *escravo* que irrompe sob a imagem do *senhor*, recupera a especulação nietzscheana da “moral de escravo”, visto que não há uma relação real entre aqueles dois campos, mas é a construção interpretativa, baseada num maniqueísmo conceptual e moral que, quase *a priori*, inverterá o sentido originário deles. Assim, a dialéctica não passaria da prevalência do ponto de vista do escravo: “A dialéctica como ideologia do ressentimento.”<sup>173</sup> Entre pontos de vista, ficamos com a produção pluralista de sentidos a partir da interpretação trágica da vida. Apostamos na relevância do jogo pulsional das forças activas e reactivas. Elegemos para continuidade da filosofia moderna a sua crítica abrangente. Destacamos o poder explicativo de uma genealogia da moral que demonstra a contaminação da lei moral pelo ressentimento e o ideal ascético como forma invertida de salvação existencial. Acreditamos num niilismo *redimido* pelo sobre-homem, eterno retorno e *amor fati*.

---

<sup>170</sup> Cujo sentido para os leitores franceses foi estabelecido principalmente pela recepção de Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947), e de Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris: Rieder, 1929)

<sup>171</sup> Cit., p. 223. Esse “uso de Nietzsche” neste livro, embora sem desvirtuar grosseiramente o seu pensamento, pode ser argumentado com o facto, algo estranho, de no *Nietzsche* de 1965 (também na P.U.F.) não haver rastros de Hegel. Além disso, há em Nietzsche claros elogios a Hegel, conhecidos, com certeza, de Deleuze, nomeadamente o do §357 da *FW* (trouxe para a ciência o conceito decisivo de evolução sem darwinismo) ou o §244 de *JGB*, onde refere que Hegel pôs em sistema a alma alemã.

<sup>172</sup> *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 205.

<sup>173</sup> *Idem*, p. 139.

Ora, esta tentativa de quase-sistematização é estranha a Nietzsche. A leitura da sua obra mostra uma dispersão incontrolável de conceitos e ideias. É por isso que Jean Wahl, o acadêmico (na Sorbonne desde 1945) que fez a ponte entre o Collège de sociologie (onde existia uma certa idolatria ao pretenso irracionalismo nietzscheano, sobretudo com Bataille, Klossowski e Rogers Calois)<sup>174</sup> e a filosofia universitária, disse, na carta-prefácio à edição em francês do livro sobre Nietzsche de Karl Jaspers, que nele não nos podemos concentrar num único pensamento e que na sua obra não há ordem sistemática, nem proposições, estruturas fixas. Lê-lo é ser levado por um turbilhão, avançando numa dialética infinita, uma ontologia do movimento.<sup>175</sup> Também na intervenção que fez no colóquio de Royaumont (1964): “Creio que é contraditório pensar o eterno retorno, creio que as contradições são necessárias a Nietzsche. Neste caso não estou de acordo com Henri Birault. Creio que o homem supremo, para não dizer o Sobre-homem, é aquele que pensa as contradições.”<sup>176</sup> Por isso, pertenceu a Deleuze a responsabilidade mais consequente da introdução de Nietzsche na academia francesa, e talvez, visto de um certo ângulo, o tenha feito contra o próprio Nietzsche (haverá um “próprio Nietzsche”? ). Na verdade, o espírito acadêmico do “rigor lógico”, da “coerência”, dos “fundamentos identitários”, da “explicação”, da “demonstração”, da “história cumulativa de conceitos e filosofemas”... nunca atraiu muito Nietzsche, sempre privilegiou, pelo contrário, as hesitações demonstrativas, as cintilações intuitivas e a intensidade pragmática na edificação do seu campo especulativo. Mas enfim, a nossa convicção hermenêutica é a de que os textos também são construídos pela recepção, sobretudo quando, como neste caso, são tão abertos à interpretação. Deste modo, Deleuze começou por compor um pouco do filósofo Nietzsche, trabalho que depois abandonou (quando passou, como veremos, de uma espécie de História de filosofia para o desenvolvimento da sua própria constelação conceptual), consentindo que nietzscheanos inveterados suspeitassem da sua fidelidade ao “mestre”.

---

<sup>174</sup> O Collège foi um colectivo constituído por iniciativa de Georges Bataille em 1937 (terminou em 39), pretendia ser uma comunidade de estudo e propagação das ciências sociais. Georges Bataille, Roger Caloi e Pierre Klossowski foram os elementos mais destacados.

<sup>175</sup> “Ainsi jamais avec Nietzsche nous ne pouvons nous arrêter à une seule pensée ; il n’y a pas ici d’ordre systématique, il n’y a rien de stable ; à le lire nous devenons les participants d’un processus sans fin, nous sommes entraînés dans un tourbillon ; sans cesse devant nous des espaces nouveaux s’ouvrent, espaces libres pour notre imagination, pour notre sens du futur et du possible. Toutes les vérités tendent à se dissoudre. Nietzsche est un être problématique ; il ne nous laisse pas de repos, il nous tourmente ; il nous fait avancer dans une dialectique infinie, dans une ambiguïté qui sans cesse s’approfondit. Mais néanmoins ces contradictions dont nous avons parlé et cette recherche même des opposés s’apaisent parfois. Le mouvement qui est partout et nulle part et qui est expression de la vérité, de l’être.” (Jean Wahl, “Lettre-Préface de Jean Wahl”, in *Karl Jaspers, Nietzsche. Introduction à sa philosophie* (1950/1978), Paris: Gallimard, 2000, p. VI) Mazzino Montinari, a partir do seu conhecimento profundo da obra nietzscheana, diz que depois de *MA* e *M* é impossível sistematizar o seu pensamento, a sua principal característica passa a ser a de escrever “obras abertas”, “de tendre davantage à la libération de l’esprit qu’à sa catéchisation.” (Mazzino Montinari, *Friedrich Nietzsche*, cit., p. 88)

<sup>176</sup> *Cahiers de Royaumont. Nietzsche* (1967), Paris: Minuit, 2000, p. 85.

## 2.a- Releitura filosófica da GT

O dionisíaco da GT é um princípio metafísico que, à semelhança da “vontade” schopenhaueriana, preside à existência do Mundo, declinado fenomenicamente pela acção do seu par apolíneo, a “representação” em Schopenhauer.<sup>177</sup> Se por um lado, Nietzsche está bem dentro do espírito kantiano e neokantiano do dualismo coisa-em-si/fenómeno,<sup>178</sup> por outro, deixa-se entusiasticamente influenciar por Schopenhauer e Wagner, conduzindo a sua ontologia para um esteticismo justificado numa metafísica da música.<sup>179</sup> O início da GT (qual prelúdio wagneriano) traça numa boa sinopse o seu estilo e conteúdo:

---

<sup>177</sup> Descoberto em 1865, Schopenhauer será o seu guia filosófico até meados da década de 70, na GT, §20, diz que “não há outro igual a ele”: “Ein solcher Dürerscher Ritter war unser Schopenhauer: ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit. Es giebt nicht Seinesgleichen.” (KSA 1, 131)

<sup>178</sup> Que, aliás, refere no §21 para mostrar a grosseria filosófica de uma estética que continua presa ao dualismo alma/corpo, nada tendo aprendido da “oposição entre fenómeno e coisa em si”. Por outro lado, a díade coisa em si/fenómeno será decalcada da vontade/representação de Schopenhauer, consequência do dionisíaco/apolíneo da GT. Mas à tríade kantiana de intuição/entendimento/razão contrapõe Schopenhauer a dualidade intuição/entendimento.

<sup>179</sup> Recordamos a longa citação do §52 de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1812/44/59) no §16 da GT, cuja tese essencial é a da música ser a expressão directa da vontade. Philippe Lacoue-Labarthe – “Le détournement”, in *Le sujet de la philosophie (Typographies I)*, Paris: Aubier-Flammarion, 1979, p. 58 – diz: “Mais on peut considérer que *La naissance de la tragédie* n’est après tout que le commentaire ambigu de cette unique proposition de Schopenhauer [que a música é a réplica exacta da própria vontade], jamais admise sans réserves mais jamais non plus vraiment contestée.” Nietzsche manterá ao longo da sua vida uma relação essencial com a música, assim se compreende a sentença de 1888: “Ohne Musik wäre das Leben ein Irrthum.” (GD, “Sprüche und Pfeile” §33; KSA 6, 64)

Nuno Nabais constrói uma interpretação que privilegia a influência do §39 de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (diferença entre o belo e o sublime) sobre a GT: “Ele contém, com uma transparência quase ingénua, tudo aquilo que o inscreve na tradição kantiana e, ao mesmo tempo, cada uma das linhas de inspiração da estética de *O Nascimento da Tragédia*.” (*Metafísica do Trágico*, cit., p. 37) Mas Schopenhauer “rompe com o terreno transcendental da *Crítica da Faculdade do Juízo*” (*idem*, p. 39) e reifica o belo e o sublime, conduz a sua estética para “uma ontologia da obra de arte e uma antropologia do sentimento.” (*Idem*, p. 41) Reificação esta, continua Nabais, que é atravessada por vários paradoxos. Mais importante para as consequências que terá na GT, é Schopenhauer fechar a experiência do sublime em si mesma, como em Kant, ela “tem um efeito aniquilador sobre o sujeito da contemplação estética, mas não orienta o seu espírito para a esfera moral.” (*Idem*, p. 48) Desta forma, “aniquila-se a consciência estética” libertando o sujeito da “prisão da sensibilidade”, abrindo “a consciência a uma experiência metafísica.” (*Idem*, p. 49) Nabais pensa mais tarde a relação entre o sublime e a música do §52 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, refere que embora quer na edição de 1819, quer na de 1844 “não exista qualquer elo entre a metafísica da música e a estética do sublime.” (*idem*, p. 61), a música/sublime “ocupa como que o centro oculto de *O Mundo Como Vontade e Como Representação* – e na forma da tríade música/tragédia/sublime é assim que esta obra será transformada por Nietzsche no programa de um renascimento da tragédia na ópera de Wagner.” (*Ibid.*) O sublime Schopenhaueriano espoleta esse desenvolvimento justamente porque evita a saída moral do kantiano. No entanto, Nabais dirá depois (*idem*, p. 62-70) que a experiência dionisíaca ainda que se inspire nas reflexões schopenhauerianas, tem a sua influência principal em Wagner, na medida em que foi ele “quem transformou em evidência a tese de que a singularidade metafísica da música, aquilo que a distinguia de todas as outras formas de arte, resultava do seu regime estético próprio, ou seja, do facto de só ela pertencer à esfera do sublime, enquanto todas as outras artes deveriam ser compreendidas a partir da categoria do belo.” (*Idem*, p. 61)

Muito teremos ganho para a ciência estética quando chegarmos não apenas à compreensão lógica mas à certeza intuitiva de que o inteiro desenvolvimento da arte está ligada à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisiaco*.<sup>180</sup>

Trata-se da “*ästhetische Wissenschaft*” e não da *Altertumswissenschaft*. Não é portanto um livro tradicional de filologia, mas uma filosofia da arte que investiga o modelo e alcance da tragédia ática (cujo paradigma é Ésquilo) para a ver ressuscitar, *mutatis mutandis*, nos *Musikdramas* wagnerianos, obras de arte totais (“*der Gesamtkunstwerk*”). Já discutimos a tonalidade adversa da recepção filológica, destaquemos agora duas leituras importantes da época. A primeira, na *La Rivista Europea*, realça a sua novidade fecunda, sem esquecer, porém, a subjectividade das interpretações: “Estas páginas, para dizer a verdade, contêm mais potência metafísica do que história, e receamos que tenha concedido demasiado à ilusão na imagem que faz do culto dionisiaco e do culto apolíneo, os quais podem ser analisados em elementos muito mais materiais do que supõe o sábio professor de Basel; mas isto não

---

<sup>180</sup> §1; KSA 1, 25: “Wir werden viel für die ästhetische Wissenschaft gewonnen haben, wenn wir nicht nur zur logischen Einsicht, sondern zur unmittelbaren Sicherheit der Anschauung gekommen sind, dass die Fortentwicklung der Kunst an die Duplicität des Apollinischen und des Dionysischen gebunden ist”.

Não pensamos a relação apolíneo/dionisiaco à maneira de uma polarização assente no dualismo tradicional essência/aparência. Sloterdijk fala de “polaridade abortada”, já que ela não se faz no habitual vaivém entre os dois elementos, cada um deles ultrapassa clandestinamente o seu pólo e procura uma via de desenvolvimento autónoma. (Cf. *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 55-56) Realçamos, um pouco contra Sloterdijk, que o §21 da *GT* demonstra a supremacia do dionisiaco sobre o apolíneo, porque a música é a verdadeira ideia do mundo, o drama apenas o seu reflexo: “die Musik ist die eigentliche Idee der Welt, das Drama nur ein Abglanz dieser Idee, ein vereinzelttes Schattenbild derselben.” (KSA 1, 138) E porque, entre outros, se é verdade que Dioniso fala a linguagem de Apolo, “Apollo aber schliesslich die Sprache des Dionysus”. (*GT*, §21; KSA 1, 140) Ora, devido à supremacia metafísica, Dioniso pode falar a língua de Apolo apenas como instrumento de comunicação, enquanto que ao inscrever-se na dionisiaca o apolíneo tem de perder necessariamente a consistência fenoménica. Roger Hollinrake (*Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo* (1982), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 218-220) também elege o §21 como aquele em que o “dualismo” dionisiaco/apolíneo se esbate, preparando a supremacia absoluta do dionisiaco na tragédia. E, ainda a nosso favor, temos a auto-recepção nietzscheana que, no “Versuch einer Selbstkritik” da edição da *GT* de 1886, desvaloriza o belo apolíneo em relação ao dionisiaco, o optimismo do primeiro contra o pessimismo (da força) do segundo. Em tom de compromisso, o sempre importante *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze refere que o trágico é totalmente dionisiaco, mas que só o apolíneo o pode exprimir, Dioniso objectiva-se em Apolo. Por outro lado, esta prevalência do dionisiaco permite considerar-se a possibilidade de uma verdade universal, ainda que não discursiva, persentida na “União Mística” provocada pela vertigem musical. Ao suprimir este apontamento metafísico do resto da sua obra, e depois de não dar continuidade à experiência positivista de *MA*, a questão chave da sua filosofia, como refere João Constâncio, talvez seja a de “como viver com a ausência da verdade sem cair no nada do niilismo e, pelo contrário, amar o mundo.” (*Arte e Niilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 32)

Nuno Nabais defende, inserindo Nietzsche numa história do sublime (de que ele é, diz, aliás, um momento “quase insignificante”, depois de Kant, Schiller, Schopenhauer e Wagner), que os efeitos do “sublime” nietzscheano se afastam das suas influências, na exacta medida em que o discípulo de Dioniso não aspira a outra vida depois de imergir na essência do mundo (“*Ur-Einen*”). É que “Segundo Nietzsche, o homem grego tinha descoberto que no auge do sublime se pode aspirar ao belo, à aparência, ao regresso à serenidade das formas. E teria sido essa descoberta a engendrar a tragédia. Apolo como vestibulo de Diónisos, o sonho que prepara a revelação da essência íntima das coisas. E revelação que, porque insuportável, exige de novo o prazer da aparência.” (*Metafísica do Trágico*, cit., p. 71) Esta tese de Nabais é coerente com o desenrolar da obra nietzscheana, onde nunca mais haverá um dionisiaco metafísico como na *GT*. Noutro sentido, parece-nos também a forma justa de compreender em abstracto a transmutação do aterrador que eclode no sublime numa experiência suportável, pelo menos é mais adequada à actual antropologia do que a solução moral kantiana. Continuamos, porém, a privilegiar um dionisiaco que não procura, como condição de possibilidade, ser redimido pelo belo.

diminui o preço do texto, o qual em todas as perspectivas parece digno de reter a atenção dos sábios por uma certa novidade nas ideias e na sua aplicação.”<sup>181</sup> Otto Ribbeck, apesar das reservas que a sua amizade com Rohde podem suscitar (ambos professores em Kiel), fará aquela que nos parece ser, à época, a crítica mais justa: “Um ditirambo da filosofia estética no espírito de Schopenhauer-Wagner [...] mas no essencial (no fundo, é verdade, não é precisamente uma novidade)<sup>182</sup> é penetrante e interessante de ponta a ponta. Podemos perfeitamente servir-nos desta espécie de *ingenium* para acordar a nossa filologia árida, tanto mais que os estudos mais sólidos formam a sua base.”<sup>183</sup>

Retenhamos os argumentos ribbeckianos: a) “um ditirambo”; precisamente porque Nietzsche estava longe de poder/querer demonstrar ou explicar grande parte das suas intuições (como refere, aliás, no “Versuch eine Selbstkritik” §3), interessava-lhe o efeito do

---

<sup>181</sup> *Rivista Europea*, II (Abril de 1872), cit. em *Querelle autour de la naissance de la tragédie*, cit., p. 73, n. 1; sublinhado nosso.

<sup>182</sup> Curt Paul Janz argumenta esta falta de originalidade com, por um lado, a presença manifesta da metafísica schopenhaueriana, por outro Rohde tinha mostrado a Nietzsche um livro de Jules Michelet, *La Bible de l'humanité* (1864), onde o historiador francês propõe já uma oposição dionísio/apolíneo. Além disso, convoca Martin Vogel (*Apollinisch und Dionysische*, Regensburg: Bosse, 1996, p. 125 e ss) e a sua tese de que a grande inspiração nietzscheana viria de um quadro que existia em Tribschen, na casa Wagner, de Bonaventura Gemelli (1798-1868): *Dionysos (Bacchus) unter den Musen*, e que Nietzsche usou como prova contra Wilamowitz numa carta a Rohde de 16 de Julho de 1872. (Cf. *Friedrich Nietzsche Biographie I*, cit., p. 430-431) Por sua vez, Angèle Kremer Marietti refere que “Cette opposition entre Apollon e Dionysos a d’abord été posée par Plutarque (46-120 ap. J.-C.), parfaitement connu de Nietzsche; elle a été reprise para Michelet dans *La Bible de l'humanité* (1864).” (“La Démonstration Chez Nietzsche: Hybris ou Sublime”, *Revue internationale de philosophie pénale et de criminologie de l’acte* 5-6 (1994). Consultado a 2 de Maio de 2013 em <http://www.dogma.lu/txt/AKM-Demesure.htm>)

Sobre as influências (directas ou indirectas) da GT, cf. de Lacoue-Labarthe “La Dissimulation – Nietzsche, la question de l’art et la ‘littérature’”, in *Nietzsche Aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”) cit., p. 9 e ss. Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris: Gallimard, 1993/1996, p. 72-78 (embora Haar esteja mais preocupado em mostrar indícios que afastam a GT de *Die Welt als Wille und Vorstellung*). Charles Andler é mais analítico em *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. I, Paris: Gallimard, 1958, p. 394-428. De M.S. Silk e J.P. Stern, *Nietzsche on Tragedy* (cit.), aconselhamos sobretudo os capítulos 3 – “Biographical background II: the genesis of The Birth of Tragedy” – e 9 – “Nietzsche and earlier German theories of tragedy”. Para um acompanhamento mais biográfico, retomamos de Paul Janz, *Friedrich Nietzsche Biographie I*, Zweiter Teil, IX (“Das Jahr der Geburt der Tragödie (1871)”). Mais tarde, em GD, “Was ich den Alten verdanke” §4, aponta a influência decisiva de Burckhardt.

Em geral, Nietzsche é muito reservado acerca das suas influências biobibliográficas. Além de duas longas citações de Schopenhauer (livro I de *Die Welt als Wille und Vorstellung*) na GT (§5 sobre a essência do *Lied* e no §16 sobre a relação entre o conceito e a música), raras são as referências directas ao acervo bibliográfico que alimentou os seus textos, mesmo na presença de citações camufladas ou de paráfrases muito próximas do original (ainda que, e.g., na GM refira mais de 100 nomes de autores, entre artistas, cientistas e personagens ficcionais). Curt Paul Janz realça, no entanto, a sua extraordinária capacidade de adaptação, tomou de empréstimo muitas ideias alheias, mas representou-as e desenvolveu-as sempre com tal personalidade que aumentou exponencialmente o alcance do original. Não sendo, pois, justo acusá-lo de praticar a “arte do plágio”. (Cf. *Friedrich Nietzsche Biographie I*, cit., p. 432) Há, todavia, várias listas dos livros que compunham a sua biblioteca (ou bibliotecas de nómade). O primeiro catálogo foi elaborado por Rudolf Steiner em 1896, recenseando mais de 1000 obras; depois Max Oehler fará outro em 1942, ambos controlados pelos Nietzsche-Archiv. A referência actual é de Giuliano Campioni, Paolo D’Iorio, Maria Fornari, Francesco Fronterotta e Andrea Orsucci *Nietzsche persönliche Bibliothek*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.

<sup>183</sup> Carta de 29 de Abril de 1872 a W. Dilthey; cit. em *Querelle autour de la naissance de la tragédie*, cit., p. 75, n. 2.

que escrevia, a pragmática mais do que a teoria;<sup>184</sup> b) “filosofia estética no espírito de Schopenhauer-Wagner”, como vimos, uma filosofia da arte onde a música tem, à semelhança do §52 do Livro III de *Die Welt als Wille und Vorstellung*<sup>185</sup> e do *Beethoven* de Wagner (1870)<sup>186</sup>, a exclusividade metafísica;<sup>187</sup> c) De acordo com a história da recepção da *GT*, pelo sucesso, embora tardio, junto dos académicos e do grande público, julgamos que se cumpriu a promessa de “acordar a filologia”, obrigando-a a ser bem mais autocrítica e a procurar novas vias de acesso ao passado. Nietzsche define-se na *GT* mais como “filósofo-artista”<sup>188</sup> do que como filólogo. Mas, seguindo Jean-Noël Wuarnet, um criador que encenou uma nova peça a partir de personagens que já existiam, recompondo heranças, repetindo e transformando, parodiando e heroificando. Ele não é nem “uma voz de comando, nem um começo.”<sup>189</sup>

<sup>184</sup> Logo em 1876 pensava que só os espíritos submissos preferem uma qualquer explicação a nenhuma. As grandes culturas deixam muitas coisas por explicar. (Cf. *NF* 19[107])

<sup>185</sup> Depois de abandonar a perspectiva leibniziana, Schopenhauer mostra que a música está à parte das outras artes, ela não exprime “ideias”, mas paralela a elas é a própria expressão da “vontade”. Schopenhauer chega mesmo a dizer no célebre §52 que a música continuaria a existir mesmo sem o universo: “so ist die Musik, da sie die Ideen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, ignoriert sie schlechthin, könnte gewissermaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre”.

<sup>186</sup> Também escrito sob a influência de Schopenhauer, repetindo nomeadamente a tese que atribuía à música o privilégio metafísico de exprimir directamente a vontade, Wagner afirma que o final da *Nona Sinfonia* conduz os espectadores a uma comunhão divina (Nietzsche criará um neologismo para exemplificar este inebriamento: “*Musikorgiasmus*”, *GT* §21). Nietzsche conhecia *Beethoven*, não surpreendem, por isso, algumas semelhanças entre ele e a *GT*, além da metafísica da música schopenhaueriana. Ambos se referem a Schiller e à sua concepção de poesia *naïf* desenvolvida pelos gregos na Antiguidade. Nos dois, liga-se a epopeia às artes plásticas e o drama à música. São cúmplices na aversão pela ópera, caricatura da tragédia ática (porque a música está sujeita ao texto). Acreditam no renascimento da música dionisíaca na cultura alemã, cujo primeiro passo foi dado pelos corais protestantes luteranos (elogia Lutero no §23 da *GT*; mais tarde vilipendiado, e.g., *GM* III, §22; *FW* §358, em *JGB* §247, escreve, pelo contrário, que a sua *Bíblia* foi o melhor livro escrito em alemão; os *NF* de 1884, 25[173] e 25[162], bem como o de 1885, 35[84], preparam essa ideia). Criticam também a superficialidade da cultura jornalística. Refira-se ainda que desde *Die Kunst und die Revolution* (1849), Wagner declara a tragédia ática, onde Apolo era inspirado por Dioniso, como a forma de arte mais perfeita.

<sup>187</sup> No entanto, é importante termos com atenção o §6 da *GT* para afastarmos um isomorfismo primário entre música e vontade. Nietzsche refere aí que se a música fosse vontade “ela seria totalmente banida da arte”, por isso surge “enquanto vontade”: “*Sie erscheint als Wille*”. Talvez haja aqui um paralelismo com o “*als ob*” kantiano. Hans Vaihinger trabalha esse dispositivo em *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin: 1911. Temos conhecimento deste tema a partir de Leonel Ribeiro dos Santos, “Hans Vaihinger: o Kantismo como um Ficcionalismo?”, in *Kant: Posteridade e Actualidade. Colóquio Internacional*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 515-536. Para Ribeiro dos Santos, “Na sua leitura da filosofia de Kant, Vaihinger interpreta a recorrente fórmula ‘als ob’ como sendo a expressão linguística de uma modalidade específica de juízo, a qual, segundo ele, também não fora ainda reconhecida e ainda menos expressamente tratada pelos lógicos, e a que chama o juízo ficcional (*das fiktive Urteil*). Mas, para além disso, considera toda a filosofia de Kant como a mais ampla e expressiva amostra do universal uso filosófico da ‘consideração como se’ (*Als-Ob-Betrachtung*) e a mais eloquente confirmação da sua importância.” (*Idem*, p. 522) O “*als ob*” aparece várias vezes na obra de Kant, sobretudo na *Crítica da Razão Pura*, B700.

<sup>188</sup> “Philosophen-Künstlers”, no *NF* 1872-73, 19[39]. Da mesma época, *NF* 19[73], o filósofo do futuro deverá “ser o tribunal supremo de uma civilização artística”; de 1872, 23[8], a filosofia oscila entre a ciência e a arte. Porém, em 1884 distingue “filósofo” de “artista”, o primeiro é uma “espécie superior”, mas mais propenso a falhar. O segundo, inferior, mas mais belo e complexo. Cf. *NF* 26[238].

<sup>189</sup> “Auteur sans autorité, le philosophe-artiste n’est pas un commandement ni un commencement. En outre, sa création ne s’effectue pas ex nihilo. Le philosophe-artiste n’est pas ‘original’. Destructeur autant que créateur, il transforme et s’approprie, il refait et parodie un donné toujours déjà là, celui de mythologies, de civilisations dont il est à la fois le bouffon, le phare et l’héritier. Présent dès l’aube de la pensée, le philosophe-artiste ne

A *GT* é, então, o primeiro centauro nietzscheano. A montagem que levou a cabo das Conferências de 70 (*Das griechische Musikdrama* e *Sokrates und die Tragödie*) e de *Die dionysische Weltanschauung*, as interpolações filológicas, os apelos panfletários para acordar o dionisiaco alemão, o wagnerismo (explícito e implícito), as atenções e desatenções à metafísica schopenhaueriana tornaram-na um livro que oscila entre a hilaridade e a justa premonição, o entusiasmo poético e a argúcia filosófica capaz de compor novas visões sobre a Grécia. Repete gestos, contradiz-se, faz críticas infundadas, enfada, é obscura, excessiva nos apelos, histriónica... Mas também, exuberante no estilo, precisa na busca do essencial, original nas teses, corajosa nos combates, cativante pela frontalidade e temerária ao apostar na revolução estético-cultural.

Destacamos seis teses na *GT*: a) renascimento do espírito trágico grego em Wagner;<sup>190</sup> b) introdução do apolíneo e dionisiaco como chave hermenêutica da Grécia e da actualidade; c) indicação da morte da tragédia grega e de alguma arte Moderna pela acção do socratismo estético;<sup>191</sup> d) defesa do valor absoluto da música dentro da filosofia da arte; e) exigência de uma estetização da realidade, de acordo com a deslocação na época de uma parte da centralidade religiosa para a artística (a outra, porventura mais poderosa, migrou para a tecnologia); f) o jogo do mito trágico e da música “justificam até o pior dos mundos”,<sup>192</sup> trata-se dos consolos dionisiaco e apolíneo que redimem, cada um à sua maneira, o mergulho

---

revient qu’à son crépuscule – pour de nouvelles aurores, peut-être, tête en feu, comète.” (“Le philosophe-artiste”, in *Nietzsche Aujourd’hui?*, vol. 1 (“Intensités”), cit., p. 348)

<sup>190</sup> Na “Introdução Geral” às *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vol. 1 (Lisboa: Relógio D’Água), António Marques diz que a *GT* representava “o programa estético de Nietzsche, como doutrinador do teatro wagneriano”. (p. XIV) Veja-se o §21 da *GT* e o uso fundamental para a sua teoria da música de *Tristan und Isolde* (que aliás se manterá até ao fim como uma das suas peças preferidas (cf. *EH*, “Warum ich so klug bin” §6) Num *NF* de 1878, 17[23], refere que amar a arte de Wagner em bloco é tão injusto como detestá-lo em bloco).

<sup>191</sup> Concordamos com Sloterdijk quando refere que mais do que desenvolver um anti-socratismo elementar, Nietzsche rebelou-se contra uma interpretação não dionisiaca, prosaica e teórica do mundo. Com a *GT* ele quer já indicar as possibilidades futuras de um pensamento à imagem da arte, ressuscitado no modo dionisiaco, “Ecce philosophus! Dionysos philosophos”. (Cf. *O Sol e a Morte, diálogos com Hans-Jürgen Heinrichs*, cit., p. 125) Vem a propósito deixar aqui o testemunho de João Barrento sobre as causas da morte da tragédia: “No mundo de paixões que era o da tragédia antiga, a dor – tal como a beleza e a alegria, o canto e o êxtase –, é matéria-prima da vida ritualizada. Depois, a vida foi-se dessacralizando, tornou-se mais confortável, mais baça... e mais longa. Ficámos mais sós. Sós, não porque nos faltassem os outros, muito pelo contrário. Ficámos sós porque fomos amputados de alguma coisa que era parte de nós. O homem civilizado olha para o mundo, o mundo está em estado de dor quase permanente, e em vez de responder com um lamento (como terá feito nas origens a natureza, antes de perder a fala), fica em silêncio.” (*A espiral vertiginosa – ensaios sobre a cultura contemporânea*, cit., p. 70)

<sup>192</sup> Cf. §25. Com isto, segundo Eugen Fink, (*Nietzsches Philosophie*, cit., p. 25-26), dá-se uma espécie de redenção, conceito recuperado, é verdade, do cristianismo, mas neste caso aplicado à célebre fórmula de que o mundo só se justifica enquanto fenómeno estético (“– denn nur als aesthetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt”). (*GT*, §5: KSA 1, 47) Expressões idênticas repetem-se ao longo da *GT*. Por outro lado, a redenção não pode ser cristã porque o trágico nunca é redimido por algo que lhe seja estranho.

aterrador no *Ur-Einen*.<sup>193</sup> Destas, as que mais indispueram os filólogos clássicos foram a origem da estética trágica se articular em torno do *agon* dionisiaco/apolíneo; a colagem de Eurípides ao socratismo estético; e o dar aos *Musikdramas* wagnerianos o poder de fazer renascer a Tragédia Ática. Diz, por isso, numa carta à amiga Malwida von Meysenbug de 1872, que devido à *GT* era o “mais indecente dos filólogos”, unanimemente condenado à morte.<sup>194</sup> Por outro lado, colocando Nietzsche mais dentro da filosofia da arte do seu tempo, vemos que o conceito de “metafísica da arte” conduz a três princípios inovadores, na medida em que a arte já não é um instrumento de algo extrínseco (como em Platão e Hegel a favor da filosofia e em Kant da lei moral): a) uma renovação completa da teoria do fenómeno, a aparência não é o contrário da verdade, mas a sua expressão; b) a arte tem sempre um devir ateleológico; c) ela está enraizada na vida, não é como em Schopenhauer uma suspensão do querer viver, um calmante, uma catarse, uma forma moderna da salvação religiosa, mas uma força antiniilista que põe em obra a vida criadora.

Vejamos agora a maneira como Nietzsche se recebeu a si mesmo, relendo, mais de dez anos depois, a *GT* (reedição de 1886 com um texto introdutório sobre a “tentativa de autocrítica”, “Versuch einer Selbstkritik”). Este trabalho de auto-recepção enquadra-se perfeitamente no nosso tema sobre uma hermenêutica do sentido, ele é, aliás, a primeira prova de que não existem, na obra de Nietzsche, sentidos incontestados que bastaria recuperar com análises metodologicamente controladas. O “Versuch einer Selbstkritik”, em primeiro, e o capítulo de *EH* sobre a *GT*, depois, mostram como esse texto tem diferentes vias de acesso interpretativas (muitas “portas de entrada”, para usarmos uma expressão deleuziana) e está disponível, como em todos os grandes textos, para se adaptar, sem perder o seu carácter, a diferentes condições de recepção.<sup>195</sup>

---

<sup>193</sup> António Marques é mais económico, realça 1) a fundamentação teórica da ópera wagneriana; 2) a radicalização da estética schopenhaueriana; 3) o pano de fundo neokantiano com a dualidade fenómeno/coisa em si. (Cf. “O Nascimento da Suprema Máscara”, in *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vol. 1, cit., p. LXXVII) Já Peter Sloterdijk, além das observações mais analíticas, põe a *GT* no início de uma gaia ciência. (Cf. *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 21; na *Crítica da Razão Cínica*, no entanto, coloca Diógenes o Cínico como pai fundador dessa ciência, cf., (1983, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag), Lisboa: Relógio D’Água, 2011., p. 364) Mas o mesmo autor também a designa como “opúsculo denso e patético”. (*Idem*, p. 33) Ou dá-a como uma obra próxima da atmosfera estética que expõe, pondo em cena uma peça neo-religiosa, um drama sagrado verbal. (Cf. *idem*, p. 35-36)

<sup>194</sup> 7 de Novembro. Revela aí também algo que devemos ter presente quando lemos a *GT*, ela não foi realmente escrita para filólogos, embora pudessem aprender muito lendo-a: “Im Grunde ist es ja eine Verwechslung; ich habe nicht für Philologen geschrieben, obwohl diese – wenn sie nur k ö n n t e n – mancherlei selbst Rein-Philologisches aus meiner Schrift zu lernen vermöchten.” (KSB 4, 81-2) Já antes se tinha queixado a Erwin Rhode da recepção inesperadamente fria a uma obra cheia de engenho e novidade. (Cf. carta de 4 de Fevereiro de 1872 e 28 Janeiro ao mesmo destinatário, onde termina apelando ao combate à “faca” ou ao “canhão”: “Kampf auf’s Messer! Oder auf Kanonen!”). Muito mais tarde, surpreende-se com as coisas que era necessário ter vivido para conceber tão jovem uma obra daquelas. (Cf. *NF* 1886/87 5[79], 5[103])

<sup>195</sup> Gilles Deleuze estrutura as mudanças nietzscheanas depois da *GT* e até ao final da vida consciente em torno de cinco pontos: “a) Le Dionysos interprété dans les perspectives de la contradiction et de sa solution sera remplacé par un Dionysos affirmatif et multiple ; b) L’antithèse Dionysos-Apollon s’estompera au profit de la



Na nova edição da *GT* começa por suprimir a dedicatória a Wagner. Este apagamento do grande inspirador inicial vai ao encontro do título da relativamente extensa explicação introdutória (que é também uma nota de leitura). Além disso, num acto complementar quase necessário, o subtítulo passa de “*Aus dem Geiste der Musik*” para “*Oder: Griechenthum und Pessimismus*”. Sem Wagner e sem o “espírito da música”, parece abandonar uma metafísica estética bem pouco filológica para abraçar um estudo sobre o pessimismo grego, à primeira vista mais dentro da tradição filológica clássica. É como se Nietzsche quisesse conjurar a afronta que tinha feito à sua corporação científica. Depois, dispõe sete pontos onde vai tentar (julgamos que neste caso o termo “tentativa” traduz bem o “*Versuch*”)<sup>196</sup> desconstruir (conceito longamente estudado aqui no capítulo sobre Jacques Derrida) alguns dos sentidos iniciais que tinha introduzido no texto.

O §1 do “*Versuch einer Selbstkritik*” redefine a centralidade da *GT*. Em vez de uma teoria estética (no duplo sentido de estésica e artística), temos uma investigação sobre o pessimismo afirmativo,<sup>197</sup> o pessimismo da força grego (*Pessimismus der Stärke*). A partir dele pretende resgatar o próprio pessimismo do campo do declínio cultural e psicológico onde normalmente é colocado. No prefácio de 1886 a *MA II*, §7, distingue o “pessimismo romântico” do seu: aquele, próprio aos “frustrados” e “vencidos”; o dele, um “pessimismo trágico” do rigor e da força inteligentes.<sup>198</sup> Portanto, o *mesmo autor* reclama que leiamos o *mesmo livro* a partir de outro código hermenêutico. Será legítimo pedi-lo? Na verdade, a velha *GT* escora uma das suas linhas de pensamento na crítica ao optimismo do racionalismo

---

complémentarité Dionysos-Ariane ; c) L’opposition Dionysos-Socrate sera de moins en moins suffisante et préparera l’opposition plus profonde Dionysos-Crucifié ; d) La conception dramatique de la tragédie fera place à une conception héroïque ; e) L’existence perdra son caractère encore criminel pour prendre un caractère radicalement innocent.” (*Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 26)

<sup>196</sup> O “*Versuch*” nietzscheano contém a radicalidade de uma tentativa, experiência de que não se sabe à partida o resultado (Gilles Deleuze, como veremos, desenvolverá isto em torno da prevalência dos problemas sobre as soluções), e.g., num *NF* de 1884 escreve sobre não parar perante a possibilidade de uma experiência acerca da verdade poder aniquilar a humanidade: “– wir machen einen Versuch mit der Wahrheit! Vielleicht geht die Menschheit dran zu Grunde! Wohlan!” (25[305]; KSA 11, 88). Num *NF* de 1885, destaca a ideia de “experimentação”, dizendo que os filósofos são aqueles que maior esforço fazem para “experimentalizar” (*erproben*) até onde o homem se pode elevar. (34[74]) Por isso, o *Versuch* não constituiu um novo tipo de conhecimento desinteressado, se é uma prática que exige o risco da própria vida, como se lê na citação, então o interesse é sempre elevado. Tanto mais que, *NF* de 1884, não se procura o conhecimento, mas o domínio das coisas. (Cf. 26[61])

<sup>197</sup> Que faz parte da máxima formulada depois em *EH* “Also sprach Zarathustra” §8, onde define o sentido da sua missão, que é também a de Zarathustra (pode inverter-se a sequência), como afirmação de tudo, até do que é passado: “– Zarathustra bestimmt einmal, mit Strenge, seine Aufgabe – es ist auch die meine –, dass man sich über den Sinn nicht vergreifen kann: er ist ja sagend bis zur Rechtfertigung, bis zur Erlösung auch alles Vergangenen.” (KSA 6, 348) É, aliás, a recepção do passado por um “eu assim o quis” que é para ele a “redenção” (*Erlösung*). (Cf. *ibid.*)

<sup>198</sup> Da mesma época, o §370 da *FW* propõe, contra o romantismo, a afirmação de um pessimismo do futuro, a que chama “pessimismo *dionisiaco*”. Já na 1.ª edição deste livro, §2, estava plasmada a mesma ideia, falando da “maravilhosa incerteza e multiplicidade da existência”. Ou no §249 da *FW*, relacionando a paixão pelo conhecimento com a sua vontade de renascer em centenas de seres.

socrático, inventor da *Aufklärung* grega.<sup>199</sup> No §14, coloca o “elemento *optimista*” da “claridade fria” e privilégio dos estados conscientes como o vírus que inoculou lentamente a tragédia com o veneno da autodestruição, num “salto mortal até ao teatro burguês”, escreve Nietzsche à la Wagner de *Die Kunst und die Revolution*. O “homem teórico”, com o seu desejo em elidir as forças brutas da vida, está protegido do pessimismo, diz no §16. A cultura socrática imporá um optimismo sem limites, apagando o pessimismo da ética prática grega (§18-19 e *passim*). O dualismo pessimismo/optimismo faz efectivamente parte do corpo principal da *GT*, embora estivesse um pouco na sombra dos conceitos de “apolíneo/dionisiaco”, e sobretudo do de “socratismo estético”. A função do “...Selbstkritik” é, justamente, colocá-lo no centro, dar-lhe o papel principal no novo plano de leitura. Maneira de apagar, ou pelo menos esbater, os indesejáveis wagnerismo e schopenhauerismo que a corrompiam por dentro. No §2 nota que o estilo da *GT* – “livro demasiado imaturo, com vivências demasiado subjectivas” – a colocaram próxima do incomunicável. Por isso, exigia leitores artistas, com um fundo de “*Artisten-Metaphysik*”. Tanto mais que, apesar de parecer curvar-se perante a autoridade (de Wagner e Schopenhauer, bem entendido), ele era, no seu “alento juvenil”, “insolentemente autónomo”. É verdade que o estilo não favorece a leitura (com passagens demasiado longas, o seu “*Sturm und Drang*”...), provocando mesmo um indisfarçável desagrado ao Nietzsche mais idoso, mas teve o sucesso que pretendia, principalmente em Richard Wagner, a quem era realmente dirigido. E atreveu-se a ver, pela

---

<sup>199</sup> Tema *desenvolvido* em *GD*, “Das Problem des Sokrates”, sobretudo os §9, 10 e 11. Sócrates inventou a tirania racional contra o domínio dos instintos, elevou o bom senso racional quase até ao absurdo, uma racionalidade a qualquer preço, fria, avisada, consciente.

Não é por isso, contudo, que se deve remeter imediatamente Nietzsche para um irracionalismo insolúvel. A sua obra testemunha bem a vontade de ser ainda mais claro (mas sem dogmas) do que a claridade racional Iluminista. O que ele não faz é deixar-se amolecer pelo autocontentamento das racionalidades científica e filosófica ou censurar o ilogismo intrínseco da vida e o carácter interesseiro das nossas práticas cognitivas. Nietzsche não repudia, pois, a razão, quer antes aprofundá-la até a tornar plenamente crítica, superando o criticismo kantiano. Claro que neste processo se insinua o aniquilamento, mas julgamos que abriu a porta a uma soberania irracionalista. O §319 da *FW* é paradigmático sobre a sua *vontade* de racionalidade (ainda que outra). O título é “Als Interpreten unserer Erlebnisse”, e essa interpretação faz-se, nos “sequiosos de razão” (*Vernunft-Durstigen*), como se fossem “experiências científicas” (*wissenschaftlichen Versuche*). Portanto, o que Nietzsche recusa à racionalidade é o monopólio da significação, já que também compreendemos, talvez até mais, com o corpo (expressa-o no *NF* de 1885, 37[4], considerado um dos mais belos textos sobre o corpo, onde destaca a impossibilidade de estancar a admiração que se sente por haver uma coisa tão prodigiosa como ele). Curiosamente, André Malraux apelida elogiosamente Nietzsche de “o maior irracionalista do seu tempo”. Num diálogo com o realizador Jean Vilar em 1971 (publicado em parte no *Le Magazine Littéraire* de Julho de 1971; retomada, de onde citamos, no hors-série 3 dessa mesma revista de 2001, p. 100), refere que Nietzsche não se deixa colonizar por ideologias, que o nazismo em geral não o conseguiu fazer: “il n’y a pas d’engagement nietzschéen, c’est une blague, nous en revenons à la canne de tout à l’heure [que a irmã de Nietzsche ofereceu a Hitler]. Ce n’est pas sérieux. La grandeur de Nietzsche, c’est la puissance irrationnelle, l’étendue de la pensée. Et il faut abandonner les niaiseries comme l’expression ‘volonté de puissance’ qui sont de troisième importance chez lui.” Já Heidegger usa Nietzsche, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, para expressar uma das suas teses mais polémicas: a de que a razão, tão venerada, é afinal a “mais obstinada opositora do pensar”: “Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.” (*Holzwege*, cit., p. 267)

primeira vez, “a ciência sob a óptica do artista, a arte porém sob a da vida...”<sup>200</sup> O §3 começa com um libelo muito crítico em relação ao livro: “mal escrito, pesado, penoso, em fúria e confusão de imagens, sentimental, aqui e além açucarado até se tornar efeminado”<sup>201</sup>. Continua e repete o tom no §6, onde aponta o mau uso de Kant e Schopenhauer, a corrupção da cultura grega na música alemã (“romantismo do princípio ao fim e a menos grega de todas as possíveis formas artísticas”<sup>202</sup>). Até que no §7 inicia a sua transmutação: da “metafísica de artista”, romântico e niilista, para, com a ajuda de *ZA*, uma “consolação no aquém”, recusando toda a espécie de consolação metafísica.<sup>203</sup> Entretanto, numa oscilação entre a complacência para com os seus erros de juventude e o destaque de rasgos demiúrgicos, vai trabalhando o leitor para uma disposição hermenêutica que passaria por cima das patéticas da *GT* (a autodenúncia nietzscheana acaba por esbatê-las) e se deteria nos grandes traços inovadores do livro.

Assim, mesmo se na *GT* devia ter cantado (*singen*) em vez de falado (*reden*), o livro foi capaz de atrair novos leitores, sobretudo porque cativou pelo problema filológico que girava em torno do dionisiaco, fundamental para compreender os gregos, diz Nietzsche no final do §3 do “...Selbstkritik”. Ao homem médio, continua no §4, parece insensato, sobretudo a partir de um Ocidente democrático, otimista e racional (entrelaçados), ver a jovem e forte cultura grega na demanda do dionisiaco, é mais verosímil procurá-la no mundo apolíneo. Ora, Nietzsche vai defender que, no auge da sua pujança, os gregos desejaram o trágico e o pessimismo. O contrário: racionalidade, optimismo, utilitarismo, eram, e são, sintomas de “força em extinção, velhice próxima, cansaço fisiológico”<sup>204</sup>. Sob a capa da “metafísica de artista”, escondia-se, pois, uma pérola filológico-filosófica resistindo à significação moral da existência: “Aqui se anuncia, quicá pela primeira vez, um pessimismo ‘para além bem e mal’”<sup>205</sup>. Contra a moral “hostil à vida”, mais tarde desenvolvida pelo cristianismo (por convicção teológica e devido à desonestidade filológica exercida sobre os

---

<sup>200</sup> KSA 1, 14: “die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens...”.

<sup>201</sup> KSA 1, 14: “ich heisse es schlecht geschrieben, schwerfällig, peinlich, bilderwüthig und bilderwirrig, gefühlsam, hier und da verzuckert bis zum Femininischen”.

<sup>202</sup> KSA 1, 20: “als welche Romantik durch und durch ist und die ungriechischste aller möglichen Kunstformen”.

<sup>203</sup> “Nein! Ihr solltet vorerst die Kunst des diesseitigen Trosteslernen,— ihr solltet lachen lernen, meine jungen Freunde, wenn anders ihr durchaus Pessimisten bleiben wollt; vielleicht dass ihr darauf hin, als Lachende, irgendwann einmal alle metaphysische Trösterei zum Teufel schickt – und die Metaphysik voran!” (KSA 1, 22)

Segue-se uma citação do quarto livro de *ZA*, “Vom höheren Menschen”, que infelizmente a edição portuguesa pode obscurecer ao traduzir o que a introduz com “na linguagem desse monstro metafísico que se chama *Zarathustra*”, quando em vez de “metafísico” devia ser “dionisiaco”: “in der Sprache jenes dionysischen Unholds zu sagen, der *Zarathustra* heisst”. (*Ibid.*)

<sup>204</sup> §4; KSA 1, 16-17: “absinkenden Kraft, des nahenden Alters, der physiologischen Ermüdung sein”.

<sup>205</sup> §5; KSA 1, 17: “Hier kündigt sich, vielleicht zum ersten Male, ein Pessimismus ‘jenseits von Gut und Böse’”.

textos bíblicos)<sup>206</sup>, os gregos valorizavam a aparência, a arte, a ilusão, o perspectivismo e o erro.<sup>207</sup> Ressoa aqui a desconstrução da moral cristã de *M*, morte de deus e figuração do *Übermensch* na *FW* e *ZA*, além do isomorfismo evidente com o título e algum conteúdo de *JGB* (publicada no mesmo ano, 1886). Nietzsche aproveita este prefácio para recentrar a *GT* nos seus últimos anos de investigação antropológico-axiológica, prolongados pouco depois em *GM*, *GD* e *AC*. Uma das teses deste período é: “a vida é algo de essencialmente amoral”<sup>208</sup>. Erigida numa chave hermenêutica da *GT*, afinal o seu objectivo era combater a moralidade cristã, falar a favor da vida,<sup>209</sup> opondo-se aos valores cristãos.<sup>210</sup> Naturalmente, a nova axiologia foi precocemente composta em torno do deus grego Dioniso: “Enquanto filólogo e homem de palavras, baptizei-a, não sem alguma liberdade – pois quem saberia verdadeiramente o nome do anticristo? – com o nome de um deus grego: chamei-lhe *dionisiaca*.”<sup>211</sup> Temos então a figuração do anticristo em Dioniso, e é bem verdade que ele pode representar esse papel de vida espontaneamente completa para além bem e mal.<sup>212</sup> Mas esta função só emerge na nova interpretação, na mais recente leitura do seu próprio texto de 1871/72.<sup>213</sup> Tarefa enorme, diz ele no §6, que talvez por isso tenha tido a necessidade de se esconder sob fórmulas kantianas e schopenhauerianas. Mas o que mais critica é a esperança infundada no renascimento do trágico grego na Europa Moderna, principalmente na música

---

<sup>206</sup> Como o refere claramente no §84 de *M*.

<sup>207</sup> Mathieu Kessler adverte para a diferença entre a boa ilusão artística e as mentiras religiosas, naquela não se quer chegar a nenhuma outra forma de verdade, antes adoptar uma tipologia do erro que torne possível a vida plena. (Cf. “La vie est-elle une œuvre d’art?”, in *Nietzsche, penseur du chaos moderne*, Paris: Scali, 2007, p. 216) Por outro lado, como nos alerta Gary Shapiro, o apolíneo nietzscheano foi demasiado conotado com a “aparência”, retendo, por isso mesmo, uma certa negatividade. Na verdade, Nietzsche usa o termo “*Schein*”, que poderia ser traduzido por “brilhante”; neste sentido, Apolo é o deus da iluminação mais do que da aparência. (Cf. *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago e London: The University of Chicago Press, 2003, p. 97)

<sup>208</sup> §5; KSA 1, 19: “Leben etwas essentiell Unmoralisches ist”.

<sup>209</sup> Recordamos que a única composição musical que Nietzsche publicou foi *Hymnus an das Leben* (para coro e orquestra) em 1887 (Leipzig: E.W. Fritzsch). Retoma parte do *Hymnus auf die Freundschaft* de 1873/74.

<sup>210</sup> A passagem não é muito clara, mas o sentido será o de uma contra-doutrina do modelo cristão. A tradução portuguesa que nos assessora não fez a opção mais feliz: “uma doutrina e avaliação fundamentalmente oposta da vida.”

<sup>211</sup> §5; KSA 1, 19: “Als Philologe und Mensch der Worte taufte ich sie, nicht ohne einige Freiheit – denn wer wüsste den rechten Namen des Antichrist? – auf den Namen eines griechischen Gottes: ich hiess sie *dionysische*.”

Dioniso funciona para Nietzsche como uma divindade contraditória: geração e corrupção, vida e morte, bem e mal... sem procurar superar a tensão conflitual que contém.

<sup>212</sup> Não se inserindo totalmente num vitalismo. Nietzsche exige várias vezes que a própria vida se supere (e.g., *ZA* II, “Von den Taranteln”: “das Leben sich immer wieder selber überwinden muss! [...] Steigen will das Leben und steigend sich überwinden”); e em outras tantas coloca *der Wille zur Macht* como algo de mais fundamental do que a vida (e.g., *ZA* II, “Von der Selbst-Ueberwindung”: “‘Nur’ wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht!”; cf. ainda os §13, 36 e 259 de *JGB*). Regressaremos ao tema.

<sup>213</sup> Aliás, o cristianismo dos Wagner, sobretudo de Cosima, seria suficiente para que na altura da 1.ª edição Nietzsche autocensurasse esta possibilidade.

alemã, a menos grega e a mais romântica de todas,<sup>214</sup> como já referimos. Deste modo, revogando a falsa solução dos últimos § da *GT*, mantém-se viva a pergunta sobre como seria uma nova música dionisiaca. Sem desvendar hipóteses, termina numa espécie de liturgia anticristã onde Zaratustra, dançando, declara o riso sagrado e exorta os homens superiores a aprender a rir.<sup>215</sup>

Os quatro § de “Die Geburt der Tragödie” de *EH* repetem muito do que escreveu no “...Selbstkritik”. Realça novamente as leituras erradas da *GT*, tomando-a por um panegírico wagneriano (razão pela qual, aliás, Wagner granjeou um valor cultural tão elevado) e a colocou na linha do pessimismo schopenhaueriano. Mas é verdade que contém, e isso foi da responsabilidade do criador, um “cheiro escandalosamente hegeliano”. Porém, ninguém

---

<sup>214</sup> No mesmo período continua a vituperar a cultura alemã, composta, por um povo que “ama a bebida” e honra a “falta de clareza”.

Nietzsche foi cada vez mais lançando a *Carmen* de Bizet contra a música alemã, sobretudo a wagneriana (Bach, Beethoven e Mozart eram sagrados). A história é bem conhecida: levada à cena em 1875 (pouco depois Wagner ouvia-a, e apreciava-a, em Viena), Nietzsche só a descobriu a 26 de Novembro de 1881 em Génova, teatro Paganini. Uma carta de 28 de Novembro mostra o seu entusiasmo a Heinrich Köselitz (Peter Gast), no início bastante céptico. E tudo indica que não era um entusiasmo fingido, já que a 5 de Dezembro do mesmo ano informa outra vez o amigo sobre uma nova audição, ainda em Génova, e que aprendendo a morte do compositor (6 anos antes) se sentiu muito triste. 21 de Março de 1883, novo espectáculo, mesma cidade, e novamente encantado (cf. carta a Köselitz de 22 de Março). Em 1886 pergunta onde se pode ouvir a *Carmen*. Mais uma audição em finais de 1887 e a última a 17 de Maio de 1888 em Turim, uma “brilhante representação”. Se é verdade que numa carta a Carl Fuchs, de 27 de Dezembro de 1888, refere que o que diz de Bizet “deve ser tomado a sério mas como *antítese* irónica de Wagner” (“so wie ich bin, kommt B(izet) Tausend Mal für mich nicht in Betracht. Aber als ironische Antithese gegen W(agner) wirkt es sehr stark.”), acreditamos que muito do que escreve em *Der Fall Wagner* e *Nietzsche contra Wagner* é verídico. No primeiro, além do esboço de uma “estética fisiológica”, onde o juízo estético é da responsabilidade da reacção não consciente do corpo (cf. §1 e *passim*, também os importantes §368 da *FW* e 255 de *JGB*) – mas não de um corpo qualquer, como diz, e.g., no §4 do prefácio da *FW*, trata-se de uma arte para artistas, distanciando-se da teoria da arte kantiana (não esqueçamos a alteração fundamental na *GM* III, §6, onde contrapõe à contemplação desinteressada kantiana a ideia stendhaliana da promessa de felicidade trazida pelo belo) – apresenta a música de Bizet como lógica, ligeira, alegre, límpida... o amor de Carmen é o grande, o verdadeiro amor trágico. (Cf. §2) Acusa também Wagner de se deixar seduzir pelos nevoeiros da redenção cristã. (Cf. §3) Em geral, é a música do sul que mais lhe agrada. (Cf. *JGB* §254 e 255) Um texto *on-line* do projecto *Hypernietzsche* sobre o caso Nietzsche/Bizet pode ser consultado em <http://www.hypernietzsche.org/static/jgrzelczyk-1/1/>. Aconselhamos também, como leitura introdutória, o trabalho de Paolo D'Iorio, “En marge de Carmen” para o *Le Magazine Littéraire*, hors-série 3 (2001), p. 25-29)

Em contraponto (os comentadores dividem-se sobre as verdadeiras razões dos elogios nietzscheanos a Bizet), a já cit. carta a Carl Fuchs de 27 de Dezembro de 1888. Mas, sabendo que Nietzsche apreciava quer em Wagner, quer em Bizet o seu próprio estilo de pensamento, e que a *Carmen* encena o amor paixão sem moralismos, traduzindo as forças naturais (amor como *fatum*: inocente, arrebatado, cruel), acreditamos que houve uma real adesão de Nietzsche a Bizet.

<sup>215</sup> Excerto do quarto livro de *ZA*, “Vom höheren Menschen”, final do §20: “Das Lachen sprach ich heilig: ihr höheren Menschen, lernt mir – lachen!”. (KSA 4, 368) No §294 de *JGB*, escolhendo neste caso confrontar-se com Hobbes, confessa que gostaria de estabelecer uma classificação dos filósofos de acordo com o seu riso, que também os novos deuses, na medida em que filosofam, saberão rir, de modo “sobre-humano” (*übermenschliche*). François Warin tem em *Nietzsche et Bataille* um bom cap. sobre o riso na filosofia (centralidade em Nietzsche e Bataille, mas atravessa igualmente o pensamento de outros filósofos: Platão, Aristóteles, Descartes, Espinosa...) Para Warin, em Nietzsche e Bataille “Le rire est cette fenêtre de lumière qui ouvre sur la nuit, sur l’abîme du non-savoir. Chacun le sait qui, une fois, s’est laissé emporter par la convulsion du rire, du ‘fou’ rire : l’angoisse de rire ‘de ce qui est déplacé... redouble le rire’ ; le rieur perd pied et s’abandonne à un glissement vertigineux, à un mouvement qui le détruit.” (Cit., p. 96)

Em relação ao anticristianismo, Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, escreve que o abandono da antítese Dioniso/Apolo no “...Selbstkritik” se prende justamente com a necessidade de lançar Dioniso contra Sócrates e sobretudo contra Cristo. (Cf., cit., p. 14-16; e também o ponto “Dionysos et le christ”, p. 16-19)

reparou nas suas virtualidades: a relação entre helenismo e pessimismo, a tragédia como prova de que os gregos não eram pusilânimes. Ninguém viu as “duas inovações” principais: compreensão do dionisíaco e do socratismo gregos. Nem sequer o ataque ao cristianismo, hostilmente omitido para desvalorizar os dois novos elementos de vida afirmativa: apolíneo e dionisíaco. Descobertas que o tornaram no primeiro *filósofo trágico* (*tragischen Philosophen*), libertando-o do pessimismo schopenhaueriano. Ninguém antes dele, exceptuando parcialmente Heraclito, tinha transcrito o dionisíaco para um *pathos* filosófico (*philosophisches Pathos*). Reformulando o final da *GT*, Nietzsche promete, no §4 desta recensão, uma nova era trágica (“*Ich verspreche ein tragisches Zeitalter*”) que acontecerá quando a humanidade se habituar à dor sem sofrer, i.e., quando vier o tempo do pessimismo da força.<sup>216</sup>

Há ainda outro fragmento importante, funcionando parcialmente como uma releitura da *GT*: §370 da *FW*, “*Was ist Romantik?*”. Lembra aí que se lançou na escrita errando e sobrevalorizando, elogiando a despropósito e percebendo mal alguma filosofia crítica e certos utilitarismos (Kant e Hume), errou sobretudo ao ver na música alemã a expressão do dionisíaco, em vez do seu carácter romântico. Não percebeu o mau pessimismo filosófico dos autores que admirava. Tese aglutinadora, estabelecendo um dualismo cultural: no romantismo sofre-se do *empobrecimento da vida* (*Verarmung des Lebens*); pelo contrário, numa cultura dionisíaca há *sobre-abundância da vida* (*Ueberfülle des Lebens*). Naquele imerge-se num *pessimismo romântico* (*romantische Pessimismus*), neste num *dionisíaco* pessimista (*dionysischen Pessimismus*).<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> Maria Filomena Molder tem uma nota importante sobre um leitor especial de Nietzsche acerca da dor: “Rainer Maria Rilke pede-nos que aceitemos que a dor é o nosso fundo, a nossa paisagem [Cf. “Notizen zur Melodie der Dinge”, *Stämliche Werke*, vol. 5, p. 412-425]. Quando se sente o fundo que é a dor, diz ele, então os homens sentam-se diante dela, ela que está atrás deles, as estrelas caem e demoram-se no silêncio. A dor, o fundo que é a dor, murmura, rumoreja por cima deles como uma floresta. E eles estão perto uns dos outros como nunca estiveram. A dor é nosso fundo, é ela que nos obriga a procurar auxílio, a caminhar ao lado de alguém”. (*A Imperfeição da Filosofia*, Lisboa: Relógio D’Água, 2003, p. 115)

<sup>217</sup> A questão do romantismo em Nietzsche é bem mais complexa. Por um lado, há nele traços que fazem incontestavelmente parte da cultura romântica (e que permanece até ao fim): exaltação do eu pelo registo autobiográfico, quase autoprofético, da afirmação da sua singularidade, da distância em relação à vulgaridade da normalidade... uma melancolia por vezes exacerbada; a ética do combate; a defesa da genialidade; um certo apego, oscilante, ao oriente; a desvalorização do racional, da lógica... Mas ao longo da sua vida vai-se afastando do romantismo mais estetizante, abandona Schopenhauer e Wagner, a metafísica da arte... e prefere a descrição, a observação, a avaliação psicológica... Escolhe as pinturas fotográficas de Claude Lorrain, a música de Bizet. O apolíneo sobrepõe-se ao dionisíaco, em pelo menos dois *NF* de 1887/88 relaciona o estilo clássico com o grande estilo, substituindo o estilo romântico decadente: 11[138] e 11[312]. Isso repete-se nos de 1888-89: 14[46] e 14[117]. Mas como refere no 14[25] da mesma época, o termo “clássico” é usado como designação psicológica, ou seja, como tradução operatória de um estado fisiológico oposto ao pessimismo niilista, ao romantismo que origina disposições decadentes. De qualquer forma, concordamos com Jacques Le Rider quando escreve que Nietzsche não é primeiro romântico e depois classicista, o seu anti-romantismo do último período, sobretudo nas críticas que faz a Wagner e Schopenhauer, nunca o conduz à abolição total de um dionisíaco romântico. (Cf. “Nietzsche et Goethe”, in *Cahier de L’Herne. Nietzsche*, cit., p. 90-92) Para complicar mais a análise, já em *MA I*, §25, se referia a um “romantische Phantastik”. Mesmo quando disser em *EH* que o seu *ZA* se devia incluir totalmente na música, é na condição do renascimento da arte de ouvir, um outro estilo musical: “Man darf

Esta auto-recepção (a reinterpretação de si mesmo será desenvolvida mais à frente) mostra como a *GT* em particular e a sua obra em geral permite múltiplas leituras. Destaca agora novos aspectos, omite outros, acrescenta (e.g., o combate secreto da *GT* contra o cristianismo), ilumina recantos antes insignificantes... É toda uma teoria da recepção que pode ser formulada a partir da auto-recepção nietzscheana. E podemos desde já formular uma tese: se por acaso houvesse algumas dúvidas sobre o carácter aberto dos textos nietzscheanos, a forma como se lê a si mesmo, como reconstrói e inventa novos significados dentro de textos publicados prova a impossibilidade de aplicarmos uma hermenêutica do sentido à sua recepção.

## 2.b- O historicismo conjurado pela filosofia

Nietzsche projectava um conjunto alargado de ensaios sobre a actualidade. Aos quatro que publicou, deu como título geral “*unzeitgemässe Betrachtungen*”. O primeiro termo, adjectivo, significa “fora do tempo”, deste modo optamos pela tradução “inactual”, ainda que “intempestivo”, muitas vezes usado, também conduza ao sentido pretendido por Nietzsche, ganhando, aliás, a tonalidade de combate que lhe atribuiu em *EH*. Ao “inactual” contrapõe-se o “actual”, temas e perspectivas da normalidade. Nietzsche pretendia ver, pensar contra o seu tempo, criticar fora do ponto de vista mediano,<sup>218</sup> abrir o presente ao futuro (dirigir-se ao futuro foi sempre uma forma de aprofundar a sua analítica da actualidade, fabricar lentes de aumento para olhar para o presente, sem, contudo, coincidir com ele). Sobre aquela que mais nos importa aqui, *II* (“*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*”), diz em *EH*: “Neste ensaio, o ‘sentido histórico’, de que o nosso século se orgulha, foi pela primeira vez identificado como doença, como típico indício de degeneração.”<sup>219</sup>

---

vielleicht den ganzen Zarathustra unter die Musik rechnen; – sicherlich war eine Wiedergeburt in der Kunst zu hören, eine Voraussetzung dazu.” (“Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen”, §1; KSA 6, 335) Sobre Nietzsche e a música sugerimos Georges Liébert, *Nietzsche et la musique* (1995), Paris: P.U.F., 2000. Para uma introdução ao tema, de Arnaud Villani, “Nietzsche et la musique”, in *Cahier de L’Herne. Nietzsche* (2000), Paris: 2005, p. 147-157.

<sup>218</sup> Dos homens médios, mergulhados acriticamente no espírito do tempo, homens do rebanho, embriagados pela vontade de domínio que, como os alemães depois da vitória militar sobre a França, não percebem que em vez de senhores continuam escravos. Não se cometa o erro de assimilar a “vontade de domínio” à força, boa força; num *NF* de 1880, 6[206], é claro ao dizer que ela está nas pessoas “simples, doces e afáveis, sem a mínima inclinação para dominar”; e, pelo contrário, no desejo de dominar vê-se sempre um sinal de fraqueza.

<sup>219</sup> “Die Unzeitgemässen” §1; KSA 6, 316: “In dieser Abhandlung wurde der ‘historische Sinn’, auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum ersten Mal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls.”

As críticas que Nietzsche proferiu contra a História devem ser lidas com cuidado. Tanto mais que ele procurou escrever Histórias da má-consciência, do ressentimento, da crueldade, da vingança, do niilismo... O que criticará sempre são as vertentes historicistas que assentam nas ideias de progresso e de finalidade. Como escreve no *AC*, §4, a humanidade não resulta de uma evolução contínua, o “progresso” (*Fortschritt*) é *falsche Idee*. Na *GM II*, §7, lança, contra os “enfasiados da vida”, a ideia de que antigamente, quando a humanidade não

Nesta *UB*, prolonga a sua querela filológica porque estuda os efeitos dos diversos tipos de recuperação do passado para o presente (a *filologia* da *GT* assentava na boa recuperação do passado grego para o espírito alemão, na reactualização de uma cultura dionisíaco-apolínea), ao mesmo tempo que toma uma posição crítica contra um século quase totalmente narcotizado pelo historicismo.<sup>220</sup> Como refere no “Prefácio”, muitos julgam-no “indigno da poderosa corrente historicista que, ninguém o ignora, se desenvolveu particularmente bem nos alemães desde há duas gerações.”<sup>221</sup>

Uma das teses principais desta *Inactual*, formando a sua linha condutora:

Mas se é verdade, como iremos ver, que um excesso de conhecimentos históricos é nocivo ao ser vivo, é igualmente necessário compreender que a vida tem necessidade do serviço da História. Esta interessa ao ser vivo por três razões: na medida em que age e tem objectivos, na medida em que conserva e venera o que foi, na medida em que tem necessidade de libertação. A esta tripla relação correspondem três tipos de História, na medida em que é possível distinguir entre uma História *Monumental*, uma *Tradicionalista* e uma *Crítica*.<sup>222</sup>

Os três tipos de História destacam a) a recuperação dos *factos* mais heróicos do passado (*Monumental*), passíveis de serem revividos, *mutatis mutandis*, no presente;<sup>223</sup> b) as raízes firmes onde escorar o presente (*Tradicionalista*), confiança que resulta do respeito incondicional pelo passado; c) o olhar crítico sobre o passado (*Crítica*), para mitigar os perigos do revivalismo. Assim, as três formas de História são importantes para a vida na medida em que a *Monumental* inspira quem sente o apelo da grandiosidade; a *Tradicionalista* quem procura repousar no hábito e viver no respeito pela tradição; a *Crítica* quem quer

---

se envergonhava da sua crueldade, a vida na terra era muito mais alegre. Ver também *NF* 1887 10[111] e 1887/88 11[413].

<sup>220</sup> Peter Sloterdijk situa bem o jovem Nietzsche nas constelações historiográficas oitocentistas: “A série de historiadores propriamente ditos (após os prelúdios filosóficos de Voltaire, Herder, Condorcet e Hegel) é formalmente aberta por Jacob Burckhardt que no seu estudo sobre *A Civilização do Renascimento na Itália* (1860) traçou um quadro luminoso do início da era europeia da captura e da criação de mundos. Entre os que viram chegar o seu fim, Oswald Spengler continua a destacar-se: os seus estudos sobre o ‘declínio do Ocidente’ são um canto do adeus histórico-morfológico à cultura ‘faustiana’, considerada como a única capaz de pensar a ideia da história e que foi a única a produzir, a viver e a reflectir a ‘história’ no sentido estrito. A meio caminho entre Burckhardt e Spengler encontra-se o jovem Nietzsche que, sob a palavra de ordem dos inconvenientes da história para a vida, tomou posição contra o devir-idiota do historicismo. Alfred Toynbee, na sua obra tardia *Mankind and Mother Earth* [1976, póstuma], abriu caminho para um ponto de vista pós-histórico.” (Peter Sloterdijk, *Palácio de Cristal. Para uma teoria filosófica da globalização* (2006, *Im Weltinnenraum des Kapitals – Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp), Lisboa: Relógio D’Água, 2008, p. 182)

<sup>221</sup> KSA 1, 246: “ja dass ich mich mit derselben der so mächtigen historischen Zeitrichtung unwürdig gezeigt habe, wie sie bekanntlich seit zwei Menschenaltern unter den Deutschen namentlich zu bemerken ist.”

<sup>222</sup> §2; KSA 1, 258: “Dass das Leben aber den Dienst der Historie brauche, muss eben so deutlich begriffen werden als der Satz, der später zu beweisen sein wird – dass ein Uebermaass der Historie dem Lebendigen schade. In dreierlei Hinsicht gehört die Historie dem Lebendigen: sie gehört ihm als dem Thätigen und Strebenden, ihm als dem Bewahrenden und Verehrenden, ihm als dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen. Dieser Dreierlei von Beziehungen entspricht eine Dreierlei von Arten der Historie: sofern es erlaubt ist eine monumentalische, eine antiquarische und eine kritische Art der Historie zu unterscheiden.”

<sup>223</sup> Nietzsche refere que as coisas do passado só o poderiam voltar a ser, “como o queriam os pitagóricos”, se se desse uma repetição cósmica. (Cf. §2) Nuno Nabais destaca nesta recusa do eterno retorno o seu carácter antecipador por contraste: “será exactamente a partir dos mesmos elementos utilizados nesta argumentação (o encadeamento de causas, a conjugação de lance de dados, os intervalos regulares de repetição cósmica) que Nietzsche defenderá, sete anos mais tarde, em 1881, a hipótese do eterno retorno.” (*Metafísica do Trágico*, cit., p. 143)



libertar-se do peso do passado, quem precisa de julgar e condenar. O problema são os espíritos que criticam sem necessidade, os que conhecem a grandeza sem serem capazes de a repetir e os que conservam sem discriminarem.<sup>224</sup> Por isso, numa tese que ecoará, a História só serve às personalidades fortes, aos fracos sufoca-os. Certo, mas logo no §1 Nietzsche descobre, influenciado pelo anti-historicismo nascente,<sup>225</sup> uma solução bem mais decisiva: visto que só no não-histórico (*unhistorische*) se produzem os “grandes acontecimentos históricos”, há a possibilidade de haver pontos de vista supra-históricos. É verdade que nos homens históricos (*historischen Menschen*) o espectáculo do passado pode empurrá-los para o futuro, promover a sua vontade de viver, aumentar a esperança... Mas, antecipando a sua futura colagem à visão estóica do *amor fati*,<sup>226</sup> sublinhada a ética da aquiescência de ZA, cremos que deve prevalecer o que diz logo depois sobre os homens supra-históricos (*überhistorischen Menschen*) que não buscam a redenção no processo histórico, porque “o mundo está em cada instante concluído e terminado.”<sup>227</sup> Não nos esqueçamos da tese com que

---

<sup>224</sup> É isto que conduz Nietzsche a declarar cinco grandes inconvenientes, por vezes antagónicos, da História para a vida: 1) opõe interioridade a exterioridade, fragilizando a personalidade; 2) destaca infundadamente a elevação ética de certas épocas; 3) “perturba os instintos do povo e entrava a maturação do indivíduo”; 4) amplifica o carácter epígono de cada época; 5) promove a auto-ironia e o cinismo. (Cf., §5, KSA I, 279)

<sup>225</sup> Nietzsche refere Barthold Georg Niebuhr, historiador da passagem do séc. XVIII para o XIX, e os seus estudos sobre a Roma Antiga. Nuno Nabais remete para Schopenhauer a ideia de não haver nem começo nem fim, plano ou desenvolvimento, “Como em Schopenhauer, o ‘homem supra-histórico’ de Nietzsche compreende que o mundo, na sua totalidade incondicionada, é acto puro; realiza em cada momento a perfeição.” (*Metafísica do Trágico*, cit., p. 146) Nabais relaciona também a figura do homem supra-histórico com o êxtase dionisíaco da GT. (Cf. *idem*, p. 146-147)

<sup>226</sup> É sobretudo a partir de 1878 que o estoicismo ganha verdadeira importância na obra de Nietzsche, mas já na UB II, §5, reúne vida filosófica e estoicismo, na medida em que para se ser fiel à filosofia é preciso ser fiel a “*der Stoa*”. Mais tarde, é sabido, abjurará dos “comediantes estóicos”, impostores que pretendem impor a sua moral até à própria natureza, peritos em autotiranía. (Cf. JGB, §9) Mais justo nos parece o que refere no §306 da FW: distingue aí um mundo adequado ao epicurismo (delicado, selectivo, apropriado a quem espera uma vida calma e agradável) e outro ao estoicismo (que se exercita a engolir as piores das coisas e lhes fica indiferente, apropriado a tempos violentos). Ainda na FW, §276, promete que o “*amor fati*” será a partir dali o seu amor (mas alguns NF da época são críticos: 1881, 12[55], 12[141] e 19[1]). É verdade que estes textos da FW são anteriores aos de JGB, mas, mesmo depois da crítica que citámos acima, dirá em EH, “Warum ich so klug bin”, §10, que a fórmula para a grandeza do ser humano é o “*amor fati*”. Tanto mais que, como refere Pierre Klossowski, a sua concepção anti-hegeliana da realidade abrigava-o a passar-se da ideia de finalidade: “persistente nostalgie de Nietzsche qui, après Hölderlin, l’opposait depuis toujours à son époque et qui en réalité inspire cette conception antihégélienne et *supra-historique* selon laquelle le monde, loin de marcher vers un salut final quelconque, se retrouve à *chaque instant* de son histoire *achevé* et à son *terme*.” (*Un si funeste désir*, Paris: Gallimard, 1963, p. 19)

<sup>227</sup> “die Welt in jedem einzelnen Augenblicke fertig ist und ihr Ende erreicht.” (§1; KSA I, 255)

§10: o “não histórico” designa a arte e o poder de “esquecer” (*vergessen*), enquanto o “supra-histórico” desvia do devir e expõe na “existência” (*Dasein*) a eternidade e a estabilidade, a arte e a religião. Surpreende-nos a convocação da “religião”, acreditamos que se tratou de agradar ao clã Wagner (vontade de recuperar a “comunidade de felicidade”), já que a quase ausência do tema da arte revela como se está afastando da metafísica estética da GT.

A questão do esquecimento surgirá mais tarde como uma peça importante da sua axiologia. Na GM I, §10, retrata o “homem do ressentimento” como, entre outras coisas, um “especialista em não esquecer”. É por isso – GM II, §1 – que o esquecimento não é inércia, mas uma “faculdade de inibição, activa, positiva”. Recordamos uma facécia reveladora da sua importância: “– Selig sind die Vergesslichen: denn sie werden auch mit ihren Dummheiten ‘fertig’.” (JGB, §217; KSA 5, 153) Pierre Klossowski indica que em Nietzsche (especialmente ZA) apenas a “faculdade de esquecer” permite a “felicidade” (*bonheur*), ela é a faculdade de sentir todas as coisas fora da história. Todo o agir feliz obriga ao esquecimento, e a história compõe-se somente de “actos e de

abre o ensaio e na qual afirma que são necessários os elementos históricos e não históricos para a saúde dos indivíduos, dos povos e das civilizações.<sup>228</sup> Mas pensamos – pela ideia do não-histórico presidir ao histórico, dos “homens supra-históricos” viverem numa ética da aquiescência para lá do ressentimento – que evita as derivas morais e teleologias políticas, uma sujeição à actualidade e juízos desvitalizantes. O homem que vive sem História, o que até certo ponto o retira da história, resumido no conceito de “homem supra-histórico”, é, parece-nos, o modelo sobre-humano do Nietzsche desta época. Confirmado mais tarde no §224 de *JGB*, onde acusa o sentido histórico (*historische Sinn*) de nos fazer retroceder, pelo seu apego ao passado, ao caos semibárbaro de onde provimos. Investigando e valorizando essa confusão, o “sentido histórico” é totalizador, vulgarizando a existência.

Quando lemos a *Segunda Inactual* dentro da controvérsia filológica que Nietzsche teve com a *Altertumswissenschaft*, e com uma parte de si mesmo, vemos que este ensaio é também mais um capítulo desse combate. Em primeiro lugar porque no §8 retoma uma ideia da *GT* ao afirmar que se recuperassem modelos no “mundo grego arcaico” os alemães seriam um povo maior e mais orgulhoso, contra o historicismo hegeliano que viu na marcha do progresso a realização de “Deus na terra”. Em segundo lugar, no §6, porque renova as críticas à pretensa objectividade de uma certa filologia. Justamente aquela de quem tinha sofrido os piores ataques na *GT*, prosélita da separação entre sujeito e objecto,<sup>229</sup> preconizando que só os filólogos emocionalmente assépticos compreenderiam a Grécia. Mais, que obnubilados pela pequenez do presente lhes bastaria raciocinar logicamente para entenderem o passado heróico. Nietzsche aconselha, pelo contrário, uma espécie de isomorfismo com essas origens: quem julga não pode ser inferior ao objecto do juízo; o critério fundamental é agora a simpatia, coincidência entre *pathos*, o que desbarata a possibilidade de uma hermenêutica do sentido.<sup>230</sup> É verdade que os filólogos acreditam que são superiores ao que estudam, mas isso, diz, é fanfarronice dos que vêm mais tarde (que, aliás, deviam “receber os últimos lugares vazios”). Daí a tese: “É somente a partir da mais alta força do presente que tendes o direito de interpretar o passado”<sup>231</sup>. Um conhecimento pela igualdade de forças.<sup>232</sup> É, aliás, aquele falso sentimento de superioridade que induz ao excesso de História, o presente sofre de um

---

criações surgidas do esquecimento”, daí a estreita relação entre o esquecimento e a “vontade criadora” (*vouloir créateur*). (Cf. *Un si funeste désir*, cit., p. 16-18)

<sup>228</sup> “das Unhistorische und das Historische ist gleichermaassen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig.” (§1; KSA 1, 252)

<sup>229</sup> Esta crença na inadequação sujeito/objecto manter-se-á, ver por e.g. *NF* 1887/88 11[120].

<sup>230</sup> Num *NF* de 1875, 3[62], pequeno manifesto para a filologia do futuro, é transparente sobre o vaivém epistemológico entre presente e passado, como só a partir do presente se compreende o passado e vice-versa. E ao mesmo tempo, poucas p. depois, como se distanciam esses campos, como a Antiguidade (meio mítica) é incomparavelmente superior ao presente. (Cf. *NF* 1875, 3[68])

<sup>231</sup> §6; KSA 1, 293-294: “Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten”.

<sup>232</sup> “Gleiches durch Gleiches!” (*UB II*, §6; KSA 1, 294)

pletórico sentido histórico.<sup>233</sup> As jovens gerações são usadas para espalhar a História sobre toda a vida que, excedendo o limiar da proporcionalidade (fronteira que transmuta o remédio em veneno), a sufoca.

Por causa disto, dos erros camuflados pela auto-satisfação da filologia mais racionalista e historicista, Nietzsche procura novamente uma quase saída filosófica. A filosofia como fuga da menoridade cultural, ela que é “a mais sincera de todas as ciências”<sup>234</sup>. Manifestando-se apenas, sinal da incompreensão geral e da sua pureza, nos monólogos dos caminhantes solitários (*Monolog des einsamen Spaziergängers*) – referência a Rousseau<sup>235</sup> e ao futuro Nietzsche (vê-lo-emos mais à frente) –, na descoberta fortuita de um qualquer indivíduo, num gabinete de estudos secreto, na conversa entre um velho universitário e seus discípulos. Exemplos que remetem a filosofia para uma existência errante, ocasional, assistemática.<sup>236</sup> Diagnosticando uma pobreza que obriga a considerar a sua necessidade de renascer, dar novamente à filosofia o poder de guiar a vida, como acontecia com a probidade viril dos que juravam fidelidade à “Stoa”. Em resumo, deve-se voltar a viver em filósofo, a filosofia não é uma biblioteca de ideias exigindo ser estudada de uma ponta à outra, mas uma atitude espiritual, uma tarefa e uma experiência que envolve totalmente quem se dedica a ela. Em vez da descoberta da verdade, a filosofia desenvolve uma arte de viver, substituindo a procura do que “é” pelo que “pode ser”.<sup>237</sup> Os elogios à filosofia, o apelo a uma conversão vital feita numa vida filosófica parecem desviá-lo do trabalho de reformulação da ciência filológica. É como se tivesse finalmente percebido a inegociável ruptura com a *Altertumswissenschaft*. Ao mesmo tempo que, para a nossa Tese, devido à crítica historiográfica se afasta de uma hermenêutica do sentido. Ela até é visível na História Tradicionalista, mas, como refere, atribuir todo o sentido ao passado sufoca a própria vida, tornando-se, no fundo, um trabalho irrealizável. Por outro lado, ao fechar o capítulo da

---

<sup>233</sup> Cf. *UB II*, §9.

<sup>234</sup> §5; KSA I, 282: “die wahrhaftigste aller Wissenschaften”.

<sup>235</sup> E.g., no livro IV de *Les Confessions*: “La marche a quelque chose qui anime et avive mes idées : je ne puis presque penser quand je reste en place ; il faut que mon corps soit en branle pour y mettre mon esprit.” Vem a propósito indicar o ataque que dirige a Rousseau no *GD*, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, §48, onde o trata por “idealista”, “canalha”, homem “moderno” por excelência (este termo tem em Nietzsche conotações muito negativas). O seu “retorno à natureza” é um idealismo invertido, mas ainda idealismo. A Rousseau deve opor-se Goethe, o homem da totalidade e da afirmação. Também no §3 do prefácio de *M* o acusa lapidariamente de “tarântula moral”. Em alguns *NF*, sobretudo de 1887/88 (recomendamos o 9[184] de 1887), confronta-o com Voltaire, dando-o sempre como derrotado, e até o destaca como um dos seus 5 principais combates (*NF* 1887, 10[2]). Apesar disso, assemelham-se no *elogio* da misantropia, no prazer das caminhadas campestres, no gosto pelas montanhas, na dessacralização da leitura (*Émile*, livros IV e V) e até na vontade de superar a moral mais ortodoxa, num para lá bem e mal (em Rousseau nos camponeses de *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, retratados na célebre “Lettre du Valais”, carta XXIII).

<sup>236</sup> Mesmo se Gilles Deleuze, o “primeiro”, insiste bastante na sistematização filosófica da sua obra, dizendo que é infundada a suspeita da sua assistematicidade, já que Nietzsche inventa termos precisos para formular conceitos precisos. (Cf., *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 59)

<sup>237</sup> Não é raro, sobretudo nos *NF*, vermos teses que são mais testes de vitalidade de que filosofemas.

querela filológica, desloca-se para uma filosofia que, depois do positivismo de *MA*, se centrará no princípio de criação muito mais do que no de reprodução. Diga-se, todavia, que esta “criação” não é *ex nihilo*, trata-se sempre de destacar, exagerar e seleccionar determinados traços das coisas, das ideias e da vida.

## 2.c- A “filosofia de artista”

Nietzsche foi bastante influenciado por Afrikan Spir (leu-o e citou-o entre 1873 e 1885) – sobretudo *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der Kritischen Philosophie* (Leipzig, 1873) –, seu contemporâneo e com linhas de pensamento neokantianas. Michael Steven Green – *Nietzsche And The Transcendental Tradition* (University of Illinois, 2002) – mostra bem como Nietzsche teceu parte da sua epistemologia contra ou a favor de Spir<sup>238</sup>. Portanto, se lhe juntarmos Kant e Schopenhauer, temos a base de onde emerge grande parte do que pensou acerca do conhecimento. Com isto não pretendemos esconder ou desvalorizar algumas novidades nietzscheanas, mas pôr em perspectiva o que pensou e escreveu sobre o problema do conhecimento. Se há uma marca que Nietzsche introduz, é a da radicalização do não-cognitivismo.<sup>239</sup> Mas isto não o leva para um cepticismo estéril (em *AC*, §54, fala de um outro cepticismo, do vigor e do pensamento crítico, ao designar os grandes espíritos como cépticos), antes define duas linhas de investigação: a) como é que algum tipo de *conhecimento* é possível num mundo sem substâncias e sem sujeitos (sendo ao mesmo tempo não-cognitivista e não naturalista, já que o mundo é devir)<sup>240</sup>? b) como se instrumentalizam diferentes modalidades de conhecimento, teológico, científico, filosófico e fisiológico, visto que, como refere em *A*, §35, confundimos calculadamente a necessidade de segurança com a necessidade de verdade? Estes dois caminhos de reflexão revelam a importância de se continuar a preservar a humanidade da “loucura da arbitrariedade”.

---

<sup>238</sup> Que, em resumo telegráfico, se pode etiquetar de “intuição intelectual”, possibilidade de união do pensamento com o objecto, isto para resolver a antinomia entre condicionado e incondicionado, deste não poder ser condição daquele, nem aquele ser incondicionado.

<sup>239</sup> Como refere Michael Green, “Nietzsche agrees with Spir that all empirical knowledge is contradictory and therefore false. But he disagrees with Spir about the true nature of reality.” (*Nietzsche And The Transcendental Tradition*, University of Illinois, 2002, p. 68) O mesmo comentador nuancia, porém, o seu não-cognitivismo, sobretudo pelos instrumentos cognitivistas que usa contra todo o tipo de crenças, epistemológicas ou teológicas. (Cf. *idem*, p. 126-128) É por isso que Walter Kaufmann denuncia a presença do paradoxo de Epiménides em Nietzsche: um filósofo que escreve livros para demonstrar a total ineficácia da consciência. (Cf. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950/1968), New Jersey: Princeton University Press, 1974, p. 267)

<sup>240</sup> Gostamos da definição de “cubo mágico” que Steven Hales e Rex Welshon dão ao mundo nietzscheano: “the universe might be fruitfully compared to a Rubik’s Cube. With a Rubik’s Cube the parts never change and no new things are ever created through the manipulation of its component cubes. True, the cube will reveal different faces with different colour arrangements as it is twisted about, but these ‘changes’ are, as Nietzsche says, only appearances.” (*Nietzsche’s Perspectivism*, cit., p. 109) Por outro lado, se o mundo é devir, então a filosofia não pode continuar a alimentar-se das antigas oposições metafísicas.

Condição essencial para a sobrevivência humana, como refere no importante §76 da *FW*. Mas ainda neste frag., complementa esta necessidade, bem pouco dionisíaca, diga-se, com a ideia, paradoxal em relação ao senso comum, de que “Não são a verdade e a certeza que constituem a contrapartida do mundo do louco, mas a universalidade e obrigação universal de uma crença, em suma, o carácter não arbitrário do julgar.”<sup>241</sup> Recorde-se que ao tempo do seu colapso mental continuava a trabalhar no problema do conhecimento.

## 2.c.1- Nominalismo e positivismo

O ensaio *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* de 1873, nunca publicado mas terminado, podendo perfeitamente, com um pequeno suplemento, formar uma *Inactual*, aprofunda o seu distanciamento em relação à filologia positivista e lança as bases de uma pragmática da linguagem (para Max Marcuzzi,<sup>242</sup> ela resulta dos códigos linguísticos, dos conceitos filosóficos ou da fala quotidiana reproduzirem a forma como se está no mundo, e está-se em primeiro lugar na condição de vivente). A linguagem não representa a realidade última das coisas-em-si, abrindo-se a uma verdade metafísica; como acontecia na *GT*, ela torna a vida possível, *somente* isso. O confronto epistemológico entre verdade e mentira, visto que o problema está nos malefícios existenciais do prejuízo, reside no valor das verdades e das mentiras.<sup>243</sup> Por isso, a mentira pode ser mais importante do que a verdade (trata-se do que se interpreta como verdade e mentira). Esta tese perpassa toda a obra de Nietzsche, quer como crítica aos defensores da Verdade (sobretudo a filosofia metafísica<sup>244</sup> e o cristianismo),

---

<sup>241</sup> KSA 3, 481: “Nicht die Wahrheit und Gewissheit ist der Gegensatz der Welt des Irrsinnigen, sondern die Allgemeinheit und Allverbindlichkeit eines Glaubens, kurz das Nicht-Beliebige im Urtheilen.”

<sup>242</sup> “Les sites du sens”, in *Cahier L'Herne. Nietzsche*, cit., p. 79-81.

<sup>243</sup> É isso que leva também António Marques a falar num “significado naturalista e pragmático” para este par. Não é, diz, a questão epistemológica verdade/falsidade que mais importa (aliás, verdade e erro têm as mesmas qualidades epistemológicas, são ambos interpretações; ver *NF* 1885, 34[247], também 1880, 6[411], 1885, 36[23] e 1885 38[4]), *die Lüge* “é preferida ao erro ou à falsidade porque o que já então interessa a Nietzsche é a característica de valor que tanto a verdade como o seu oposto adquirem.” (“Introdução Geral”, in *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vol. 1, cit., p. XXVIII) Coisa semelhante defende Deleuze em *Nietzsche et la philosophie*, vê-lo-emos num próximo cap., e Eugen Fink: “Nietzsche zugleich von seiner Umdeutung aller Seins Probleme in Wertprobleme mitbestimmt.” (*Nietzsches Philosophie*, cit., p. 119) Em 1872-73, Nietzsche escreve um conjunto alargado de notas sobre o valor moral da verdade, destacamos 19[175], 19[178], 19[180], 19[181], 19[182] e 19[254]. Uma das formas de superar a moral era suprimir a verdade: “Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.” (*NF* 1884, 25[304]; cf. do mesmo ano 26[25], 25[505] ou *GM* III, §24).

Sobre a questão da verdade, na sua relação com a ciência, a moral e o valor, ver o livro de Roberto Machado, *Nietzsche e a Verdade*, Rio de Janeiro: Graal, 1999. O extenso estudo sobre a problemática da verdade: de Jean Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit. e, de João Constâncio, *Arte e Niilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., sobretudo o capítulo “A arte e a crítica filosófica do niilismo”.

<sup>244</sup> Eugen Fink realça o acto falhado de Nietzsche sobre a metafísica ocidental, as maneiras tradicionais de conceptualização, já que ele não conseguiu realmente pensar de uma forma “extra-metafísica” (*außer-metaphysische*). (Cf. *Nietzsches Philosophie*, cit., p. 119) É também bastante conhecida a tese de Heidegger sobre um Nietzsche cumpridor da história da metafísica. No início do cap. VI do *Nietzsche II*, “Nietzsche Metaphysik”, escreve: “Das Denken Nietzsches ist gemäß allem Denken des Abendlandes seit Platon Metaphysik.” (Pfullingen: Neske, 1961, p. 257) Pouco depois, afirma que a interpretação que faz de Nietzsche

mostrando como se comprazem com ilusões, cristalizadas em crenças que julgam verdadeiras, quer como quando, afirmativamente, elogia a potência do falso,<sup>245</sup> propondo contra Platão o regresso dos poetas à cidade.<sup>246</sup> Além disso, ao mostrar que a “verdade” e a “falsidade”, assim como a morfologia e fonética das palavras (originalmente todas metáforas ou metonímias), resultam de um percurso histórico, se vão constituindo, inventando e reinventando na história, prepara parte do seu projecto genealógico. É por isso que no final da vida intelectual, *GD*, escreve que os arautos da metafísica da linguagem são grosseiros e fetichistas.<sup>247</sup>

---

não procura traçar um percurso histórico do seu pensamento, mas situá-lo no desenvolvimento interno da metafísica ocidental. (*Idem*, p. 262-263) Heidegger trabalha a partir de cinco *Grundworte* nietzscheanas, condição da sua metafísica: vontade de potência (ser do ente enquanto tal, *essentia* do ente); niilismo (história da verdade do ente assim determinado); eterno retorno (maneira como o ente na sua totalidade é existência do ser do ente); sobre-homem (a humanidade que é requisitada por essa totalidade); justiça (essência da verdade do ente enquanto vontade de potência). (Cf. *idem*, p. 259-260) Nietzsche, é verdade, iniciou o desvio do ser para a história, e com isso contribuiu para a *Überwindung der Metaphysik*, mas só com Heidegger se radicalizou essa mudança: a aparição do ente na sua totalidade é de cada vez feito em função da história do ser, i.e., maneira do ser manifestar o ente como totalidade. O argumento da manutenção metafísica em Nietzsche prende-se com a identidade entre eterno retorno e vontade de potência, esta toma necessariamente a forma daquele, e mantém-se assim a imutabilidade do ser (mais do que uma figuração do devir, o eterno retorno é uma “permanente constantificação do inconsistente”). Além disso, Nietzsche mantém a experiência do divino no dionísio, para Heidegger ele é uma estrutura onto-teológica. Também no 1.º vol. de *Nietzsche*, cap. sobre o eterno retorno, procura demonstrar a pertença de Nietzsche à história da metafísica (ver sobretudo “Nietzsche metaphysische Grundstellung”, p. 462-472; e “Das Wesen einer metaphysischen Grundstellung Ihre Möglichkeit in der Geschichte der abendländischen Philosophie.”, p. 448-462). Num pequeno texto de 1943, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, publicado pela primeira vez no *Holzwege* de 1950, são também várias as referências a Nietzsche como representante do último estágio da metafísica ocidental. “Último”, di-lo logo no início do texto, porque não são visíveis outras possibilidades metafísicas, na medida em que a metafísica se despojou disso com Nietzsche. (Cf. cit., p. 209) Mas ainda dentro da metafísica, porque ao invertê-la, ao constituir-se em mero contra-movimento do platonismo, ele continua dentro do que inverte, incapaz, aliás, de pensar a sua essência. (Cf. cit., p. 217; forma, também, de Heidegger prosseguir o seu caminho de codificação de pensadores importantes no seu idioma ontologizante). Numa espécie de linha de desenvolvimento heideggeriana, John Richardson escreve o *Nietzsche’s System* para “show that Nietzsche has a metaphysics – to show it by presenting, in conceptual and argumentative detail, a metaphysical system that both fits and clarifies what he says (writes). Such a project might seem perverse, but would be so only, I think, if it had the intent or effect of diminishing Nietzsche. My aim, at least, is otherwise: to show the great interest and fruitfulness of his thought, precisely as a metaphysics.” (Oxford, New York: Oxford University Press, 1996, p. 3)

Michel Haar aceita algumas das posições de Heidegger, nomeadamente a de que a inversão do platonismo pode conduzir apenas à deslocação da metafísica, não à sua supressão. Mas o projecto de Nietzsche é mais vasto do que isso, a sua genealogia e interpretação da aparência sensível vai muito para lá do enclausuramento na história da metafísica. (Cf. *Nietzsche et la métaphysique*, cit., p. 10)

Gilles Deleuze coloca o fim da metafísica dentro do projecto nietzscheano de transmutação dos valores, Nietzsche não conclui a história da metafísica, inverte-a pelo combate que procura libertar o pensamento do niilismo, inventando um modo de pensar genealógico. (Cf. *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 40)

Jean Granier justifica a sua pertença à etapa final da metafísica, a partir da interpretação heideggeriana, com a passagem de uma “metafísica do espírito” a uma “metafísica da vida”. (Cf. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., p. 615)

<sup>245</sup> NF 1885, 39[4], admiração pelas grandes falsificações: “Ich bewundere die großen Fälschungen und Ausdeutungen: sie heben uns über das Glück des Thiers empor.” (KSA 11, 621) Pierre Klossowski é talvez o comentador que mais se interessa pela ideia de um “filósofo impostor”, criador de simulacros a partir de fantasmas pulsionais. Nietzsche teria feito muitas vezes esta opção para se distanciar do conhecimento científico, o mais gregário de todos. (Cf. *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969), Paris: Mercure de France, 1990, p. 195-203)

<sup>246</sup> Recordamos, todavia, que, nas *Leis*, Platão compara o legislador ao poeta e ao médico. (Cf., e.g., *Leis* IV, 719c-724a)

<sup>247</sup> Cf. “Die ‘Vernunft’ in der Philosophie” §5.

Esta *verdade*, assente num “exército móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos”, “retórica e poeticamente intensificadas”,<sup>248</sup> serve para denunciar as ilusões que envolvem o termo no seu uso trivial. Mas na medida em que “não existe nenhuma causalidade entre sujeito e objecto”, realça que a relação estabelecida é estética, a intermediação é livremente poética e inventiva (*frei dichtenden und frei erfindenden*).<sup>249</sup> Assim, a arte e o “homem intuitivo” (*intuitive Mensch*) sobrepõem-se à lógica e ao homem racional (*vernünftige Mensch*). O artista, o ser intuitivo, representa alguém superior ao lógico e ao sábio. Nietzsche continua a sua cruzada contra o socratismo, o homem teórico, mantendo a arte como *organon* da filosofia.<sup>250</sup> Por outro lado, confronta-se aqui a linguagem como convenção e como realidade material. Nietzsche repete a antiga querela entre quem via as palavras adequadas ao *nomos*, ao homem em sociedade, e quem as entendia como derivação da *physis*, do ser das coisas, em resumo: entre nominalistas e realistas.<sup>251</sup>

Este pequeno texto de 1873 antecipa o Nietzsche da década de 80, vê-lo-emos em breve. Mas antes disso, *MA* introduz uma perspectiva diferente. Não podemos entrar no debate, bastante complexo, de saber se os dois volumes de *MA* reflectem um Nietzsche incondicionalmente positivista ou se camuflam já o genealogista e o crítico da moral que em breve eclodirá<sup>252</sup> (Nietzsche não foge ao hábito de periodização)<sup>253</sup>. Os cerca de trinta § que compõem a primeira parte do volume I de *MA* (“Von den ersten und letzten Dingen”) atacam consistentemente a metafísica (reconhecendo no §20 o enorme esforço de reflexão necessário para a superar). Isso permite-lhe demarcar-se da estética dionisíaca/apolínea da *GT* e dos seus até aí mestres do absoluto: Schopenhauer e Wagner. Logo no §1 propõe-se refundar a filosofia, recuperando a heurística muito antiga que se opunha a uma espécie de *deus ex machina* metafísico capaz de solucionar milagrosamente os problemas genéticos a partir da

<sup>248</sup> Cf. *Ueber Wahrheit...* I; KSA 1, 880-881. Sobre a questão dos conceitos e da metáfora, da passagem de uns a outros, Ricœur vai no sentido de Nietzsche ao defender que originalmente os conceitos são metáforas, daí a perplexidade: “il n’y a pas de lieu non métaphorique d’où l’on aperçoit l’ordre et la clôture du champ métaphorique. La métaphore se dit métaphoriquement.” (*La Métaphore vive*, cit., p. 364)

<sup>249</sup> Cf. *Ueber Wahrheit...* I; KSA 1, 884.

<sup>250</sup> Cf. *Nietzsches Philosophie*, cit., p. 32-34. Tanto mais que para Nietzsche, diferentemente de Kant, a arte é pensada do ponto de vista do criador, ou da criação, já que ela acontece na organização de campos caóticos, quando se dá forma a tensões entre elementos heterogêneos. Não se trata, pois, de imitar desinteressadamente o belo natural, como em Kant.

<sup>251</sup> Os §57/58 da *FW* regressam aos temas, com o mesmo resultado.

<sup>252</sup> Mas importa deixar claro que *MA*, dedicado a Voltaire, marca publicamente a ruptura de Nietzsche com a filosofia de Schopenhauer e a estética e política wagnerianas.

<sup>253</sup> Algumas propostas: Eugen Fink destaca a tendência em periodizar-se Nietzsche para se demonstrar uma evolução no seu pensamento, geralmente em cinco momentos: 1) romântico – *GT* e *UB*; 2) positivista – *MA*; 3) novo sentimento da existência com *M* e a *FW*; 4) *ZA* é o primeiro cumprimento; 5) continua com *JGB* e *GM* e termina depois filosoficamente na *vontade de potência*. (Cf. *Nietzsches Philosophie*, cit., p. 15-16) Ele próprio prefere trabalhar com um tríptico: 1) até *MA*, assente numa metafísica de artista; 2) abandono de Wagner e Schopenhauer, substituição da arte pela ciência, torna-se um desmistificador, um *Aufklärer*; 3) abre com *ZA* e compõe o seu universo filosófico na “morte de Deus”, “sobre-homem”, “eterno retorno”, “vontade de potência”, e “transmutação dos valores”. António Marques, por sua vez, divide a obra em dois momentos, antes e depois de *MA*. (Cf. “Introdução Geral”, in *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vol. 1, cit., p. LXII)

ideia de coisas em si (*Dinges an sich*).<sup>254</sup> Pelo contrário, a sua nova concepção epistemológica, assente numa filosofia histórica (*historische Philosophie*), mostra que, não havendo desinteresse ou não-egoísmo plenos, tudo se forma num devir histórico a partir das condições humanas, demasiado humanas do homem. Esta “filosofia histórica”,<sup>255</sup> recuperada, parece evidente, do que tinha pensado em *Ueber Wahrheit...*, realça a necessidade de superar a “falta de sentido histórico” dos filósofos, defeito geral e profundo (§2). Tanto mais que nesta nova compreensão do mundo, fundamentalmente oposta à *GT*, “tudo resulta de um devir; não há dados eternos: tal como não há verdades absolutas. – Por conseguinte, a filosofia histórica é necessária a partir de agora, e com ela a virtude da modéstia.”<sup>256</sup> Esta “modéstia”, aparentemente pouco nietzscheana, indica o seu recente desinteresse pelos grandes empreendimentos metafísicos, o título do §3 é, justamente, “Apreço pelas verdades pouco vistosas” (*Schätzung der Unscheinbaren Wahrheiten*), retomadas no final do §1 da *GM I* (“cruas, detestáveis, repugnantes, anticristãs, imorais”); Nietzsche aposta num espírito científico contra os adoradores do belo e do sublime (*des Schönen und Erhabenen*). Em consequência, percebe-se bem a recepção magoada da comunidade wagneriana.

A confrontação com a metafísica prolonga-se por vários §, demonstrando simultaneamente a sua ineficácia epistemológica e o seu inevitável desaparecimento. Ela está irreduzivelmente afastada da verdade (§15), aliás, seduzidos no início, os jovens trocam-na rapidamente por explicações físicas e históricas (§17), como foi o seu caso. Isso trará o inconveniente momentâneo de não haver horizontes de tempo alargados, vivendo-se no curto tempo de cada vida empírica, dificultando o investimento em projectos plurigeracionais (§22). E haverá uma “Provável vitória do cepticismo” (*Muthmaasslicher Sieg der Skepsis*) (§21), o que em si mesmo não é calamitoso. Mas se o dionisiaco, presente sem ser nomeado, parece ser o alvo de ataque preferido deste *novo* Nietzsche, o apolíneo, na sua função onírica da *GT*, é igualmente desmontado nos §5, 12 e 13. Os sonhos são uma fonte de equívocos, e.g., criaram os velhos dualismos alma/corpo, mundo real/mundo aparente. Nietzsche procura desmistificar esta antiga forma de acesso, de comunicação com uma pretensa realidade verdadeira, metafísica que, ao mesmo tempo que retirava daí *verdades* narcóticas anesthesiando os sofrimentos da vida, impedia um conhecimento sólido do mundo fenoménico. E pensar neste novo registo de imanência requer um outro pensamento do fenómeno e da

---

<sup>254</sup> Entre muitos outros locais, *NF* 1887, 10[202], a “coisa em si é um absurdo”, a “coisidade” foi inventada por nós (próximo deste, do mesmo ano, 9[35]). Tanto mais que a vontade de incondicionado é patológica: “alles Unbedingte gehört in die Pathologie.” (*JGB*, §154; *KSA* 5, 100)

<sup>255</sup> No §27 chamar-lhe-á “ciência filosófica” (*philosophische Wissenschaft*), mas julgamos que o sentido não muda, trata-se sobretudo de alargar o campo da adjectivação.

<sup>256</sup> §2; *KSA* 2, 25: “Alles [...] ist geworden; es gibt keine ewigen Thatsachen: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt. – Demnach ist das historische Philosophiren von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung.”



aparência. De alguma forma, antecipa-se a fenomenologia ao compreender-se o ser como aparecer, mas numa multiplicidade irreduzível, impedindo por outras vias a recuperação de uma visão única, centralizadora, totalizante.

Para outro malefício da filosofia, Nietzsche retoma a crítica ao optimismo socrático, mostrando como *desvalorizou* a física para usar a lógica na apologia simplista do conhecimento rigoroso.<sup>257</sup> Crença ingénua numa linguagem demiúrgica (criadora das coisas que designa) e imaterial, onde à unidade da palavra correspondesse a unidade do objecto, sustento do irrealista princípio de identidade (§11, 14). Mas apesar do seu carácter ilusório, todos estão “tiranizados pela lógica: e esta é essencialmente optimismo.”<sup>258</sup> O seu anti-socratismo é ainda mais explícito no §7, denunciando a grande perturbação científica provocada pela obsessão das escolas socráticas em pensar a partir do ponto de vista da felicidade (*Glück*). Colocar a finalidade da filosofia na demanda da felicidade é tanto mais anódino quanto a velha ideia de um progresso teleológico é fruto da fantasmagoria romântica (§24). O que não impede de se vislumbrar um certo progresso histórico, mas não assente

---

<sup>257</sup> Conhecimento que, como diz no muito cit. *NF* de 1885-86, 2[154], é a maior de todas as fábulas. Não esqueçamos que em Nietzsche a lógica se opõe à vida. E.g., “Die Welt *e r s c h e i n t* uns logisch, weil wir sie erst logisirt haben.” (*NF* 1887 9[144]; KSA 12, 418) Esclarecedor é também o §481 de *M*, onde confronta Kant com Schopenhauer. Nenhum dos dois sai enaltecido, mas Schopenhauer tem algo de selvagem que o mantém na vida. Enquanto Kant se limitou a desenvolver uma biografia do seu cérebro, quase não viveu realmente, a sua forma de trabalhar retirou-lhe essa possibilidade: “es fehlt ihm an Breite und Macht; er hat nicht zu viel erlebt, und seine Art, zu arbeiten, nimmt ihm die *Z e i t*, Etwas zu erleben”. (KSA 3, 286) Da mesma época, considera a lógica totalmente irrealista. (Cf. *NF* 1880, 7[52]) Ver ainda o §111 da *FW* sobre a origem da lógica estar na não-lógica, ou os *NF* de 1885, 34[249] – a lógica é uma grande ficção poética –, 1887, 9[97] – ela seria um imperativo não para o conhecimento verdadeiro, mas para acomodar um mundo a que se chama verdadeiro –, 9[144] e, de 1888, 18[13] – concebida como simplificação e meio de expressão. Muito antes disto, na *UB III*, §7, escreve que um sábio como Kant nunca será um filósofo, é que, para isso, é preciso não apenas ser um grande pensador “mas também um homem real”. Se remontarmos mais no tempo biobibliográfico e chegarmos à *GT*, §15, vemos que o conhecimento lógico do racionalismo socrático “descreve círculos e morde a própria cauda”, vindo em seu socorro um novo tipo de conhecimento ligado à arte, com o nome sugestivo de “conhecimento trágico” (*tragische Erkenntnis*). Por isso, Deleuze vê em Nietzsche uma unidade, ainda que complexa, entre o pensamento e a vida, os modos de vida a influenciar os modos de pensamento, estes a criar modos de vida. (Cf. *Nietzsche* (1965), Paris: P.U.F., 2007, p. 18; livro feito de revisitações a *Nietzsche et la philosophie*, mas com um grande impacto devido ao seu carácter exotérico, próprio à colecção que o publicou). Apesar disto, Nietzsche não faz tábua rasa de toda a lógica, mesmo que diga no *NF* de 1885, 40[13], que ela não deriva da vontade de verdade. Mais do que recusar liminarmente a pertinência do pensamento lógico, Nietzsche desconfia dele, do seu poder tantas vezes venerado, o logicismo é um empobrecimento do pensamento, é este postulado que o orienta. Tanto mais que, como referem Steven Hales e Rex Welshon, em relação à lógica encontram-se na sua obra, sobretudo publicada, elogios e declarações sobre a sua importância. (Cf. *Nietzsche's Perspectivism*, cit., p. 39)

Por outro lado, Nietzsche ignorava quase todos os grandes desenvolvimentos da lógica oitocentista (a época mais fecunda de todas), a não ser o hoje esquecido Afrikan Spir. E.g., desconhecia ou omitiu estrategicamente (menos provável) os pais da lógica moderna, Augustus De Morgan e George Boole; Gottlob Frege; John Venn ou C.S. Pierce. E mesmo o seu conhecimento de John Stuart Mill limitava-se ao campo ético. (Cf. Steven D. Hales e Rex Welshon, *Nietzsche's Perspectivism*, cit., p. 37-38)

<sup>258</sup> §6; KSA 2, 28: “Logik tyrannisirt: und diese ist ihrem Wesen nach Optimismus.”

numa liberdade da vontade (aposta insistente da filosofia metafísica), equívoco tão antigo como o da naturalidade da lógica (§18).<sup>259</sup>

Parte das propostas expressas em *MA* serão, contudo, descontinuadas.<sup>260</sup> A ideia de uma “filosofia científica”, ou “histórica”, será abandonada, e Nietzsche experimentará outras modalidades filosóficas que levarão o projecto de uma Crítica às suas últimas consequências, na medida em que discutirão também os próprios princípios de questionamento, i.e., pensarão não apenas as tradicionais condições de possibilidade do conhecimento, como as condições de quem, ou do quê, as coloca. Por outro lado, nunca deixará de hesitar sobre a ontologia da filosofia, numa nota de 1872-73 (válida para o resto da obra):

Grande perplexidade, é a filosofia uma arte ou uma ciência?

É uma arte nos seus fins e produtos. Mas o seu meio de expressão, a exposição com conceitos, é algo que tem em comum com a ciência. É uma forma da poesia. – Impossível optar: será preciso inventar e caracterizar uma nova espécie.<sup>261</sup>

Fica-se, portanto, nesta indecisão, e se é verdade que muitos duvidam que Nietzsche “pense conceptualmente”, a história da sua recepção mostrou, até contra ele,<sup>262</sup> que foi um importante criador de conceitos.<sup>263</sup> Mas nunca, como veremos, os impôs à vida, usou-os, tacteando, para

---

<sup>259</sup> A ideia de liberdade em Nietzsche deve ser sempre pensada na distância entre o livre-arbítrio, que ele rejeita (e.g., *JGB* 19-21; *GM* I, §3; *GD* §3-8), e a necessidade, que ele também rejeita na sua dimensão antropológica.

<sup>260</sup> E.g. em *JGB* §10 escreve que já ninguém suporta o “*bric-à-brac*” de conceitos que o “chamado positivismo” coloca em cima da mesa. O §23 da *GM* III é um forte manifesto antipositivista, a ciência não passa de um trabalho sem rasgos ou poder que a pudesse colocar, num *agon* heróico, contra o ideal ascético. Isto influenciará Wilhelm Dilthey, autorizando-o a contrapor ao cientismo nascente do seu tempo uma filosofia da vida que aceitava, valorizava até, o relativismo. Também Georg Simmel, preocupado com os critérios de verdade, leitor atento das *UB*, se reviu na grande crítica epistemológica e axiológica construída por Nietzsche, com ecos fortes na *Lebensanschauung* de 1918.

<sup>261</sup> *NF* 1872/73, 19 [62]; *KSA* 7, 439: “Große Verlegenheit, ob die Philosophie eine Kunst oder eine Wissenschaft ist.

Es ist eine Kunst in ihren Zwecken und in ihrer Produktion. Aber das Mittel, die Darstellung in Begriffen, hat sie mit der Wissenschaft gemein. Es ist eine Form der Dichtkunst. – Sie ist nicht unterzubringen: deshalb müssen wir eine Species erfinden und charakterisieren.”

O frag. continua com: “Die Naturbeschreibung des Philosophen. Er erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt.

Er wächst nicht, ich meine, die Philosophie nimmt nicht den Verlauf, wie die andern Wissenschaften: wenn auch irgend welche Gebiete des Philosophen allmählich in die Hände der Wissenschaft übergehen. Heraklit kann nie veralten. Es ist die Dichtung außer den Grenzen der Erfahrung, Fortsetzung des mythischen Triebes; auch wesentlich in Bildern. Die mathematische Darstellung gehört nicht zum Wesen des Philosophen.

Überwindung des Wissens durch mythenbildende Kräfte. Kant merkwürdig – Wissen und Glauben! Innerste Verwandtschaft der Philosophen und der Religionsstifter!” (*KSA* 7, 439)

<sup>262</sup> Mesmo se o refere explicitamente poucas vezes (e.g., *NF* 1885, 34[14], 1887 9[97] e 9[144]), os cap. de *GD* “Die ‘Vernunft’ in der Philosophie” e “Die vier grossen Irrthümer” posicionam-se claramente contra a sagração conceptual da filosofia. Também no §20 de *JGB* os conceitos estão num plano de sujeição a uma estrutura gramatical que orienta o seu nascimento. Neste caso, os conceitos são apenas emanações de um sistema linguístico que define *a priori* as *criações* conceptuais possíveis. Para Michael Green, o não-cognitvismo nietzscheano prende-se muito com o facto dos conceitos estabelecerem apenas relações consigo mesmos, nunca com a realidade das coisas. (Cf. *Nietzsche And The Transcendental Tradition*, cit., p. 123)

<sup>263</sup> Citemos alguns (criados ou recriados), já traduzidos: “vontade de potência”, “eterno retorno”, “sobre-homem”, “perspectivismo”, “nihilismo”, “espiritualização”, “instinto/afecto”, “corpo”, “valor”, “genealogia”, “psicologia”, “moral de rebanho”, “moral de escravos”, “moral de senhores”, “ideal ascético”, “*pathos* da

interpretar e definir campos vitais, não para construir sistemas filosóficos (sobretudo aqueles que apagam o próprio autor e os comentadores). Por outro lado, as leituras filosóficas que podiam tê-lo levado para dentro da tradição filosófica, reforçaram, pelo contrário, a sua singularidade. Também muito cedo, no prólogo de *Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen* – texto incompleto mas, naquilo que terminou, corrigido para publicação em Abril de 1873 –, sintetiza o seu estilo de leitor filosófico:

Conto, simplificando-a, a história destes filósofos [Tales, Anaximandro, Heraclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates]: só quero extrair de cada sistema o ponto que é um fragmento de *personalidade* e pertence à parte do irrefutável e indiscutível que a história tem de preservar. É um primeiro passo para encontrar e reconstruir por comparação essas personagens e para fazer ressoar novamente a polifonia do temperamento grego: a minha tarefa consiste em iluminar o que seremos *obrigados a amar e venerar sempre*, e que nenhum conhecimento posterior poderá apagar: o grande homem.<sup>264</sup>

Usa, pois, uma lente de aumento para destacar a intensidade que mais lhe interessa e que julga capaz de se manter ao longo da história como traço irredutível da personalidade de cada um dos “grandes homens”. O contrário, para os pequenos ou “últimos homens”, será feito em modo caricatura, escolhidos Sócrates, Platão, Kant, Schopenhauer, Rousseau, Espinosa, Wagner, Hegel...

Não cabendo no âmbito da nossa Tese um estudo pormenorizado sobre a filosofia nietzscheana, queremos contudo expor as linhas de inteligibilidade gerais que formam a sua crítica e experimentação filosóficas, questão de vermos o que o separa de uma hermenêutica do sentido. Noutros termos, comportarão o entendimento e a prática nietzscheanas da filosofia a possibilidade de se recuperarem sentidos textuais intactos? Ou pelo contrário, passado o período do “filósofo histórico” de *MA*, trata-se sobretudo de se trabalhar em intensidades poiéticas que tornam o filósofo um artista legislador?<sup>265</sup> Que, como refere numa nota de 1888, é capaz de transformar o seu caos em lei, numa simplicidade matemática sem equívocos.<sup>266</sup>

---

distância”, “ressentimento”, “má-consciência”, “morte de deus”, “trágico”, “espírito livre”, “último homem”, “viandante”, “dionisiaco”, “apolíneo”, “uno-primordial”, “auto-superação”.

<sup>264</sup> KSA 1, 801-802: “Ich erzähle die Geschichte jener Philosophen vereinfacht: ich will nur den Punkt aus jedem System herausheben, der ein Stück Persönlichkeit ist und zu jenem Unwiderleglichen Undiskutibaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat: es ist ein Anfang, um jene Naturen durch Vergleichung wieder zu gewinnen und nachzuschaffen und die Polyphonie der griechischen Natur endlich einmal wieder erklingen zu lassen: die Aufgabe ist das an’s Licht zu bringen, was wir immer lieben und verehren müssen und was uns durch keine spätere Erkenntniß geraubt werden kann: der große Mensch.”

Na *GM* II, §7, centra a análise noutro ponto: o do casamento. Nenhum grande filósofo foi, diz, casado, é, aliás, impossível imaginá-los casados (nesse panteão de pensadores celibatários estão, entre outros, Platão, Descartes, Schopenhauer e Kant). No §8 da mesma obra, destaca a vontade de silêncio e um timbre de voz suave. Para logo depois se concentrar no recato, os filósofos detestam mulheres, glória e príncipes.

<sup>265</sup> Jean-Noel Vuarnet defende que Nietzsche se criou com a sua obra mais do que exprimiu o seu pensamento. Esta autopoietica seria a máxima expressão de uma filosofia da criação, uma filosofia de artista. (Ver “Le philosophe-artiste”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 1 (“Intensités”), cit., p. 343) Klossowski pensa Nietzsche sem um real interesse em comunicar, ensimesmado num exercício solipsista, apesar de ter sido professor em Basel, sem vontade, pois, de se publicar. (Cf. “Nietzsche, le polythéisme et la parodie” (1957), in *Un si funeste désir*, cit., p. 176-177)

<sup>266</sup> Cf. 14[61].

Apostando no mundo como devir, tende-se a ficar refém do caos ou a legislar as próprias leis, é esta glória soberana que seguirá o filósofo-artista.

## 2.c.2- Combate aos “preconceitos” filosóficos

É comum dar-se *JGB* como a sua *magnum opus* sobre a filosofia, até por respeito ao subtítulo: “Vorspiel einer Philosophie Zukunft”.<sup>267</sup> Usá-la-emos, pois, como placa giratória da nossa investigação acerca da filosofia. Antes disso, importa atender às críticas que Nietzsche lança no §10 da *GM* III contra ela e os filósofos. Numa dúzia de linhas, compõe a suprema acusação contra a servidão da filosofia ao ideal ascético. Mascarado de “homem contemplativo”, um subgênero do “homem religioso”, o filósofo socorreu-se dele para definir a sua “forma de manifestação” e traçar o “pressuposto da sua própria existência”. Só poderia ser filósofo se representasse esse ideal. E isto obrigava a “negar o mundo”, “hostilizar a vida”, não acreditar nos sentidos e reprimir a sensualidade. Toda esta manipulação e dominação diminuiu a vitalidade filosófica que os filósofos pré-socráticos inauguraram com o projecto de buscar sentidos, criar sentidos e denunciar sentidos. Agora, a filosofia vive armadilhada no horizonte do ideal ascético.

Em *JGB*, três partes, de nove, centram-se na questão da filosofia: a primeira, “von den Vorurtheilen der Philosophen”; a segunda, “der freie Geist”; e a sexta, “wir Gelehrten”. Existem, além disso, alguns § soltos, nomeadamente os importantes 289 e 292. Mas a querela filosófica começa logo na “Vorrede”. Atribuindo a verdade ao feminino, assegura, em modo de facécia, que os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, pouco entendem de mulheres (*Weiber*).<sup>268</sup> A dogmatização da filosofia talvez tenha sido apenas uma “coisa de principiantes”, sedução gramatical ou generalização temerária, talvez tenha servido somente o homem durante alguns milénios. O idealismo platónico parece ter os dias contados,<sup>269</sup> pondo-

---

<sup>267</sup> Há um conjunto alargado de *NF* de 1884-1885 que aborda a questão da filosofia e dos filósofos do futuro: da analogia que faz com a precisão e impiedade do banqueiro, 26[396] de 1884, a um ser que a par da admiração e amor pelas coisas seja capaz de um distanciamento que torna isso irrelevante, 26[451], também de 1884.

<sup>268</sup> No cap. sobre Derrida aprofundaremos as consequências, entre Heidegger e Derrida, da “verdade ser mulher”. No prefácio à segunda edição da *FW*, §4, reincide sobre a verdade/mulher, cujo *fundamento* é justamente o de uma irreduzível opacidade. Por isso, em bom rigor, Nietzsche não está interessado em desenvolver mais uma teoria da verdade *à la* Kant e seus herdeiros, discutindo as suas condições de possibilidade.

<sup>269</sup> No §39 de *JGB*, recuperando uma certa tonalidade de *MA*, critica o entusiasmo ingénuo pelo bom, verdadeiro e belo, tomando de Stendhal o desenho do “filósofo de espírito livre”, cita-o em francês: “pour être bon philosophe [...] il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c’est-à-dire, pour voir Claire dans ce qui est.” (KSA 5, 57) O §372 da *FW* (livro V, do mesmo ano de *JGB*) contém as premissas que o afastam irreduzivelmente do idealismo, chama-se “Warum wir keine Idealisten sind” e assegura que no seu tempo, e segundo a *praxis*, todos os filósofos eram sensualistas, que as ideias eram muito mais enganadoras e corruptoras do que os sentidos, concluindo com a patologização geral do idealismo. No *AC*, §8, liga estreitamente idealismo e teologia. Sobre os sentidos serem verídicos, ver também *GD*, “Die ‘Vernunft’ in der Philosophie” §2-3. Do mesmo cap., §1, os

se a “verdade de pernas para o ar” e dando ao perspectivismo (*Perspektivische*)<sup>270</sup> “a condição fundamental de toda a vida”<sup>271</sup>. Um platonismo (ajudado pelo proselitismo cristão, cumplicidade entre filosofia e religião)<sup>272</sup> que analisado do ponto de vista clínico (filósofo-médico), é tido como uma doença que teve provavelmente a sua origem em Sócrates.<sup>273</sup> Esta pusilanimidade prolongou-se durante séculos, mas os “bons europeus” e os “espíritos livres” – de que Nietzsche quer ser o cabeça de fila, libertando-se do jesuitismo, da democracia, da Alemanha e da imprensa – farão renascer a filosofia. E é também por isto, como se o jogo entre o declínio e a elevação civilizacional se fizesse sempre num *agon* entre verso e reverso, que lemos num caderno de notas quase juvenil (1870) que a sua filosofia é um “*platonismo invertido*”<sup>274</sup>.

---

filósofos só maneiam ideias mortas, nada sai vivo das suas mãos, apenas noções abstractas; acreditam no Ser, mas como não o conseguem apanhar atiram-se ao que julgam ser a causa do seu desconhecimento: os sentidos. Ainda o *NF* de 1884, 26[412], onde junta no negativo Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss, Kant; elogiando, contra eles, Platão, o Platão grego.

<sup>270</sup> Esta substantivação do adjectivo é sintomática da importância que Nietzsche lhe atribuiu.

<sup>271</sup> KSA 5, 12 : “die Grundbedingung alles Lebens”.

E à partida, talvez um pouco contra Nietzsche, abrindo o leque de possibilidades humanas até ao infinito. Como referem os especialistas do perspectivismo nietzscheano, Steven D. Hales e Rex Welshon, “Nietzsche’s perspectivism is, among other things, a technique for revealing the possibilities open to all of us.” (*Nietzsche’s Perspectivism*, cit., p. 202)

<sup>272</sup> É neste prefácio que está a conhecida “denn Christenthum ist Platonismus für’s ‘Volk’”. (KSA 5, 12) O §544 de *M*, depois de denunciar o declínio da filosofia do seu tempo em relação à grega – o júbilo que, e.g., atravessa um diálogo platónico em contraste com a embriaguez do jogo rigoroso mas árido dos “conceitos, da generalização, da refutação” –, termina escrevendo que a filosofia deseja ser religião. Destaca novamente esta relação na leitura que faz de *M* em *EH*, §2, dizendo que os filósofos são sacerdotes escondidos.

<sup>273</sup> Platão é um dos alvos preferidos de Nietzsche, denuncia o seu idealismo desencarnado, a mistura arbitrária de axiologia e epistemologia, a desvalorização infundada das artes, a ideia de igualitarismo social. E.g., em *GD*, “Was ich den Alten verdanke” §2, resumindo duas décadas de *diálogo*, dá-o como o “primeiro decadente do estilo” (*erster decadent des Stils*), afastado dos instintos saudáveis dos helenos, porque estava deformado pelo moralismo “pré-cristão” (*präexistent-christlich*), escolhendo para ideia base o “bem”, e vivendo a partir disso. Por isso se reteve tanto a sua vontade de inverter o platonismo. Recordamos que Heidegger centrou aí a sua análise. Todavia, mesmo em *JGB* tece-lhe alguns elogios, e.g., no §14, diz que a recusa da evidência imediata dos sentidos (diferente da crença sobre a sua irrelevância epistemológica) também demonstra um modo “nobre” (*vornehme*) de pensar. No §190 do mesmo livro, apresenta-o como demasiado “nobre” para aceitar o socratismo moral, que este se encontra na sua filosofia em contradição com ele. É como se Nietzsche distinguisse, contra o que disse tantas vezes, o pensamento do desempenho social, o estilo de pensamento do estilo de vida. Antes disso, num *NF* do tempo da *FW*, 12[52], diz que algum do sangue de Platão (e de Pascal, Espinosa e Goethe) corre nas suas veias. François Warin defende que por vezes eles se entrelaçam. Na evidência de Platão ter sido o primeiro a fazer entrar o teatro na filosofia e a parodiar todos os estilos dos seus adversários. Por outro lado, ele nunca deixou de estar dissimulado, nunca falou em nome próprio, a sua identidade continua evanescente, tudo bem nietzscheano. (Cf. *Nietzsche et Bataille*, cit., p. 310-312)

A figura de Sócrates também é ambígua, se por um lado ele é o paradigma negativo do “homem teórico”, por outro é o modelo do espírito crítico e exemplo máximo da auto-ironia. Sobre esta ambiguidade consultar de Walter Kaufmann *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, cit. p. 391-411 e *passim*.

<sup>274</sup> *NF* 1870, 7[156]; KSA 7, 199: “Meine Philosophie umgedrehter Platonismus”.

Continua escrevendo que quanto mais nos afastamos do verdadeiro, melhor, “Das Leben im Schein als Ziel.”

Para Comte-Sponville, a inversão não foi apenas a passagem do mundo inteligível para o sensível, mas onde Platão dizia “o valor É”, Nietzsche afirma “o ser vale”. Para aquele, avaliar é conhecer (intelectualismo) e só podemos conhecer o que é (dogmatismo). Para este, conhecer é avaliar (sofística) e só podemos avaliar em função dos desejos (perspectivismo). (“La brute, le sophiste et l’esthète”, in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris: Le Livre de Poche, 1991, p. 78) Por outro lado, concordamos como François Guéry quando defende que esta “inversão” não deve ser entendida num sentido literal. O seu antiplatonismo é antes uma forma de superar o dualismo sensível/inteligível, distanciar-se de um tanto como do outro, procurando com isso

O §1 de *JGB* lança a porventura mais importante linha de questionamento epistemológico:

Admitamos que queremos a verdade: *porque não antes a não verdade?* A incerteza? A própria ignorância? – O problema do valor da verdade veio ter connosco – ou será que o encontramos no nosso caminho? Quem de entre nós é aqui Édipo? Quem é a esfinge?<sup>275</sup>

Estas perguntas são decisivas, tanto mais que a vontade de verdade (*der Wille zur Wahrheit*) continuará, diz Nietzsche logo na abertura do §1, a conduzir “muitas façanhas”, a ser um dos centros da respeitabilidade filosófica e razão para alguma temeridade humana, desde que se dispa dos preconceitos morais, como refere no §34 de *JGB*. Por isso, é toda uma arte do questionamento que deve ser desenvolvida em torno desta inclinação para a verdade. Na *GM* III, §24, é ainda mais exacto: “A vontade de verdade necessita de uma crítica”<sup>276</sup>, continuando no §27 a dá-la como o núcleo do ideal ascético. Para Nietzsche, isto não é apenas um problema epistemológico restrito, ele coloniza quase todo o campo axiológico, no §4 do prefácio da edição de 1887 da *FW* conclui que a vontade de verdade é de mau gosto, um delírio juvenil.<sup>277</sup> Em primeiro lugar, o §429 de *M* expõe a perspectiva que, recuperando algum do sentido de *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, estará, explícita ou implicitamente, presente no resto da obra nietzscheana: odiamos a barbárie, a possibilidade de a ela regressarmos, porque o nosso *instinto para o conhecimento* (*Trieb zur Erkenntniss*) define a impossibilidade de sermos felizes sem ele. Além disso, no mesmo livro, §507 (“Gegen die Tyrannei des Wahren”), viver numa verdade plena, suprimindo o erro e a

---

reflectir criticamente sobre os mecanismos de conservação. (Cf. “Modernité de Nietzsche”, *Le Magazine Littéraire*, hors-série 3 (2001), p. 18)

<sup>275</sup> KSA 5, 15: “Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewissheit? Selbst Unwissenheit? – Das Problem vom Werthe der Wahrheit trat vor uns hin, – oder waren wir’s, die vor das Problem hin traten? Wer von uns ist hier Oedipus? Wer Sphinx?”

<sup>276</sup> KSA 5, 401: “Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik”.

Tanto mais que ela permanece como fé de um ideal ascético laicizado, a metafísica continua a preencher a ideia de verdade, diz Nietzsche nesse mesmo §. Esta ideia surge também na *FW*, §344: a vontade de verdade conduz à vontade de moral. Ver igualmente *GM* III, §27, onde uma crítica à verdade se torna necessária para inverter os valores morais vigentes. Gianni Vattimo diz que, a partir de *MA*, o pensamento de Nietzsche se pode definir como “pensamento da proximidade”, já não se trata de encontrar os fundamentos, verdades do acontecer, mas de analisar os equívocos das justificações, sobretudo metafísicas, desse acontecer. Por isso lhe chama “pensamento da errância”, visto “não se tratar de pensar o não-verdadeiro, mas de observar o devir das construções ‘falsas’ da metafísica, da moral, da religião, da arte – todo esse tecido de errâncias que constituem a riqueza ou, mais simplesmente, o *ser da realidade*.” É que não há uma verdade ou *Grund* que o possa desmentir ou falsificar, já que, como dirá em *GD*, “o mundo verdadeiro tornou-se fábula”. E ao mesmo tempo dissolveu o mundo aparente, todos estes erros passam a ser errâncias, o devir de formações espirituais cuja única regra é a continuidade histórica, sem qualquer relação com uma verdade fundamental. Com isto, a análise positivista empreendida em *MA*, perde também a sua veia de análise crítica; “não se trata, de facto, de desmascarar e dissolver erros, mas de os ver como a própria nascente da riqueza que nos constitui e que dá interesse, cor, *ser* ao mundo.” (Cf. *O Fim da Modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (1985), Lisboa: Presença, 1987, p. 135)

<sup>277</sup> A “vontade de verdade” ultrapassa, ontem e hoje, o mero resisto epistemológico. Em Nietzsche isso é muito claro desde a juventude, um naipe de *NF* confirmam que o processo de conhecimento é para ele acompanhado por um processo de avaliação, os juízos de facto são primeiramente juízos de valor. (Cf. *NF* 1883 7[64]; 1884, 26[35], 26[71]; 1885, 34[132])

mentira, retiraria o gosto e a força à vida.<sup>278</sup> Temos, pois, no primeiro, os mecanismos de censura axiológica que recaem sobre a mentira, no segundo, em contra-ataque, o empobrecimento da vida pela ditadura da verdade. Variando um pouco os modos de expressão, Nietzsche manterá estas duas linhas críticas à vontade de verdade. E.g., sobre a segunda, dirá no §4 de *JGB* que a falsidade de um juízo não é critério para o abandonarmos, o que importa é saber se um juízo corresponde “às exigências da vida”. Mais ainda,

[...] – já que renunciar aos juízos falsos seria renunciar à própria vida, uma negação da vida: reconhecer a não-verdade como condição da vida, eis uma forma perigosa de se opor ao sentido dos valores geralmente aceites; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo coloca-se, por isso mesmo, para além bem e mal.<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> No §121 da *FW* coloca o erro como uma condição possível da própria vida. Num *NF* de 1884, 26[334], assegura que se a vontade de verdade não estiver ao serviço da vida, pode ser mórbida, que querer a “verdade em si” é estar contra a vida. Como refere Sloterdijk, “Nietzsche fez dizer ao seu profeta que os valores supremos que o velho continente produzira não eram mais do que um híbrido de plantas e espectros. Aqui podemos ouvir o argumento vitalista em toda a sua pureza. Expressa-se como receio de que qualquer filosofia seja apenas um vegetal e qualquer filósofo um espectro. Coloca-se no contexto de uma nova utopia da intensidade, mais concretamente da tese de que devemos desenvolver um novo tipo de pensamento que não esteja situado à margem da vida.” (Peter Sloterdijk, *O Sol e a Morte – Diálogos com Hans-Jürgen Heinrichs*, cit., p. 79)

João Constâncio, na interpretação que faz da veracidade dos sentidos em Nietzsche, defende que “mentira” e “erro” são coisas distintas: “Nietzsche não diz que os sentidos não falsificam, ou que não erram – diz que não mentem [...] A mentira [...] depende, justamente, de um querer (ou de um não-querer, em todo o caso de uma vontade ou de uma pulsão) que elabora uma perspectiva superveniente à dos sentidos.” (*Arte e Niilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 270)

<sup>279</sup> KSA 5, 18: “– dass Verzichtleisten auf falsche Urtheile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre. Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehen: das heisst freilich auf eine gefährliche Weise den gewohnten Wertgefühlen Widerstand leisten; und eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse.”

No final do §24 de *JGB*, profetiza que uma nova ciência amará o erro na medida em que amará a vida. (Cf. da mesma obra §4 e 34) Ainda sobre a relação vida/erro/conhecimento: *NF* 1881 11[162], 11[229], 11[325] (notas da época de *M*) e de 1884, 26[58], onde apresenta o erro como mais fundamental do que a verdade para a vida. No “Versuch einer Selbstkritik”, §5, defende que a vida está na “aparência, arte, ilusão, óptica, necessidade de perspectivismo e erro”. O §111 da *FW* refere que o cepticismo suspensivo dos juízos é perigoso para a vida, que teríamos desaparecido se não preferíssemos antes, entre outros, “errar e fantasiar a aguardar”. No §110 da mesma obra, “Ursprung der Erkenntniss”, numa espécie de genealogia do conhecimento, durante muito tempo o intelecto não produziu senão erros, que só recentemente a verdade se impôs como forma menos forte de conhecer. O conhecimento primitivo estava estritamente ligado à vida, enquanto a mais recente epistemologia axiológica da verdade se pode afastar dela porque não a tem em conta (embora isto seja uma torsão que não impede, no essencial, como diz num *NF* de 1884, 26[127], que o conhecimento continue a derivar das condições de existência; por isso, conhecer deve passar por impor certas regularidades ao caos para satisfazer as necessidades práticas, como escreve no *NF* de 1888, 14[152]). Mais expressivo, ainda na *FW*, resumo do que pode ser uma Gaia Ciência, o §324 (veja-se igualmente §327), onde propõe que a vida seja o meio do conhecimento: “Das Lebenein Mittel der Erkenntniss – mit diesem Grundsatz im Herzen kann man nicht nur tapfer, sondern sogar fröhlich leben und fröhlich lachen! Und wer verstünde überhaupt gut zu lachen und zu leben, der sich nicht vorerst auf Krieg und Sieg gut verstünde?” (KSA 3, 553) François Warin diz que a *Gaia Ciência* é o riso aliado à sabedoria, apropriada à medida do tempo destrutivo. (Cf. *Nietzsche et Bataille*, cit., p. 104) Ler o §23 de “Von alten und neuen Tafeln”, *ZA* III, onde toda a verdade que não provoque pelo menos um riso deve ser considerada falsa (“Und falsch heisse uns jede Wahrheit, bei der es nicht Ein Gelächter gab!”) (KSA 4, 264)) Em *ZA* IV, “Vom höheren Menschen”, §19-20, denuncia a falta de dança e riso nos “homens superiores”; termina *ZA* I, “Vom Lesen und Schreiben”, dizendo que nele dança agora um deus. Na *FW*, §381, os filósofos devem ser bons bailarinos. Em *GD*, “Was den Deutschen abgeht” §7, aprenda-se a pensar como se aprende a dançar, a dança inserida em todas as educações refinadas, o que falta precisamente aos alemães. Também num *NF* de 1887, 10[160] escreve sobre verdades que façam dançar, verdades para os pés. Muito antes disso, *UB* II, §10, deve pôr-se a vida acima do conhecimento, já que um saber que destruísse a vida seria autofágico. A ideia de Deleuze em *Nietzsche et la philosophie* é a de que porque Nietzsche critica sem concessões o conhecimento que se opõe à vida, vê-se obrigado a inventar novas possibilidades de vida. Mas na correlação entre ambos: a vida supera os limites que lhe fixa o conhecimento, enquanto o pensamento supera os limites que lhe fixa a vida. Ela faz do pensamento algo de activo, ele da vida algo de afirmativo. (Cit., p. 114-116) Sobre a dança não ser um mero dispositivo biomecânico, mas a encenação de formas fluidas, belas,

A denúncia da mentira, a partir da pretensa impossibilidade de sermos felizes se abandonarmos a demanda da verdade, será conjurada logo a seguir no projecto de uma *fröhliche Wissenschaft* (já citámos alguns § em nota anterior, veja-se agora o §327 da *FW*<sup>280</sup>), incluindo *ZA*, onde dançar e rir é condição do conhecimento sobre-humano.<sup>281</sup> Na *GM*, a verdade beata do ideal ascético será genealogicamente dissecada para mostrar as obscuras convenções que a originaram.<sup>282</sup> Mesmo a verdade científica, como diz no §344 da *FW* e na *GM* III, §24, assenta numa crença, ela não existe sem pressupostos. Nietzsche apresenta-se, pois, como um novo *Aufklärer*, destapando os véus que, paradoxalmente, escondem a *verdade* da verdade.<sup>283</sup> Já o vimos, a primeira parte de *JGB* chama-se “von den Vorurtheilen der

---

intensas, apaixonadas, leves... de pensar, ver de Alan D. Schrift *Nietzsche And The Question of Interpretation*, cit., p. 193.

Sabemos que Nietzsche bebeu em Friedrich Albert Lange (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vol., 1866) parte da ideia de que as ficções são indispensáveis ao pensamento e à vida. Hans Vaihinger trabalha essa influência em *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, cit. Temos conhecimento desta recepção a partir de Leonel Ribeiro dos Santos, “Hans Vaihinger: o Kantismo como um Ficcionalismo?”, in *Kant: Posteridade e Actualidade. Colóquio Internacional*, cit. Segundo Ribeiro dos Santos, Vaihinger liga Nietzsche a Kant no tema das ficções, “a doutrina das representações conscientemente falsas e todavia necessárias, aquilo a que Nietzsche chamará a ‘vontade de ilusão’ e que contraporá à ‘vontade de verdade’ que dominou todo o pensamento ocidental, na ciência e na filosofia.” (*Idem*, p. 529-530) De uma maneira mais geral, continuamos com Ribeiro dos Santos, “Vaihinger põe [...] em evidência a origem kantiana ou, se se prefere, ‘neokantiana’ da doutrina de Nietzsche, mostrando que Nietzsche tem de facto muito de Kant, por certo ‘não do Kant dos livros escolares... mas do espírito de Kant, do autêntico Kant, aquele que viu a aparência até às suas mais profundas raízes, mas que, tendo visto em profundidade a aparência, também viu e reconheceu com consciência a sua utilidade e necessidade.” (*Idem*, p. 530) Por isso, ainda para Vaihinger, o Nietzsche de *ZA*, *JGB*, *GM*, *GD* e *AC* é o de uma “*Metaphysik des Als-Ob*” que trabalharia fundamentalmente em torno da questão do funcionamento da ilusão no conhecimento e do valor que lhe assiste. (Cf. *ibid.*)

<sup>280</sup> Manifesto anti-seriedade, acusando “o intelecto” (*Der Intellect*) de ser uma máquina pesada que range e demora a funcionar, mas a quem os humanos recorrem para “tomar as coisas a sério”. Um preconceito contra a *fröhliche Wissenschaft*.

<sup>281</sup> Já em 1872-73 tomava nota sobre a desconstrução da visão habitual do conhecimento, em vez da verdade devia servir a vida, ser facilmente substituído pela ilusão trágica quando esta aumenta as forças vitais. (Cf. *NF* 19[35]) Numa nota da mesma época, define a superioridade dos gregos justamente porque neles todo o conhecimento era convertido em vida. (Cf. 19[42]) Ver ainda *NF* 1872-73, 10[43]; ou o 19[102], “Wahrheit und Lüge physiologisch.” Também o 19[125]: “[...] Nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil!”. Cf. também *NF* 1872-73, 19[145], 19[154].

<sup>282</sup> Cf. os §23-25 do 3.º Ensaio. Embora ele tenha contribuído para o desenvolvimento espiritual do ser humano e, como refere nos §27-28 desse Ensaio, o ideal ascético ofereceu um sentido ao sofrimento humano, salvando o homem do “niilismo suicidário”. Nietzsche apenas critica a sua sobrevivência, quando devia já ter dado lugar a outra coisa, a uma Gaia Ciência incondicionalmente atea, a um dispositivo civilizacional totalmente a favor da vida, e não, como no ideal ascético, lançando a vida contra a vida. (Cf. *GM* III, §3-13) Müller-Lauter realça esta ambiguidade do ideal ascético: por um lado é contra a vida, na medida em que aspira a um para lá da vida; por outro lado, o homem ascético vive os seus desejos a partir de certas forças da vida. (Cf. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy* (1971, *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*), University of Illinois Press, 1999, p. 44)

<sup>283</sup> Segundo Sloterdijk, Nietzsche pertencia a uma *Aufklärung* de segunda geração com a sua estética terapêutica, as suas reflexões dionisiacas; suprimindo a centralidade do sujeito, foi capaz de lutar contra as neo-subjectividades a partir delas mesmas. (Cf. *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 185) Mesmo na sua fase mais Iluminista, entre *MA* e a *FW*, Nietzsche, diz-nos Eugen Fink, não se iludiu sobre ele próprio, continuou a desconfiar da razão, do progresso, da ciência, mas aproveitou a ciência para questionar a religião, a metafísica, a arte e a moral. (Cf. *Nietzsches Philosophie*, todo o segundo cap. “Nietzsches Aufklärung”) Para Gilles Deleuze, ele desvaloriza a ciência pelo seu igualitarismo: identidade lógica, igualdade matemática e equilíbrio físico; o



Philosophen”, são precisamente esses preconceitos que ele quer combater para chegar, vê-lo-emos em breve, “à sua verdade”. O §6 abre para o fundamento dos preconceitos epistemológicos: todas as grandes filosofias resultam involuntária e inconscientemente das “*mémoires*” dos seus *criadores*.<sup>284</sup> Termina, escrevendo que num filósofo nada é impessoal, “e a sua moral, em particular, fornece um testemunho rigoroso do *que ele é* – quer dizer que lugar ocupam os mais profundos instintos da sua natureza, uns em relação aos outros.”<sup>285</sup> O §3 já tinha assegurado que os pensamentos eram dirigidos pelos instintos, coisa que reiterará, entre muitos outros sítios, no §36.<sup>286</sup> Mas importa destacar agora a consequência disso, tomando Schopenhauer e o pretenso conhecimento exaustivo da vontade, escreve: “Schopenhauer fez simplesmente aquilo que os filósofos costumam fazer: aceitou e exagerou um preconceito popular.”<sup>287</sup> Assim, os filósofos, garante da compreensão crítica da *doxa*, estão afinal imersos e dominados pelos preconceitos da sua época. Mais, naquilo que antecede certas filosofias da linguagem do séc. XX, uma similitude gramatical predispõe a sistemas filosóficos idênticos<sup>288</sup> – o seguimento desta ideia dará a célebre “Receio que não nos possamos livrar de deus porque ainda acreditamos na gramática.”<sup>289</sup> É por isso que no §21 de *JGB* apelida os conceitos (*Begriffe*) de convenções destinadas a designar fenómenos, mas não a explicá-los (*Erklärung*), porque, na realidade, eles fazem parte dessa linguagem que molda o pensamento, sem qualquer exterioridade em relação ao que se pensa. Além disso, das linhas de inteligibilidade dominantes, Nietzsche desfaz a antiga autonomia/identidade do sujeito do

---

que a torna tendencialmente reactiva. Por outro lado, é incompatível com o eterno retorno que reclama um princípio extra-científico na medida em que ele “n’est pas la permanence du même, l’état de l’équilibre ni la demeure de l’identique.” (*Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 53) A crítica à igualização epistemológica está, e.g., no *NF* 1885, 34[252]. Didier Franck assenta em dois pontos a possibilidade de uma *Aufklärung* nietzscheana: 1) desumanizar a natureza para depois naturalizar o homem; 2) pôr a identidade do mundo como resultado do eterno retorno. (Cf. *Nietzsche et l’ombre de Dieu*, cit., p. 401-02) João Constâncio afirma que “Paradoxalmente, a filosofia trágica-dionisiaca de Nietzsche implica a continuação do projecto *iluminista*.” (*Arte e Nilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 377) Tanto mais, recorda-nos este comentador, que no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant escreve: “Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*”. (BXXX) O mesmo autor reforça a ideia que Nietzsche é um “iluminista radical”, continuando o projecto kantiano, pela libertação dos preconceitos e aprofundamento do pensar por si próprio. (Cf. *Idem*, p. 378)

<sup>284</sup> E a crença de que temos o poder de um intelecto consciente, diz Nietzsche numa nota de 1884, é “fundamentalmente falso”. (Cf. *NF* 26[52] e 26[114]) Além disso, noutro modelo crítico, é impossível fazer alguma coisa com perfeição se for feita conscientemente. (Cf. *AC*, §14)

<sup>285</sup> KSA 5, 20: “und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und entscheidendes Zeugniß dafür ab, wie geist – das heisst, in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind.”

<sup>286</sup> No §218 de *JGB* escreve que o “instinto” (*Instinkt*) é a superior inteligência. João Constâncio em “O Que Somos Livres Para Fazer?” distingue “instinto” de “pulsão” (*Trieb*), dizendo que em geral “os instintos são formas de actividade mais permanentes do que as pulsões”. (in Scarlett Marton, Maria João Mayer Branco e João Constâncio (org.), *Sujeito, Décadence e arte. Nietzsche e a Modernidade*, Lisboa: Tinta da China, 2014, p. 168-169)

<sup>287</sup> KSA 5, 32: “Schopenhauer auch in diesem Falle nur gethan hat, was Philosophen eben zu thun pflegen: dass er ein Volks-Vorurtheil übernommen und übertrieben hat.”

<sup>288</sup> Cf. *JGB* §17, 20. É por isso que no §34 pergunta se não deverá o filósofo elevar-se acima da gramática.

<sup>289</sup> *GD*, “Die ‘Vernunft’ in der Philosophie” §5; KSA 6, 78: “Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...”

conhecimento.<sup>290</sup> Nos §16-17, ri-se da ingenuidade cartesiana, das “ideias claras e distintas” assentarem na auto-evidência do sujeito. O pensar não resulta com certeza da deliberação de um “eu”, e muito menos, de acordo com um método pré-definido, em divina transparência. Isto não degrada a dignidade humana, o pensa-se (*es denkt*) é só por si suficientemente elevado para não se lamentar o desaparecimento do “eu”.<sup>291</sup>

Esta posição permite a crítica sem reservas aos filósofos que, julgando-se precursores, só exprimiram preconceitos sociais e interesses morais emolduradas pelos códigos linguísticos. Por isso, o “imperativo categórico” kantiano é um dispositivo moral.<sup>292</sup> A prova que instaura os juízos sintéticos *a priori* é um passe de magia encenado pela faculdade do entendimento.<sup>293</sup> Esta epifania não se compara, contudo, ao júbilo pela *descoberta* de uma faculdade moral. Portanto, se por um lado Nietzsche prolonga a crítica kantiana, rejeita, por outro, a sua aposta transcendental. Para Espinosa, guarda, no §5, a designação de

---

<sup>290</sup> Claríssimo também no §12 da *GM* III, onde apelida de “perigosas” as antigas fábulas conceptuais que criaram o “sujeito do conhecimento puro, destituído de vontade, desprovido de dor e intemporal.” (*reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis*). Pode ver-se ainda um *NF* que parece preparar este ponto do Ensaio, 1887, 9[108]; e antes disso o 6[70] de 1880.

<sup>291</sup> A desconstrução da ideia de “sujeito” é tanto mais importante quanto os conceitos de “substância”, “causa-efeito”, “realidade”, “verdade”, “ser”... são deduzidos dos de “sujeito”, a crença na identidade obriga a partir da crença no sujeito. (Cf. e.g., *NF* 1887, 10[19])

<sup>292</sup> Cf. *JGB*, §5 e 11. Kant é um dos opositores preferidos de Nietzsche, são inúmeros os locais onde o critica. Façamos uma pequena selecção dos que julgamos mais importantes para o que vimos dizendo. O §335 da *FW* (época de *JGB*), ataca as consequências do “imperativo categórico”: deus, alma, liberdade, imortalidade. Auto-aprisionando-se, depois de parecer ter aberto as portas da prisão dogmática. O próprio “imperativo categórico” é apelidado de “potência imaginária” no *NF* 1880, 1[107]; cf. 3[162], produto das massas para proteger o indivíduo frágil e 6[135], suportado por uma metafísica, única forma de o justificar. Nos §10, 11 e 12 de *AC*, Kant é um velho teólogo, moralista, sacerdote mais do que filósofo (num *NF* de 1887, 9[178], chama-lhe “fanático moral”, preso ao moralismo setecentista). A este horizonte teologizante, camuflado por trás de um pretensu exercício filosófico puro, acrescenta em *EH*, “Der Fall Wagner” §3 – juntando-o num panteão negativo a Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher e Leibniz –, que lhe falta “profundidade” e “clareza”. Mas talvez a crítica mais veemente esteja em chamar-lhe várias vezes “astucioso” e “malicioso”, demonstrando uma desconfiança insuperável na razão prática. (Cf., e.g., §193 da *FW*, “Kant’s Witz”) Para Nietzsche, o problema kantiano, com várias entradas, prende-se no essencial com a sua vontade de sistematização a partir dos postulados transcendentais. Nietzsche acusa o transcendental de monopolizar todo o saber possível, mostrando a cada ciência o seu lugar próprio. Juntando a isso uma vontade arquitectónica de articulação sistemática dos princípios da razão pura, da razão prática e dos juízos estéticos, impondo conceitos a-históricos que lhe dariam o papel de juiz que regula as jurisdições próprias da ciência, da moral e da arte. Kant exemplifica toda a sua desconfiança em relação aos fazedores de sistemas, de totalizações especulativas. (Cf. *GD*, “Sprüche und Pfeile” §26 (o *NF* de 1888, 18[4], prepara-o), *M* §318, e *NF* 1887 9[181], 9[188], 10[146], 11[410])

<sup>293</sup> De qualquer forma, os juízos sintéticos *a priori*, diz Nietzsche no §11 de *JGB*, são considerados verdadeiros pela humanidade, o que revela esse seu carácter verídico, mesmo que sejam epistemologicamente falsos. O importante §354 da *FW* lança a pergunta sobre a necessidade da “consciência” (*Bewusstsein*), para Nietzsche um órgão “supérfluo” (*überflüssig*). Ela surgiu apenas “sob a pressão da necessidade de comunicação”, os homens solitários não precisam dela, e como no fundo todas as acções são únicas e intransmissíveis, como só há perspectivismo, então a consciência não é realmente necessária. Na verdade, não há qualquer órgão do conhecimento, não há qualquer faculdade natural: “Wir haben eben gar kein Organ für das Erkennen, für die ‘Wahrheit’”. (KSA 3, 593) Cf. também *NF* 1887/88, 11[113] e 11[114]. Além disso, no §335 da *FW*, antecipando traços do seu projecto genealógico, pergunta se nunca ouvimos falar numa consciência por trás da consciência, i.e., que os juízos que atribuímos à consciência têm uma pré-história nos nossos instintos. Em síntese, nesse § defende que 1) a consciência é o dispositivo mais tardio na evolução da vida orgânica, ainda frágil, e, por isso, perigosa, visto querer impor-se como um campo necessário; 2) ela aspira incongruentemente à verdade, fá-lo a partir do falacioso instinto de conservação e da crença numa consciência estável, eterna, imutável, livre e responsável; 3) as operações mentais que realiza estão sempre sujeitas à vida instintiva; 4) aspira muitas vezes à decadência.

“charlatanismo de tipo matemático”, e, no §198, insurge-se contra a sua máxima epistemológica do “*Non ridere, neque lugere, neque detestari, sed intelligere*”, ingênua e irrealista recomendação.<sup>294</sup> Mas se pensávamos que as críticas corriam principalmente contra as filosofias que, de uma ou outra forma, contêm conotações religiosas, Nietzsche ataca também quer os materialistas, quer os naturalistas.<sup>295</sup> Fá-lo no §12, denunciando a ilusão do princípio de naturalidade das coisas que conduz à crença de que basta descobrir as leis empíricas que ordenam os fenómenos. Na verdade, está-se condenado a *inventar* (*Erfinden*).<sup>296</sup>

### 2.c.3- Entre verdade e veracidade

Continuando em *JGB*, no capítulo sobre “o espírito livre”, Nietzsche tece um panegírico aos cínicos, e não se trata unicamente de uma estratégia retórica iconoclasta, amplificando o que é normalmente desprezado e realçando a indignação (protesto orientado pela moral).<sup>297</sup> Os cínicos são para ele os mais verdadeiros dos homens:

– refiro-me aos chamados cínicos, àqueles, portanto, que reconhecem em si o animal, a vulgaridade, a ‘regra’ e, assim, possuem ainda aquele grau de espiritualidade e de prurido que lhes permite falar, *diante de testemunhas*, de si e dos seus iguais: – às vezes até remexem em livros como se fossem o seu próprio esterco.<sup>298</sup>

E esta veracidade (ou verdareidade, *Wahrhaftigkeit*)<sup>299</sup> aproxima-os da honradez, mesmo reconhecendo a vulgaridade das suas almas. Ora, é esta ética que Nietzsche preconiza no

---

<sup>294</sup> O §333 da *FW*, cujo título é justamente a frase espinosiana, desmonta mais longamente o conselho, acabando por afirmar que o modo consciente de pensar é o mais ineficaz de todos. Ainda na *FW*, §349, chama-lhe “tuberculoso indigente”; no §372 apresenta-o como “enigmático e aterrador”. Antes disto, e em oposição, diz, numa carta a Franz Overbeck de 30 de Julho de 1881, que descobriu nele um antecessor. João Constâncio defende que por trás das divergências há fortes similitudes, nomeadamente a proximidade entre o *amor fati* nietzscheano e o *amor intellectualis Dei* da filosofia de Espinosa, “Em ambos os casos, diz Constâncio, a afirmação da vida, o amor por tudo o que existe, representa uma intensificação ou um aumento da força, da potência ou do poder daquele que afirma”. (*Arte e Niilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 343)

<sup>295</sup> Para alguns comentadores, Nietzsche é, no entanto, um materialista extremo, Peter Sloterdijk põe como subtítulo a *Der Denker auf der Bühne, “Nietzsche Materialismus”* (cit.); Bernard Edelman fala do seu materialismo inteligente, heraclítico mas atento a muitas das descobertas científicas do séc. XIX, com uma visão actualizada do vivente, recolhendo e usando algumas das mais inovadoras teses biológicas do seu tempo. Levando-o, para este comentador, a ser um claro precursor da bioética ao construir uma moral biológica. (Cf. “Nietzsche est un matérialiste absolu”, *Le Magazine Littéraire* 383 (Janeiro 2000), p. 55)

<sup>296</sup> Nietzsche acrescenta, parecendo contraditório em relação às críticas ao materialismo, e só “talvez a descobrir” (*vielleicht zum Finden*). Mas trata-se de uma descoberta interpretativa.

<sup>297</sup> É sintomático que o final do §26 desmascare a falsidade que preside ao “homem indignado” (*entrüstete Mensch*) que “se dilacera e despedaça a si próprio com os seus próprios dentes”, na verdade, o homem indignado é de todos o mais mentiroso: “Und Niemand L ü g t soviel als der Entrüstete.” (KSA 5, 45)

<sup>298</sup> §26; KSA 5, 44: “– ich meine sogenannten Cynikern, also Solchen, welche das Thier, die Gemeinheit, die ‘Regel’ an sich einfach anerkennen und dabei noch jenen Grad von Geistigkeit und Kitzel haben, um über sich und ihres Gleichen vor Zeugen reden zu müssen: – mitunter wälzen sie sich sogar in Büchern wie auf ihrem eignen Miste.”

<sup>299</sup> Vários § de *JGB* contrapõem a “*Der Wille zur Wahrheit*” a “*Wahrhaftigkeit*”, dando-lhe uma conotação próxima, justamente, da parrésia cínica. Em *ZA II*, “Von den berühmten Weisen”, desenvolve toda a narrativa opondo à vulgar e popular “*Wille zur Wahrheit*” a “*Wille des Wahrhaftigen*”, uma “*Wahrhaftigkeit*”, i.e., a

homem superior (*der höhere Mensch*), para adquirir autenticidade deverá descer até à *imundice* que o forma, aprender a fascinar-se também com aquilo que *repugna*, a desejar a sua verdade, a ser verídico. Num processo de autocrítica sem contemplações.<sup>300</sup> Pode-se entender esta sugestão dentro de uma espécie de “má-consciência” cristã: imodéstia pecaminosa do elevar-se acima do que se é (do que dizem sermos). Mas acreditamos que Nietzsche pretende outra coisa, ao contrário do que sucede na *GM* – onde a “má-consciência”, recusando as inclinações instintivas mais primitivas, se desenvolve em torno de uma dívida infinita vinda dos Estados primevos – quer agora o reconhecimento da naturalidade amoral do homem. No fundo, trata-se de *santificar* o que a “má-consciência” acha desprezível. Ao mesmo tempo que dessacraliza os “sábios”, ungidos pela sua persistente “vontade de verdade”, que querem espalhar pelo povo. Por outro lado, a recuperação da parrésia cínica estará, pensamos, ainda mais presente no seu livro autobiográfico de fim de vida. No §1 do capítulo “Götzen-Dämmerung” de *EH*, termina escrevendo que “se vai acabar a antiga verdade...”<sup>301</sup> Para, no § seguinte, assegurar que só ele tem os critérios para as “verdades”, só ele pode decidir.<sup>302</sup> Ainda no mesmo livro, “Warum ich ein Schicksal bin”, §1, depois de afirmar que é mais dinamite do que homem,<sup>303</sup>

A verdade fala pela minha boca. – Mas a minha verdade é *temível*: pois até ao presente chamou-se à mentira verdade. *Transmutação de todos os valores*: eis a minha fórmula para designar um acto de suprema auto-reflexão da humanidade que em mim se fez carne e génio.<sup>304</sup>

---

vontade de veracidade, de encontrar a sua *verdade* própria. Em *EH*, “Warum ich ein Schicksal bin” §3, onde justifica a escolha do moralista histórico Zaratustra para a sua personagem mais imoralista, refere que ele diz a “verdade” e lança setas, mas é uma “*Wahrhaftigkeit*” para a “auto-superação” (*Selbstüberwindung*) moral, transformando a moral no seu contrário. Portanto, a veracidade do Zaratustra persa transmuta-o num Zaratustra nietzscheano. Ainda numa ligação entre a moral e a epistemologia, §260 de *JGB*, escreve que os “aristocratas” (*Aristokraten*), onde se inclui, têm o povo por mentiroso, que na Grécia antiga os nobres diziam: “Nós, os verdadeiros” (*Wir Wahrhaftigen*).

<sup>300</sup> João Constâncio põe o autoexame, o questionamento e a crítica no centro da filosofia nietzscheana: “Esta paixão pelo conhecimento como paixão pelo autoexame, pela pergunta e pela crítica é, para Nietzsche, o pathos próprio da filosofia: uma ‘procura de tudo o que é outro’ e questionável na existência” (*EH*, “Prefácio” 3). Se o seu resultado nunca é a verdade, talvez ele seja, porém, a *veracidade*, a qualidade *subjectiva* de ser *veraz*.” (*Arte e Nilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 276) Uma veracidade que contém, diz o mesmo comentador, uma opacidade irremediável. (*Idem*, p. 277) Constâncio dedica algumas páginas do seu último livro sobre Nietzsche a sistematizar 4 formas de verdade em Nietzsche: 1) a “verdade como convenção”; 2) a “verdade como instinto”; 3) a “verdade como crítica”; 4) e a “verdade como veracidade”. (Cf. *idem*, p. 282-289)

<sup>301</sup> KSA 6, 354: “es geht zu Ende mit der alten Wahrheit...”

<sup>302</sup> KSA 6, 355: “Ich erst habe den Maassstab für ‘Wahrheiten’ in der Hand, ich kann erst entscheiden.”

<sup>303</sup> KSA 6, 365: “Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.”

<sup>304</sup> “redet aus mir die Wahrheit. – Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hiess bisher die Lüge Wahrheit. – Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist.” (KSA 6, 365)

Reincide no §8 sobre o “clarão da verdade” (*Der Blitz der Wahrheit*) vir inverter todos os valores. O que acabámos de referir acerca da verdade em *EH* permite perceber melhor por que razão no prefácio, §3, defende que o seu grande critério de aferição (em relação à qualidade dos homens) é o quanto se suporta ou se ousa afirmar de verdade (ideia já presente no §39 de *JGB*). E talvez isto deva ser relacionado com uma nota de 1885, onde escreve que o pensamento vem a ele, mas não sabe nem como nem porquê, trata-se de aceitar a verdade como desafio ético, mais do que desenvolver uma epistemologia baseada na *adequatio*. (Cf. *NF* 38[1])

Patrick Wotling, em *Nietzsche et le problème de la civilisation*, cap. “Le problème du temps: la culture comme sélection”, acentua a questão da selecção dos valores, trabalhando mais em torno do termo “*Züchtung*” do que de “*Umwerthung*”. Realça o interesse de Nietzsche pelas questões da hereditariedade (genealógica) e da

Dentro do jogo entre *Wahrheit* e *Wahrhaftigen*, verdade e veracidade, explorará Nietzsche a sua linha filosófica; mostrando sempre uma boa dose de indefinição, contradição, incompletude (o suficiente para não dogmatizar as suas posições). Se nos reportamos apenas a *JGB*, temos, por um lado, uma determinação pletórica de características que devem acompanhar “o filósofo do futuro” (*der Philosophen der Zukunft*); e, por outro, o uso quase sistemático do advérbio “talvez” (*vielleicht*) e de uma pedagogia da autoexperimentação que desbaratam continuamente muito do que antes constituía. Deste modo, pensamos que as indicações que dá são meras projecções de si, imediatamente (mas nem sempre sequencialmente) esbatidas, contraditas ou superadas para que não se forme uma nova seita filosófica, cujo chefe de fila seria Nietzsche. Tanto mais que em *ZA* III, “Vom Geist der Schwere”, escreve: “Foi por variados caminhos e de diversas maneiras que cheguei à minha verdade. [...] É que o caminho – esse não existe.”<sup>305</sup> Percurso vital e irreplicável, pois.

#### 2.c.4- Os novos filósofos

Vejamos o que propõe sobre os novos filósofos.<sup>306</sup> Serão tentadores (*Versucher*) (*JGB* §42),<sup>307</sup> amigos da sua verdade, embora não dogmáticos (§43). Sobretudo não procurarão uma verdade para todos, como diz no final desse § de *JGB* “o raro para pessoas raras”<sup>308</sup>. Exigirão, autoexigência, ser ainda mais livres do que os “espíritos livres”<sup>309</sup> (§44). Serão críticos<sup>310</sup> e,

---

selecção, concluindo que “La théorie de la valeur trouve donc son parachèvement dans la théorie de la sélection.” (Cit., p. 238) Achamos esta leitura pertinente, mas parece-nos que a transmutação dos valores, pela intransigência em fazer compromissos com as velhas axiologias, traduz melhor o espírito nietzscheano.

<sup>305</sup> KSA 4, 245: “Auf vielerlei Weg und Weise kam ich zu meiner Wahrheit [...] Den weg nämlich – den giebt es nicht!”

<sup>306</sup> Que Nietzsche não pretende semear a mãos cheias, é fácil deduzi-lo a partir do seu nojo pelos processos de massificação, mas fica ainda mais claro quando lemos este *NF* de 1884: “Ich will Niemanden zur Philosophie überreden: es ist nothwendig, es ist vielleicht auch wünschenswert, dass der Philosoph eine s e l t e n e Pflanze ist.” (26[452]; KSA 11, 271)

<sup>307</sup> Parece, contudo, que estes filósofos só poderão vir à existência numa cultura que seja igualmente da “experimentação” (*des Versuchs*), do “risco” (*der Gefahr*), da “nuance” (*der Nuance*), uma cultura capaz de tornar o supérfluo económico. (Ver também *NF* 1885, 36[17]; 1887, 9[139]; 1888 16[6])

<sup>308</sup> KSA 5, 60: “alles Seltene für die Seltenen.” Esta ideia repete-se na sua obra.

<sup>309</sup> Nietzsche denuncia a degradação do termo “espírito livre”, precisando que não se trata de designar “*libres-penseurs, liberi pensatori, Freidenker*” (todos advogados das “ideias Modernas”), mas de espíritos “para lá bem e mal”. (Cf. *JGB*, §44)

<sup>310</sup> Embora sem fazerem parte da “escola crítica”. Esta corrente não deve, aliás, ser confundida com a totalidade da filosofia e muito menos com a nova filosofia, como querem fazer crer os “positivistas da França e Alemanha”, ela é apenas uma modalidade da filosofia, “o grande chinês de Königsberg foi apenas um grande crítico”. (Cf. *JGB*, §210; o termo “chinês” designa em Nietzsche um indivíduo trabalhador e perseverante, mas resignado à fadiga e ao tédio do que faz, sem retirar qualquer prazer da sua tenacidade infinita, o “camelo” de *ZA*). Mas é claro que Nietzsche quer superar a Crítica kantiana, radicalizando-a. Gilles Deleuze resume bem os alvos do ataque: 1) Kant levou ao paroxismo uma velha concepção de crítica, a das condições que conduzem à verdade. Mas não a dirigiu para o próprio conhecimento, a própria “verdade”. O mesmo em relação à moral. (Cf. *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 102) 2) Por outro lado, enquanto Kant propõe uma razão auto-suficiente, Nietzsche substitui os princípios transcendentais pela genealogia. Só a vontade de potência, princípio genético,

sobretudo, experimentadores (denunciar ilusões e criar novos sentidos); imorais e duros, rir-se-ão, pois, da correlação habitual entre verdade e bem (§210). Viverão necessariamente fora do seu tempo, os filósofos de todas as épocas estiveram em contradição “com o seu presente”, foram a “má-consciência do seu tempo”; serão, assim, os mais isolados dos homens, os mais incompreensíveis, “para lá bem e mal” (§212).<sup>311</sup> O “verdadeiro filósofo [...] vive ‘não-filosoficamente’ e ‘sem sabedoria’, sobretudo *imprudenter*, assumindo o peso e o dever de centenas de tentativas e tentações da vida: – arrisca-se constantemente, joga o jogo perigoso...”<sup>312</sup> E isto só se reconhece vivendo-o: “É difícil ensinar o que é um filósofo, porque nada há para aprender: é preciso “sabê-lo” por experiência, – ou ter o orgulho de *não* o saber.”<sup>313</sup> Talvez o §211 de *JGB* seja o mais completo de todos quantos citámos ou referimos até agora. Desenvolve-se em dois andamentos: a) é bem provável que o verdadeiro filósofo (*wirklichen Philosophen*)

[...] se deva tornar crítico e céptico e dogmático e historiador e, para lá disso, poeta e coleccionador e viajante e decifrador de enigmas e moralista e vidente e ‘espírito livre’ e tudo o mais para percorrer o âmbito dos valores e

---

genealógico e legislador está apta a realizar uma crítica interna. Só ela torna possível a transmutação dos valores, também dos epistemológicos. (Cf., *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 10-105) Deleuze estabelece 5 pontos de separação entre Kant e Nietzsche: 1) em vez de princípios transcendentais, Nietzsche propõe princípios genéticos e plásticos; 2) em vez de um pensamento que se crê legislador porque só obedece à razão, um pensamento que pensa contra a razão; 3) em vez do legislador kantiano, o genealogista; 4) quem deve fazer a crítica não é o homem razoável, funcionário dos valores estabelecidos, mas a vontade de potência, o ponto de vista crítico é o da vontade de potência; 5) a finalidade da crítica não é a finalidade do homem, mas a do sobre-homem, homem superado; na crítica não se trata de justificar, mas de sentir de outra forma, uma outra sensibilidade.” (Cf., *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 106-108)

<sup>311</sup> Em *GD*, “Die ‘Verbesserer der Menschheit’ §1, é lapidar na exigência de que o filósofo esteja para lá bem e mal, acima de qualquer ilusão de juízos morais: “Man kennt meine Forderung an den Philosophen, sich jenseits von Gut und Böse zu stellen, – die Illusion des moralischen Urtheils unter sich zu haben.” (KSA 6, 98) Mas talvez seja no §380 da *FW* onde melhor retrata a necessidade de se distanciar do seu tempo, do que ele contém de normas e códigos. Embora, esta advertência repete-se, os pensadores tenham idiosincrasias na sua “vontade não livre” (*unfreien Willens*), não basta “querer” libertar-se do bem e mal; o ir “para lá” (*Jenseits*) implica uma leveza (“Man muss sehrleicht sein”) inalcançável à maioria, só voando para longe haverá a distância necessária à destruição dos preconceitos. Esta superação do presente estava já na crítica à actualidade das *Inactuais*, na medida em que mergulhar no presente funcionava como um trampolim para se projectar além dele.

Além disso, num *NF* de 1884, 26[119]: “Der weiseste Mensch wäre der reichste an Widersprüchen”. (KSA 11, 182)

<sup>312</sup> *JGB* §205; KSA 5, 133: “der rechte Philosoph [...] lebt ‘unphilosophisch’ und ‘unweise’, vor Allem unklug, und fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens: – er risquirt sich beständig, er spielt das schlimme Spiel...”

<sup>313</sup> *JGB* §213; KSA 5, 147: “Was ein Philosoph ist, das ist deshalb schlecht zu lernen, weil es nicht zu lehren ist: man muss es ‘wissen’, aus Erfahrung, – oder man soll den Stolz haben, es nicht zu wissen.”

Em *EH*, “Die Unzeitgemässen” §3, diz já não falar com palavras, mas com relâmpagos (“in einer Höhe, wo ich nicht mehr mit Worten, sondern mit Blitzen rede”), que cada palavra, se ainda se podem chamar assim, é inteiramente vivida, que nos textos há palavras verdadeiramente sangrentas: “Hier ist jedes Wort erlebt, tief, innerlich; es fehlt nicht am Schmerzlichen, es sind Worte darin, die geradezu blutrünstig sind.”). Num *NF* de 1887, 9[57], contrapõe a filosofia aristotélica de descoberta da verdade à filosofia como arte da vida dos epicuristas. E em *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §1, responde à incompreensão de *ZA* pelo Doktor Heinrich com a necessidade de viver (“*erlebt*”) cada uma das frases dessa obra. Sloterdijk vê nisto a vontade de Nietzsche ser preciso, seco, apropriado, fatal no que expressa, esbatendo quase totalmente a diferença entre a vida e o discurso. (Cf. *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 130)

dos sentimentos valorativos humanos e para *poder* olhar, com múltiplos olhos e consciência, do alto para o que está longe, das profundezas para tudo o que está alto, dos cantos para todas as direcções.<sup>314</sup>

Portanto, o filósofo do futuro terá de experimentar todas as modalidades filosóficas, as nobres e as abjectas, as que continuará a desenvolver depois do tirocínio e as que largará com nojo.

b) Em seguida, deverá *criar valores* (*Werthe Schaffe*)<sup>315</sup>, foi, aliás, isso que fizeram mesmo os trabalhadores da filosofia (*philosophischen Arbeiter*), seguindo os exemplos de Kant e Hegel, criadores de valores que se tornaram dominantes e “durante muito tempo foram chamados ‘verdades’”, traduzidas em fórmulas lógicas, político-morais e artísticas. Mas isto não os deixou ser “verdadeiros filósofos”, enquanto operários, quiseram explicar e transformar em verdades consensuais o que devia ter permanecido como valoração pessoal, partilhada entre poucos. Numa intensidade retórica crescente, define todo o esplendor inovador do filósofo por vir com:

*Mas os verdadeiros filósofos são comandantes e legisladores: dizem ‘será assim!’, determinam a destinação e a finalidade do homem e dispõem, para isso, de todo o trabalho preparatório dos operários da filosofia, de todos cujo saber domina o passado, – estendem para o futuro mãos criadoras, tudo o que existe e existiu é para eles um meio, um instrumento, um martelo. O seu ‘conhecer’ é criação, a sua criação é legislação, a vontade de verdade é – vontade de potência. – Existirão hoje tais filósofos? Terão já existido tais filósofos? Tais filósofos não terão de existir?...<sup>316</sup>*

---

<sup>314</sup> KSA 5, 144: “muss selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrather und Moralist und Seher und ‘freier Geist’ und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu können.”

Em *ZA* repete frequentemente a grandeza da acção criadora de novos valores para um novo homem e um novo mundo sem Deus nem metafísica.

<sup>315</sup> A ideia repete-se no 1.º Ensaio da *GM*, §17, onde coloca todas as ciências ao serviço da necessidade filosófica de resolver o problema dos valores, a tarefa futura do filósofo será a de definir “*a hierarquia dos valores*”.

<sup>316</sup> KSA 5, 145: “Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen ‘so soll es sein!’, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, – sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr ‘Erkennen’ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht. – Giebt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? Muss es nicht solche Philosophen geben?...”

O *NF* preparatório está no caderno de 1885, 38[13]. Num esboço prévio aos “operários da filosofia kantianos”, junta os “positivistas franceses” e os “filósofos da realidade ou os filósofos científicos” das universidades alemãs. (Cf. *NF* 1884, 26[464])

No final do §9 de *JGB* também descreve a filosofia como um instinto tirânico, a “vontade de potência sob a sua forma mais espiritual”, a ambição de “criar o mundo” (*Schaffung der Welt*), de instituir a “causa prima”. Mais prosaicas são as ambições dos filósofos no 3.º Ensaio, §8, da *GM*: querem estar livres dos afazeres quotidianos, dos negócios e outras preocupações; desejam “bom ar, leve, limpo, livre, seco, como é o ar das alturas onde o ser animal sempre se espiritualizou e ganhou asas”. Querem ainda sossego em relação à actualidade e evitar a “glória, os príncipes e as mulheres.” Desejam sobretudo afastar-se, §9, do “laço existente entre o ideal ascético e a filosofia” (laço antes necessário, não haveria filosofia na maior parte da história sem “uma roupagem ascética”, §10, mas que agora deve ser rompido; João Constâncio atribui à arte o verdadeiro papel de superar o ideal ascético, na medida em que só ela levaria à auto-superação da vontade de verdade que, por sua vez, conduziria à superação do niilismo, cf. *Arte e Nihilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 201-202, 242).

Pelo contrário, os *NF* de 1888 contêm vários esboços sobre o tema da “*Philosophie als décadence*”, interessa ler um em particular, sobretudo pelas repercussões na recepção francesa (Gilles Deleuze, em especial): 14[134], onde defende que a “história da filosofia” é um “ódio secreto” contra a vida.

Como se se sentisse insatisfeito com a marcação dos dois campos anteriores (multiplicidade de metodologias e estilos de vida; criação de valores), no § seguinte, 212, coloca no filósofo, em encenação dramática, traços do sobre-homem (sobretudo pela extrema soberania e fatalidade):

Um filósofo é um homem que ressentido, vê, ouve, suspeita, espera, sonha permanentemente com coisas extraordinárias; que é atingido pelos seus próprios pensamentos, que são os *seus* acontecimentos, como se viessem do exterior, de cima ou de baixo, à semelhança de relâmpagos; que é ele próprio, talvez, uma tempestade grávida de novos clarões; um homem fatal, à volta do qual tudo é sempre trovada, estrépito, rebentamento e inquietação. Um filósofo: ah! um ser que foge muitas vezes de si mesmo, que tem muitas vezes medo de si mesmo – mas que é demasiado curioso para não ‘regressar a si mesmo’ continuamente...<sup>317</sup>

Esta linha filosófica é, porém, repetidamente pontuada pelo advérbio talvez (*vielleicht*) (retomado por Derrida, vê-lo-emos mais à frente). Como se, entrecortando a sua pedagogia com uma hesitação fundamental, quisesse afastar os oportunistas desejosos de saber sem viverem no que sabem. Desde a *Segunda Inactual* que fixa a necessidade de na filosofia se viver em filósofo, opondo-se a “um simples verniz de erudição”, “inofensivo tagarelar entre um velho universitário e crianças”, segredo de gabinete de trabalho... E como “ninguém vive filosoficamente” (*Niemand lebt philosophisch*) é a própria filosofia que está enferma.<sup>318</sup> Por isso, repetimo-lo, a necessidade de certos pruridos na exposição da sua quase doutrina filosófica.

#### 2.c.4.1- Sob a protecção do *vielleicht*

Atribua-se então aos novos filósofos, além da vontade de exporem e viverem na *sua* verdade – que nunca será “verdade para todos” –, uma inteligência protectora contra neo-dogmatismos e paráfrases apressadas de falsos discípulos, activando sobretudo o curto-circuito epistemológico do “talvez”.<sup>319</sup> Nietzsche usa várias vezes este advérbio em *JGB*. Desde logo, nos §210 e 211 que convocámos há pouco, onde as características da nova

---

<sup>317</sup> KSA 5, 235: §292: “Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig ausserordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; der von seinen eignen Gedanken wie von Aussen her, wie von Oben und Unten her, als von s e i n e r Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht; ein verhängnisvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klafft und unheimlich zugeht. Ein Philosoph: ach, ein Wesen, das oft von sich davon läuft, oft vor sich Furcht hat, – aber zu neugierig ist, um nicht immer wieder ‘zu sich zu kommen’...”

<sup>318</sup> Cf. *UB II*, §5; KSA 1, 282.

<sup>319</sup> Lembremos que Maria Filomena Molder escreveu um artigo, “O Conceito do Talvez”, para o livro de homenagem a Fernando Gil (*Paisagens dos confins – Fernando Gil*, Lisboa: Vendaval, 2009, p. 169-189), onde pensa o alcance poético e filosófico do advérbio “talvez”. Fá-lo a partir de Kant (*Crítica da Razão Pura e Crítica da Faculdade do Juízo*) e, claro, de Fernando Gil (mas não de Nietzsche ou Derrida). Fiquemos com um pequeno excerto da conclusão: “O conceito de talvez revela-se como reserva, intervalo, indecisão antecipativa de um propósito de investigação, pois avança imaginativamente grandes passos, excedendo as condições actuais, sem adiar o confronto com as suas dificuldades. Aqui, se inserem as boas perguntas que se voltam a fazer, parte integrante da racionalidade *sui generis* da filosofia.” (p. 187)



filosofia ficam suspensas pela indecisão ditada por dois “talvez” (respectivamente: “poderão, talvez, ser cépticos”; e: “ele próprio deve, talvez, tornar-se crítico, céptico...”). Nos §16 e 43, coloca em primeiro lugar o “talvez” para relativizar um possível entendimento do que dirá o filósofo do futuro (“dar-lhe-á o filósofo talvez a entender”); depois, utiliza-o para recusar prestidigitações (“dirá talvez um filósofo do futuro”). No §2, mitiga com quatro “talvez” a crítica que faz à ficção das oposições axiológicas (para ele, *talvez* o bem e o mal sejam indestrinçáveis). Mais importante, desenvolve também uma pequena, mas não despreciable, reflexão sobre uma filosofia do talvez: “Talvez! Mas quem se preocupa com estes perigosos ‘talvez’!” E continua: “Para que isto aconteça deve esperar-se que apareça um novo género de filósofos que tenha um gosto e tendências inversas às do presente – filósofos, em todos os sentidos do termo, do perigoso talvez.”<sup>320</sup> Questiona assim toda a assertividade filosófica, a sua pretensão a ser uma ciência proposicional, ambição de impor doutrinas e discursos universais (ainda que por vezes esteja dentro de um certo necessitarismo)<sup>321</sup>. Quer renovar o seu *ethos*, abrindo-se ao impensado, ao enigmático, à duplicidade das coisas e dos valores. E muito antes de interpretarmos o que escreveu como pedagogia para uma neo-filosofia, devemos perceber que ele se apresenta como o primeiro filósofo do futuro, encenador do que avista, *profeta* de si mesmo.

Mas uma antecipação “do que será” disposta a múltiplas interpretações. Continuando a linha de pensamento da “filosofia do talvez”, também as leituras serão “talvez” assim, ou “talvez” de outra forma. O leitor deve desenvolver uma hermenêutica do talvez que corresponda no espírito ao que Nietzsche pretendia. Parece arriscado, ou ingénuo, pôr o trabalho filosófico a gravitar em torno deste princípio de indecisão. Porém, esse risco pertence intrinsecamente à obra nietzscheana; essa é, na nossa perspectiva, uma das poucas condições,

---

<sup>320</sup> KSA 5, 17: “Man muss dazu schon die Ankunft einer neuen Gattung von Philosophen abwarten, solcher, die irgend welchen anderen umgekehrten Geschmack und Hang haben als die bisherigen, – Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande.”

Recordamos que em várias ocasiões Nietzsche defende que a vida se deve tornar mais perigosa, ver, e.g., de 1880 os NF 2[20], 3[26], 3[101], 3[112].

<sup>321</sup> Não sendo a nossa linha de investigação, queremos todavia deixar aqui notícia da tese de Nuno Nabais sobre a relação entre necessidade e contingência no jovem Nietzsche. Nabais escreve que “A filosofia de Nietzsche representa a última *metafísica da necessidade* dos tempos modernos [...] Nietzsche revela-se um verdadeiro poeta do necessário, daquilo que não pode ser senão do modo que é.” (*Metafísica do Trágico*, cit., p. 121) Isto apesar de os seus textos terem múltiplas experiências da contingência, “jogo da criança, o labirinto, a dança de Zarathustra.” (*Ibid.*) Mas Nabais acrescenta que o necessitarismo nietzscheano é ateológico, e que para ser compreendido se deve regressar aos textos anteriores, à experiência do eterno retorno de 1881, só eles permitem, aliás, perceber a própria doutrina posterior sobre a necessidade de tudo regressar. (Cf. *idem*, p. 123) Dentro da ambiguidade hermenêutica que esta questão levanta, talvez devamos ter presente que na Primavera de 1875 escreveu um nota assegurando não ensinar a submissão à necessidade. (Cf. NF 5[21]) Tanto mais que pouco depois diz sonhar com uma sociedade de homens totalmente insubordinados. (Cf. NF 5[30]) Por outro lado, se seguirmos Michael Green, a possível necessidade ligada ao eterno retorno deve ser antes vista como radical contingência: “To see inner experience from the perspective of absolute becoming is to treat every act as radically contingent – as arising out of nothing.” (*Nietzsche And The Transcendental Tradition*, cit., p. 116)

invertidas, que coloca aos intérpretes. Preferível a fechar o que escreveu em meia dúzia de dogmas, adequado a certas hermenêuticas do sentido.

### 3- Entre perspectivismo/interpretação e hermenêutica do sentido

Relacionando a verdade com os valores do intérprete ou a circunstância cultural, criticando as “velhas verdades” das religiões, das ciências<sup>322</sup> e da metafísica, sublinhando as intensidades trágicas da vida sobre-abundante, vontade de potência de uma ponta à outra,<sup>323</sup> obrigando a verdade a ter um alcance vital, Nietzsche quer “transmutar todos os valores”. O início do §13 de *AC* é esclarecedor: “*nós próprios* que somos espíritos livres, já somos uma ‘transmutação de todos os valores’, uma declaração de guerra e de vitória *em pessoa* a todos os velhos conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não-verdadeiro’.”<sup>324</sup> Tanto mais, repetimo-lo, que no *GD* tinha decidido que só há o mundo “aparente”, que alguns justapõem à falsidade chamada “mundo verdadeiro”.<sup>325</sup> Afirmção que prepara o capítulo “Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde”, onde no ponto cinco está o importante postulado de que o “mundo verdadeiro” é uma ideia inútil que deve ser abolida; e, no ponto seis, para não se cair na tentação de fazer do “mundo das aparências” um novo mundo verdadeiro, se devem suprimir os dois ao mesmo tempo.<sup>326</sup> Por isso,

---

<sup>322</sup> O §25 da *GM* III, regressando a teses da *GT*, contrapõe à ciência, que não é criadora de valores nem se antagonizou com o ideal ascético, a arte, na qual se santifica a mentira, se dá uma boa-consciência à vontade de enganar, opondo-se com radicalidade ao ideal ascético.

<sup>323</sup> Nuno Nabais vê na vontade de potência, ou “poder”, o retorno de uma metafísica que se sobrepõe ao “plano do visível como única via de acesso ao mundo.”, metafísica imanente, visto estar no “plano interior de todo o aparecer.” (Cf. *Metafísica do Trágico*, cit., p. 97)

<sup>324</sup> KSA 6, 179: “wir selbst, wir freien Geister, sind bereits eine ‘Umwerthung aller Werthe’, eine leibhafte Kriegs- und Siegs-Erklärung an alle alten Begriffe von ‘wahr’ und ‘unwahr’.”

Na *GM* II, §24, remete o nascimento dos espíritos livres como reação heróica à descrença na verdade.

<sup>325</sup> “Die ‘scheinbare’ Welt ist die einzige: die ‘wahre Welt’ ist nur hinzugelogen...” (“Die ‘Vernunft’ in der Philosophie”, §2; KSA 6, 74)

<sup>326</sup> KSA 6, 81: “mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!”.

Ver também o *NF* que o esboça: 1888, 14[153]. Da mesma época, há mais um conjunto de referências em *NF* ao “mundo verdadeiro”, ao seu carácter ilusório. Esta insistência na desmistificação do “mundo verdadeiro” está ligada ao pensamento sobre o niilismo, destacado a partir de 1887.

O cap. anterior “Die ‘Vernunft’ in der Philosophie”, ponto 6, expõe 4 teses onde desconstrói o dualismo realidade/aparência, assegurando que apenas existe o “mundo aparente”. O mesmo no *NF* 1887, 11[50], e antes disso no *NF* 1885, 40[53] assegurava que não há qualquer realidade além da *realidade* da aparência (João Constâncio faz uma importante distinção entre “aparência” e “ilusão”: “A aparência (*Schein*) é a realidade em que vivemos, a flutuante realidade do erro; a ilusão (*Illusion*) é outra coisa: é o resultado da *reificação dos nossos erros*.” – *Arte e Niilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 265). Já no *NF* 14[93] de 1888, coloca

Só existe uma visão perspectiva, só um ‘conhecimento’ perspectivo; e quanto *mais* o nosso estado afectivo entra num jogo de relações com uma coisa, *mais* olhos diferentes temos para essa coisa e mais será completo o nosso ‘conceito’ dessa coisa, a nossa ‘objectividade’.<sup>327</sup>

O perspectivismo impede, sem excepções, uma hermenêutica do sentido, é impossível propor ao mesmo tempo um textualismo, onde cada texto impusesse sentidos pré-definidos e o respectivo leque de interpretações possíveis decididas *a priori*.<sup>328</sup> Já citámos o §12 da *GM* III; da mesma altura, o §374 da *FW* (livro V) estabelece uma ontologia do “infinito” que obriga a “incomensuráveis interpretações” (tanto mais que “Não existe nenhum ‘ser’ por trás do fazer, do agir, do devir.”<sup>329</sup>). Este § revela um perspectivismo que, no limite, fixa cada perspectiva nela mesma, sob a capa, porém, de uma “ridícula imodéstia”, de um mundo feito de interpretações. Nietzsche quis superar o subjectivismo perspectivo que ou dogmatiza as perspectivas ou as relativiza até à inconsequência estéril. Optou por dar à interpretação, na medida em que joga simultaneamente com os pólos da criação e da recepção, a função de des-substancializar o mundo sem cair no relativismo. Isto porque é mais fácil distinguir boas de más interpretações (que não terão, obviamente, que ver com a verdade objectiva, mas com a afirmação vs. negação da vida) do que hierarquizar as perspectivas. Constituindo, ao fazer do mundo texto, a tal “ontologia do infinito”. Nas suas palavras:

[...] eu penso que hoje estamos mais ou menos distantes da ridícula imodéstia de decretar a partir do nosso ângulo que apenas *seriam válidas* as perspectivas que ele fornece. O mundo tornou-se-nos, pelo contrário, mais uma vez ‘infinito’; na medida em que não podemos ignorar a possibilidade de que *encerre em si infinitas interpretações*.<sup>330</sup>

Na *FW* são vários os § que trabalham o tema do perspectivismo, e.g. 109, 110, 111, 112 e 354. No 143 da mesma obra, dentro de uma argumentação que privilegia o politeísmo,

---

a vontade de potência como modo de conhecimento crítico das noções de mundo verdadeiro vs. aparente. Na verdade, só há quantidades de potências inter-relacionadas que vão formando mundos, determinando quem resiste e quem age. O 14[168], também de 1888, é um esquema longo sobre capítulos de um livro que se chamaria “*Die wahre und die scheinbare Welt*”.

<sup>327</sup> *GM* III, §13; KSA 5, 365: “Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‘Erkennen’; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‘Begriff’ dieser Sache, unsre ‘Objektivität’ sein.”

<sup>328</sup> Para Jean Granier, Nietzsche, ao defender o perspectivismo, impõe um “pluralismo ontológico”. O ser, cuja essência é mostrar-se, aparece numa “infinitude de pontos de vista.” (Cf. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., p. 314)

<sup>329</sup> *GM* I, §13; KSA 5, 279: “es giebt kein ‘Sein’ hinter dem Thun, Wirken, Werden”.

<sup>330</sup> *FW* §374; KSA, 3, 627: “ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‘unendlich’ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.”

Um pouco contra isto, deve ler-se o importante §2 do prefácio da *GM*, onde defende a necessidade de se pensar em analogia com uma árvore que se carrega de frutos, aqueles e não outros, mesmo se são únicos e pouco comestíveis. Este aparente determinismo realça a pessoalidade, quase íntima, da verdade. A verdade não é para todos (universalismo ou vulgarização doxográfica): ela é criada pelo *sujeito* e criadora do *sujeito*. Talvez se possa, pois, apelidar isto de relativismo, mas dever-se-á inquirir os acusadores sobre o absoluto inquestionável a partir do qual lançam o anátema.

mostra como para o homem, desde que liberto de alienações absolutistas, não há perspectivas eternas. Muitas vezes, repetimo-lo, acusado de conduzir ao relativismo, é, contudo, lido de outra forma por Deleuze: “O perspectivismo em Leibniz, e também em Nietzsche, em William e Henry James, em Whitehead, é bem um relativismo, mas não o que se julga. Não é uma variação da verdade a partir do sujeito, mas a condição sob a qual aparece ao sujeito a verdade de uma variação. É a própria ideia da perspectiva barroca.”<sup>331</sup> Também Alexander Nehamas assegura que o perspectivismo não é sinónimo de relativismo, algumas perspectivas são melhores do que outras, mas, para não arriscar novas formas de absoluto, se por acaso se chegar circunstancialmente a uma melhor do que todas as outras conhecidas, nunca será *a* melhor.<sup>332</sup> Já Alan D. Schrift, em *Nietzsche And The Question of Interpretation*, após distinguir três tipos de perspectivismo – fisiológico, instintivo e sócio-histórico –<sup>333</sup>, alargando com isso o seu raio de acção e sustentando a interpretação num campo mais abrangente (há interpretação porque antes dela, numa relação mais existencial do que lógica, há perspectivismo; se bem que este também se alimenta daquela, em mais uma variante do círculo hermenêutico), mostra como por trás de uma forte ligação, podemos distinguir perspectivismo de interpretação. A função da interpretação é organizar a proliferação de perspectivas em totalidades significativas (mas não fechadas ou fixas).<sup>334</sup> Inversamente, a multiplicação de perspectivas facilita a proliferação de interpretações: novos pontos de vista para criar novas interpretações que, por sua vez, facilitam o desenvolvimento de novas perspectivas. Para Schrift, isto coloca uma tensão entre filologia e perspectivismo: aquela, presa a certas obrigações axiológicas (honestidade, fidelidade, justiça...); este, considerando sempre um texto como o resultado do processo de interpretação. Noutros termos, não havendo um “texto-em-si”, se todos resultam exclusivamente do processo de interpretação, então deixa de haver o próprio texto.<sup>335</sup> Por isso, propõe, a partir de Nietzsche, que se faça uma transmutação da concepção do texto (“*transvalued conception of the text*”)<sup>336</sup>. Resgatando-o de uma ontologia forte, liberta-o de um falso independentismo e dá-lhe a força heurística que impulsiona as interpretações acerca dele.<sup>337</sup> Já Jean Granier, sem abandonar a leitura

---

<sup>331</sup> *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris: Minuit, 1988, p. 27

<sup>332</sup> Cf. *Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 49.

<sup>333</sup> Cf. cit., p. 146-48.

<sup>334</sup> “Interpretation, as we saw, is the ordering of a chaotic aggregate of perspectival viewpoints into meaningful wholes.” (*Nietzsche And The Question of Interpretation*, cit., p. 184)

<sup>335</sup> Cf. *idem*, p. 195.

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> “the ‘text’ is not an independently existing object but the heuristic aggregate of all possible interpretations which can be imposed on it.” (*Idem*, p. 196)

ontológica que faz de Nietzsche,<sup>338</sup> confirma a relação imbricada entre perspectivismo e interpretação, mas distingue-os dentro de um campo fisiológico (com repercussões epistemológicas): o perspectivismo liga-se à esfera perceptiva, à situação do homem no espaço, enquanto a interpretação se liga à esfera das imagens. Desta forma, conclui Granier, a interpretação supõe sempre uma “dimensão criadora” por parte de quem interpreta, exigida pela própria natureza do texto.<sup>339</sup> E esta ligação começa por acontecer porque, segundo Michael Steven Green, mais do que um não-cognitvismo ou estratégia retórica, o perspectivismo é a metáfora que Nietzsche usa contra o fundacionalismo cartesiano.<sup>340</sup> Ora, se se destruírem os fundamentos (“ideias claras e distintas”, em Descartes), é preciso passar da compreensão à interpretação. Assim, o perspectivismo está totalmente no campo da interpretação.

As “infinitas interpretações” são mais do que a resposta à impossibilidade de definir uma abordagem epistemológica que pudesse dar conta de uma suposta unidade do mundo. Nietzsche dilacera as tradicionais unidades e identidades onde se desenvolve o processo de conhecimento, querendo abolir todo o determinismo (mas não com uma espécie de ética do destino baseada no *amor fati*. Este é, aliás, o tema de um *NF* importante de 1887, editado nas diferentes versões da obra fantasma *Vontade de Potência* e seccionado na versão de Friedrich Würzbach, publicada originalmente em França em 1935 – mantendo-se no mercado até hoje)<sup>341</sup> cujo título é justamente “Zur Bekämpfung *Determinismus*.” Nele assegura que “a necessidade não é um facto, mas uma interpretação.”<sup>342</sup>, que o sujeito está longe de ser, como se pensa, aquilo que “*age*”, mas uma pura ficção (*Fiktion*), por isso se deve renunciar a ele (“*Geben wir das wirkende Subjekt auf*”). A verdade não se descobre, antes se cria dentro de um processo infinito de vida e cognição. E, naturalmente, jamais se poderá falar em finalidade (*Zweckmäßigkeit*), tudo é devir sem termo.

---

<sup>338</sup> Uma ontologia hermenêutica, na medida em que para Granier ao introduzir a noção de interpretação, Nietzsche “impõe a definição do ser como texto”. O ser, como um texto, sobre o qual tem de se fazer uma exegese. (Cf. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., p. 316)

<sup>339</sup> Cf. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., p. 314-315.

Sobre o perspectivismo nietzscheano, pode ainda ler-se o que António Marques desenvolve em *Perspectivismo e modernidade. O valor construtivo e crítico do perspectivismo de Nietzsche*, Lisboa: Vega, 1993. Por seu lado, Nuno Nabais usa o conceito distinguindo-o de “percepção”, para explicar o “modo como Nietzsche pensa o princípio interno da individualidade.” Além disso, dentro do *modus vivendi* estoico que elogiou algumas vezes, “cada ‘sistema filosófico’ tem um valor de verdade sintomatológico, é expressão de um vínculo essencial entre cada perspectiva e o mundo perspectivado.” (Cf. *Metafísica do Trágico*, cit., p. 109-113 e, para a segunda citação, 172)

<sup>340</sup> Cf. *Nietzsche And The Transcendental Tradition*, cit., p. 109 e 121.

<sup>341</sup> Edição ainda mais arbitrária do que as duas anteriores, com textos póstumos de todas as datas (de 1870 a 1888), ordenados tematicamente, 2393 aforismos extraídos dos vol. IX a XVI da grande edição *in-octavo* (*Gross-Oktav-Ausgabe*, Leipzig, 1895), ela mesma incompleta e incorrecta, título alemão *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches* (1940). Refira-se que a recepção francesa do pós-guerra a usou como edição legítima, foi, e.g., a ela que recorreu Deleuze para o seu *Nietzsche et la philosophie* (cit.).

<sup>342</sup> 9[91]; KSA 12, 383: “die Nothwendigkeit ist kein Thatbestand, sondern eine Interpretation.”

É por isso que, a par da importância do perspectivismo, destacamos também, não sem reservas (sintetizadas nos §§110-111 da *FW*)<sup>343</sup>, um certo pragmatismo na filosofia nietzscheana,<sup>344</sup> articulado com uma hermenêutica genealógica. É isso aliás, com mais radicalidade, que o próprio Nietzsche sugere no §230 de *JGB*: “Honestidade, amor da verdade, amor da sabedoria, sacrifício em prol do conhecimento, heroísmo da veracidade” são velhos enfeites mentirosos, farrapos e poeira dourada, da vaidade humana inconsciente.<sup>345</sup> Daí a pergunta essencial: “para que serve o conhecimento?”<sup>346</sup> No prefácio à *FW* de 1887 parece estar o centro do seu pensamento acerca dos efeitos da filosofia, ainda que disfarçado sob uma definição quase tética:

Um filósofo que atravessou e não cessa de atravessar vários estados de saúde, passou também por outras tantas filosofias: *ele não poderia fazer de outra maneira* que transfigurar cada um desses estados na forma e horizonte mais espirituais, – esta arte da transfiguração *é o que é* a filosofia.<sup>347</sup>

Uma “transfiguração” que não significa imediatamente relativização (saltos de tigre entre figurações), mas, afirmativamente, evitar petrificar-se numa uniformidade contrária ao devir da vida (e da vontade de potência). No §296 da *FW* insurge-se contra a coerência sufocante da mesmidade, a defesa da reputação a partir da manutenção das mesmas opiniões *ad nauseam*. Pelo contrário, a “capacidade de contradizer” (título do § seguinte) é sinal de “alta cultura”.<sup>348</sup>

---

<sup>343</sup> Depois de realçar a importância da utilidade para o conhecimento e a verdade, acrescenta o “prazer”, mas igualmente “todo o género de impulsos” e a luta intelectual, de forma que o acto de conhecer se tornou uma necessidade. (Cf. *FW*, §110)

<sup>344</sup> Num *NF* de 1887 escreve logo no início que não importa se alguma coisa é verdadeira ou falsa, mas como age ela. (10[184]) Artur Danto em *Nietzsche as Philosopher*: “Some interpreters have used such passages to argue that Nietzsche advocates a pragmatic theory of truth, under which ‘*p* is true and *q* is false if *p* works and *q* does not’”. (New York: Columbia University Press, 1965/1980, p. 72) Steven Hales e Rex Welshon defendem que um certo pragmatismo (“*low-level*”, recusam a via forte de Rorty e Peirce) permite a Nietzsche resolver a evidente fragmentação do eu. (Cf. *Nietzsche’s Perspectivism*, cit., p. 171) Walter Kaufmann também o considera, dentro da normalidade da época, um pragmatista. (Cf. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, cit., p. 66) Bem como, antes dele, Jean Wahl, vendo uma correlação entre o amoralismo e o pragmatismo. (Cf. *La Pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888*, Paris: Centre de Documentation Universitaires, 1959, p. 26)

<sup>345</sup> KSA 5, 169: “Redlichkeit, Liebe zur Wahrheit, Liebe zur Weisheit, Aufopferung für die Erkenntnis, Heroismus des Wahrhaftigen, – es ist Etwas daran, das Einem den Stolz schwellen macht.”

<sup>346</sup> *JGB*, §230; KSA 5, 169: “warum überhaupt Erkenntnis?”

Por isso, assegura que o “conhecimento pelo conhecimento” é a última das ciladas morais. (Cf. *JGB*, §64) Ou ainda que uma filosofia reduzida à “teoria do conhecimento” mostraria como ela está em agonia. (Cf. *JGB*, §204) No §110 da *FW*: a “força” de um conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na antiguidade e no “seu carácter como condição de vida” (*ihrem Charakter als Lebensbedingung*).

<sup>347</sup> §3; KSA 3, 349: “Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheit gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er kann eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, – diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie.”

Segundo Patrick Wotling, em Nietzsche “tout système de pensée, toute doctrine théorique, possède une signification pratique et doit être considéré comme une interprétation de la réalité sur la base de certaines préférences axiologiques.” (“La philosophie est-elle l’ennemie de la vie?”, in *Nietzsche, penseur du chaos moderne*, cit., p. 140)

<sup>348</sup> Em *GD*, “Moral als Widernatur” §3, correlaciona a fecundidade do pensar com o respeito pelas contradições. Ver também o *NF* 1884, 26[119], onde o homem mais sábio é o mais rico em contradições, ligando-se a vontade de contradição ao reconhecimento do sublime que há no azar. Por isso, não deve ser abolido, já que ele preserva a possibilidade do homem realizar uma incessante actividade de invenção e

Neste sentido – e sabendo-se que a “humanidade está doente”, obrigando a transgredir o humano em direcção a *der Übermensch*, que uma moral contranatura, um niilismo civilizacional e uma política de massas (oscilando facilmente entre democracia e fascismo, Direitos do Homem e nacionalismos racistas) conduzem o Ocidente para a decadência –, o filósofo-rei deve ser substituído pelo filósofo-médico. Diagnosticar e curar em vez de comandar a partir da verdade (verdade para todos).

Continuo à espera da vinda de um *médico* filósofo, no sentido excepcional deste termo – e cuja tarefa consistirá em estudar o problema da saúde global de um povo, de uma época, de uma raça, da humanidade –, quem terá um dia a coragem de transportar a minha suspeita até ao extremo e avançar a tese: em toda a actividade filosófica não se trata absolutamente de, como até aqui, encontrar a ‘verdade’, mas de algo totalmente diferente, digamos algo como a saúde, o futuro, o crescimento, a potência, a vida...<sup>349</sup>

As questões de sentido são, pois, questões de vida, de estilos de vida, e já não de verdade, das suas condições de possibilidade e da imoralidade da ignorância e do erro; evidência negada por um intelectualismo que encobriu as necessidades fisiológicas sob um manto de idealismo. Posto isto, pergunta-se se a filosofia não foi mais do que “uma exegese do corpo e um *mal-entendido acerca do corpo*.”<sup>350</sup> Na verdade,

---

superação de si mesmo. O medo ocidental do azar alimentou o desenvolvimento do calculismo racional, a crença na causalidade ou na necessidade, diz Nietzsche no *NF* 1887, 10[21]. Ora, o que Nietzsche pretende é justamente romper com essa história, acolhendo o azar na sua vida e pensamento.

<sup>349</sup> *FW*, “Vorrede zur zweiten Ausgabe” §2; KSA 3, 349: “Ich erwarte immer noch, dass ein philosophischer Arzt im ausnahmsweisen Sinne des Wortes – ein Solcher, der dem Problem der Gesamt-Gesundheit von Volk, Zeit, Rasse, Menschheit nachzugehn hat – einmal den Muth haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu bringen und den Satz zu wagen: bei allem Philosophieren handelte es sich bisher gar nicht um ‘Wahrheit’, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben...”

Gilles Deleuze resume assim, num dos seus textos mais exotéricos, parte da filosofia de Nietzsche: “A l’idéal de la connaissance, à la découverte du vrai, Nietzsche substitue l’interprétation et l’évaluation. L’une fixe le ‘sens’, toujours partiel et fragmentaire, d’un phénomène ; l’autre détermine la ‘valeur’ hiérarchique des sens, et totalise les fragments, sans atténuer ni supprimer leur pluralité. Précisément l’aphorisme est à la fois l’art d’interpréter et la chose à interpréter ; le poème, à la fois l’art d’évaluer et la chose à évaluer. L’interprète, c’est le physiologiste ou le médecin, celui qui considère les phénomènes comme des symptômes et parle par aphorismes. L’évaluateur, c’est l’artiste, qui considère et crée des ‘perspectives’, qui parle par poème. Le philosophe de l’avenir est artiste et médecin – en un mot, législateur.” (*Nietzsche*, cit., p. 17) O médico filósofo estabelece ligações entre os regimes alimentares, modos de vida, personalidades, hábitos... dos pensadores e os ideais morais e epistemológicos que preconizam. Por outro lado, parece estranho ouvir falar de um objectivo de “saúde global” a alguém tão sistematicamente doente como Nietzsche, mas a sua perspectiva da “grande saúde” não assenta na ausência de doenças, antes numa saúde capaz de incorporar todo o tipo de doenças sem a elas sucumbir.

Sobre as competências médicas do filósofo, pode ler-se os *NF* de 1872-73, 23[15] e [16], de 1872, o 23[13]. Em *AC*, §47, entrelaça médico e filólogo, este diz que o cristianismo é uma impostura, aquele que é “incurável”.

<sup>350</sup> *FW*, “Vorrede zur zweiten Ausgabe” §2; KSA 3, 348: “eine Auslegung des Leibes und ein Missverständniss des Leibes”.

Relembremos que a “fisiologia da arte” do último Nietzsche (sobretudo *NF* de 1888, *Der Fall Wagner* e *Nietzsche contra Wagner*) denuncia a redução da estética à esfera teórica. A arte deve definir-se como filologia do corpo, por isso, e.g., em *Nietzsche contra Wagner*, “Wagner als Gefahr” §1, refere que o compositor corrompeu todas as condições fisiológicas da música. Ou ainda num *NF* de 1888, “Über die Wirkung der Musik Wagners”, onde assinala que toda a música que tenha contra si a fisiologia deve ser recusada, que, por isso, a de Wagner deve ser abolida: “– Man halte fest, daß jede Kunst, welche die Physiologie gegen sich hat, eine widerlegte Kunst ist... Die Musik Wagners kann man physiologisch widerlegen...” (15[111]; KSA 13, 471) Assim, Jean-François Lyotard permitiu-se colocar Nietzsche perto de John Cage e longe de Schönberg: “Mais la musique qu’il fallait au dernier Nietzsche ce n’était déjà plus celle de Schönberg-Adorno, c’est celle de Cage ou



Nós não somos rãs pensantes, aparelhos de objectivação e de registo sem entranhas – precisamos constantemente de criar os nossos pensamentos a partir do fundo das nossas dores e alimentá-los maternalmente de tudo o que há em nós de sangue, coração, desejo, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade.<sup>351</sup>

Esta revelação da corporeidade dos pensamentos será reiteradamente investida. Mas não se veja aqui a opção, dentro do dualismo corpo/razão, por uma estrita *res extensa* pensante. Espiritualiza-se o corpo, dando-lhe a centralidade na produção de sentidos, mais vasto do que a consciência, instituindo uma nova dramatização epistemológica que evite idealismos oportunistas. Julgamos que é dentro disto que deve ser lida a palavra de ordem de *ZA I*, “Von den Verächtern des Leibes”: “O corpo é uma grande razão [...] Instrumento do teu corpo e também a tua pequena razão, meu irmão, o que tu chamas ‘espírito’, um pequeno instrumento e um brinquedo da tua grande razão.”<sup>352</sup> É célebre a distinção que aqui faz entre “*Ich*” e “*Selbst*”, aquele, o “eu” da consciência, sujeito a este, o “si-mesmo” (o corpo como grande razão). Em *AC*, §39, remete os estados de consciência para uma quinta ordem em relação aos primeiríssimos instintos.

Consequência mais do metabolismo corpóreo do que de um exercício intangível, a-histórico da consciência, os pensamentos traduzem as circunstâncias onde se desenvolvem, condicionados por essas mesmas condições que procuram pensar (mais um círculo

---

celle de Kagel. La question n’y est plus celle de la forme en tant que critique, mais du son en tant qu’intensité.” (“Notes sur le retour et le kapital”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 1 (“Intensités”), cit., p. 153)

<sup>351</sup> *FW*, “Vorrede zur zweiten Ausgabe” §3; *KSA* 3, 349: “Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektiv- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängnis in uns haben.”

<sup>352</sup> *KSA* 4, 39: “Der Leib ist eine grosse Vernunft [...] Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‘Geist’ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.”

O final deste cap. de *ZA I*, central na sua crítica aos “desprezadores” (*Verächtern*) do corpo, termina sintomaticamente anunciando que quem despreza o corpo nunca se transmutará em *Übermensch*, i.e., está condenado a viver dentro da decadência da humanidade. Gilles Deleuze realça que Nietzsche insistiu na inferioridade da consciência em relação ao corpo, o corpo como resultado de uma relação entre forças superiores (activas) e inferiores (reactivas), um corpo que é sempre um fenómeno múltiplo, composto por uma pluralidade irreductível de forças. (*Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 44-45) Por outro lado – *GD*, “Streifzüge eines Unzeitgemässen” §47 –, os gregos, sabendo o que fazer da cultura, veneravam o corpo, enquanto o cristianismo, a grande infelicidade da humanidade, o despreza. Diga-se de passagem que a inversão da importância corpo/consciência foi bebida em Schopenhauer, sobretudo em *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

Refira-se ainda que se trata de “*Leib*” e não de “*Körper*”, i.e., de um corpo próprio espiritualizado (embora feito de uma multiplicidade de pulsões e imerso na vida), não tanto de um corpo puramente físico e extenso (como no nazismo ou estalinismo, e.g., onde era visto como um bloco de músculos exercitado e pronto a envolver-se em campanhas sociais violentas). Patrick Wotling remete este corpo para o jogo conflituoso dos instintos, que é a própria vontade de potência. (Cf. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., p. 90)

Isto não invalida as análises nietzscheanas sobre a doença/sofrimento físico, critério de elevação em quem a transforma em sobre-abundância. E.g., em *MA I*, §129, atribui à doença a virtude de nos libertar da vulgaridade do dia-a-dia; no §270 de *JGB* diz que se podem classificar os homens pela profundidade da sua dor (ver também o §225 do mesmo livro); §370 *FW* distingue o sofrimento da abundância do da pobreza (para não ser confundido com o culto cristão da desgraça); ainda na *FW*, §120, mostra como querer a saúde a qualquer preço é um preconceito e uma cobardia; em *EH*, “Warum ich so weise bin” §2, acredita, jogando com um paradoxo, que nas pessoas saudáveis a doença pode ser um estimulante de vida. Em complemento, veja-se o que Alain Arnaud apresenta como o poder catártico e iniciático da doença em Nietzsche, *Pierre Klossowski*, Paris: Seuil, 1990, p. 118, 120.

hermenêutico). Em vez de se orientarem pela dicotomia verdadeiro/falso,<sup>353</sup> eles resultam de uma correlação complexa entre diversos elementos de um determinado ecossistema epistemológico, formando, no máximo, “jogos de verdade” (conceito foucauldiano que retomaremos). Daí a impossibilidade de verdades absolutas, nos textos ou no mundo. Não negamos uma hierarquização entre interpretações mais e menos *justas*, seria ir contra o que Nietzsche diz sobre a importância de se ser filólogo, transformar a sua teoria valorativa num trivial igualitarismo axiológico, mas como se trata de um leitor incarnado, imerso num campo com outros corpos, o sentido é assim sempre consequência de um jogo indefinido entre o intérprete e o interpretado.

Acrescentemos, como outra exemplificação, a relação de Nietzsche com o passear, o viandar.<sup>354</sup> Tencionamos aproveitar este aspecto bastante conhecido da biografia e do pensamento nietzscheanos para reforçar a impossibilidade de lhe atribuímos uma hermenêutica do sentido.

Nietzsche não foi um viajante de longas distâncias, manteve-se sempre no corredor central da Europa que liga o Norte (Alemanha) ao Sul (Itália). Naumburg, Bona, Leipzig, Bayreuth (geografia cultural originária); Basel, Luzern (Tribtschen) e a Alta Engadina alpina (sobretudo a mítica Sils-Maria, no Cantão de Graubünden), na Suíça; Nápoles, Roma, Génova, Veneza, Turim, a Sicília (por uma vez) em Itália; Nice, em França. Esta mapa de deambulador representa muito e pouco. Muito, se somarmos as constantes deslocções (sobretudo depois de deixar de ser professor). Pouco, nos vários projectos não realizados de *Wanderung* que foi tecendo (Paris, Córsega, México, Espanha, Polónia...) ou comparado aos aventureiros transcontinentais da época.

Caminhante quase compulsivo, deambulava várias horas por dia nas montanhas alpinas ou nas cidades do Sul.<sup>355</sup> Mais um desvio aos velhos estilos lógico-rationais da filosofia, renovando, embora noutros termos, os dispositivos peripatéticos. Durante as caminhadas parava subitamente e grafitava um ou outro enunciado no seu pequeno bloco de notas que mais tarde seria passado a limpo, muitas vezes pelo ajudante e amigo Heinrich Köselitz. Espécie de reabilitação filosófica do corpo (superando o “corpo-alienação” de Platão, “corpo-erro” de Descartes e Pascal ou o “corpo-pecado” do Cristianismo). O “*Selbst*”

---

<sup>353</sup> Um *NF* de 1881 resume bem a ideia nietzscheana de que não existem dicotomias simples, que ele quer pensar para lá das tradicionais oposições do pensamento ocidental: “Oh die falschen Gegensätze! Krieg und ‘Frieden’! Vernunft und Leidenschaft! Subjekt Objekt! Dergleichen giebt es nicht!”

<sup>354</sup> Recuperamos parte do que escrevemos em “Entrelaçar Corpo e Paisagem. Petrarca, Rousseau e Nietzsche”, in Adriana Veríssimo Serrão (org.), *Filosofia e Arquitectura da Paisagem. Um Manual*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, p. 105-115.

<sup>355</sup> O projecto de evasão meridional pode ser lido numa carta a Otto Eiser de Janeiro de 1880: “Ich will in den nächsten Wochen südwärts, um die Spazier-gehe-Existenz zu beginnen.” (KSA 6, 4)

de *ZA I*, “Von den Verächtern des Leibes”, reside no corpo, ele é o corpo. Espiritualizado, como vimos, mas também um corpo que caminha, retomando a disposição basilar de há milhares de anos, quando o homem era necessariamente um animal viandante, com os instintos ainda não “corrompidos” pela razão.<sup>356</sup>

A sua obra está semeada de fragmentos sobre o pensar como acontecimento de um corpo caminhante. E.g.: *M* §454, sugere ler-se enquanto se passeia ou em viagem; *FW* §298, lamenta que as palavras não se ajustem às ideias que surgem ao caminhar (rápidas, leves, vivas, precisas... muito do que a linguagem institucional não consegue traduzir); no §244 da mesma obra, recusa, aliás, a possibilidade dos pensamentos poderem ser integralmente expressos por palavras; *GD*, “Sprüche und Pfeile” §34, “Só os pensamentos que temos enquanto andamos têm valor.”<sup>357</sup>; *EH*, “Warum ich so klug bin” §1, “Estar *sentado* o menos possível; não confiar em nenhum pensamento que não tenha nascido ao ar livre e em plena liberdade de movimentos – no qual os músculos não celebrem também a sua festa. Todos os preconceitos vêm das entranhas. Ser cu-de-chumbo, já uma vez o disse, é o verdadeiro pecado contra o espírito santo.”<sup>358</sup>; mais claramente ainda no §366 da *FW*, “o nosso costume é pensar ao ar livre, andando, saltando, subindo, dançando, de preferência por montes solitários ou junto ao mar, lá onde até os próprios caminhos ficam pensativos.”<sup>359</sup> Caminhar para activar o corpo pensante, esperando do jogo matéria/espírito, *verdade* do vivente, uma nova forma de fazer filosofia, rompendo com séculos de submissão à calma fixa do pensador na mesa de trabalho,<sup>360</sup> onde nasceram o formalismo e idealismo filosóficos. Pensamento veloz, leve, livre, irónico, mordaz, crítico, uso do aforismo como principal técnica estilística, a mais adequada à sua neo-filosofia peripatética. Não é portanto surpreendente que inscreva a revelação do “eterno retorno do mesmo” num passeio pela Alta Engadina, junto ao lago

---

<sup>356</sup> Nietzsche não tem qualquer teoria da paisagem, vive nelas corpo-a-corpo, numa tangibilidade complexa que dificilmente se deixará sistematizar. Sobre a relação entre exercício físico e pensamento, o pensamento como fenómeno muscular, ver de Didier Franck *Nietzsche et l'ombre de Dieu* cit., p. 216-217.

<sup>357</sup> KSA 6, 64: “Nur die ergangenen Gedanken haben Werth.”

<sup>358</sup> KSA 6, 281: “So wenig als möglich sitzen ; keinem Gedanken Glauben schenken, der nicht im Freien geboren ist und bei freier Bewegung, – in dem nicht auch die Muskeln ein Fest feiern. Alle Vorurtheile kommen aus den Eingeweiden. – Das Sitzfleisch – ich sagte es schon einmal – die eigentliche S ü n d e wider den heiligen Geist.”

<sup>359</sup> KSA 3, 614: “unsre Gewohnheit ist, im Freien zu denken, gehend, springend, steigend, tanzend, am liebsten auf einsamen Bergen oder dicht am Meere, da wo selbst die Wege nachdenklich werden.”

Também as cartas a Gersdorff de 5 de Outubro de 1872 e a Rohde de 1 de Agosto de 1875, entre outras, projectam-no como um feliz caminhante, seguro de que pensa melhor enquanto deambula pela natureza (mais *natura naturans* do que *natura naturata*).

<sup>360</sup> Cujo quadro *O Filósofo em Meditação* de Rembrandt traça o paradigma. Mas se virmos bem, a luz que eclode pela janela é de uma formidável incandescência, demasiada luz vem do mundo exterior, uma iluminação que sempre foi sinónimo de conhecimento, superior à que pode suportar o *pobre* homem sentado. Será precisamente nesse mundo de fora que Nietzsche irá procurar os pensamentos mais fulgurantes, porque é lá que podem nascer, não no sôtão enigmático da pintura e da tradição filosófica. No entanto, por mais justa que seja a sua análise, ele sabe, como refere o §357 da *FW*, que a tradição e a herança são fundamentais, por isso os alemães são hegelianos antes mesmo do aparecimento de Hegel, e este pouco mais faz do que inserir-se e sistematizar essa tradição.

Silvaplane, “6000 mil pés acima do mar e muito mais acima de todas as coisas humanas!”<sup>361</sup> Foi também em Rapallo, perto de Génova, entre mar e montes, que escreveu o primeiro livro de *ZA*, e sobretudo irrompeu a própria figura de Zarathustra.<sup>362</sup> Veja-se ainda este relato autobiográfico:

Muitos sítios secretos e elevações da paisagem de Nice foram por mim consagrados graças a instantes inesquecíveis; aquela parte decisiva que tem como título ‘Das velhas e novas tábuas’, foi composta durante a difícil ascensão, desde a pousada até ao admirável lugarejo mourisco no meio das rochas, Eza – a agilidade muscular foi sempre máxima em mim quando a força criadora fluía com maior abundância. O *corpo* entusiasma-se: deixemos a ‘alma’ fora de jogo... Podiam muitas vezes ver-me dançar; e eu podia então, sem qualquer ideia de cansaço, caminhar sete, oito horas pelas montanhas. Dormia bem, ria-me muito – encontrava-me numa perfeita robustez e paciência.<sup>363</sup>

Numa estratégia evidente de radicalização da inversão hierárquica corpo/consciência (decisivo para a “transmutação dos todos os valores”), Nietzsche quer dar aos *pés* o privilégio que até aí fora da cabeça. Em quase toda a obra, propõe a dança, pés sublimados pela arte ou pela paixão, mas também intensificação da desconstrução de sentidos demasiados lineares,<sup>364</sup> como critério da qualidade teológica de novas divindades, dizendo que só acredita num deus dançante (*ZA* I, “Vom Lesen und Schreiben”); impulso para diferentes tábuas religiosas (*ZA* III, “Von alten und neuen Tafeln”); gesto de novas pedagogias (*ZA* III, “Die Sieben Siegel” §6, e *GD*, “Was den Deutschen abgeht” §7); rasgo vital de um outro homem (*ZA* IV, “Vom höheren Menschen” §17, 19 e 20). Mas ela também será o ritmo de uma nova escrita, diz na *FW*, §366, que um livro tem de saber dançar, ora, para isso, precisa também que seja escrito com os pés. Mais explícito ainda: “*Escrever com os pés*. Não escrevo apenas com a mão: / O meu pé também quer / sempre fazer de escriba. / Firme, livre e destemido, ele põe-se a correr / Ora através dos campos, ora sobre papel.”<sup>365</sup>

---

<sup>361</sup> *NF* 1881, 11[141]; *KSA* 9, 494: “6000 Fuss über dem Meere und viel höher über Allen menschlichen Dingen!”

<sup>362</sup> Cf. *EH*, “Also sprach Zarathustra” §1.

<sup>363</sup> *EH*, “Also sprach Zarathustra” §4; *KSA* 6, 341: “Viele verborgene Flecke und Höhen aus der Landschaft Nizza’s sind mir durch unvergessliche Augenblicke geweiht; jene entscheidende Partie, welche den Titel ‘von alten und neuen Tafeln’ trägt, wurde im beschwerlichsten Aufsteigen von der Station zu dem wunderbaren maurischen Felseneste Eza gedichtet, – die Muskel-Behendheit war bei mir immer am grössten, wenn die schöpferische Kraft am reichsten floss. Der Leib ist begeistert: lassen wir die ‘Seele’ aus dem Spiele... Man hat mich oft tanzen sehen können; ich konnte damals, ohne einen Begriff von Ermüdung, sieben, acht Stunden auf Bergen unterwegs sein. Ich schlief gut, ich lachte viel –, ich war von einer vollkomm<n>en Rüstigkeit und Geduld.”

<sup>364</sup> Escreve José Gil: “a dança – colectiva ou individual – se bem que ligada a um simbolismo, não implica a submissão rigorosa dos gestos aos imperativos do sentido [...] É a energia do dançarino, o seu arrebatamento, a sua singularidade, o seu investimento próprio que dão vida aos símbolos dançados. Em última análise, o símbolo é apenas um pretexto para a dança.” (*Metamorfoses do Corpo* (1980), Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1997, p. 67)

<sup>365</sup> *FW*, “Scherz, List und Rache” §52; *KSA* 3, 365: “Mit dem Fusse schreiben. Ich schreib nicht mit der Hand allein: / Der Fuss will stets mit Schreiber sein. / Fest, frei und tapfer läuft er mir / Bald durch das Feld, bald durchs Papier.”

Para Marc Crépon, Nietzsche, na linha de Leibniz e Herder, sempre entendeu a escrita como forma de reapropriação da língua, seria essa a sua função principal, mais do que comunicar pontos de vista. (Cf. *Nietzsche. L’art et la politique de l’avenir*, Paris: P.U.F., 2003, p. 149) A provocação nietzscheana sobre escrever com o

Nietzsche quer abrir a produção de sentido à corporeidade porque esta pode compensar os subterfúgios e insuficiências da consciência. Pensar também com os pés enquanto se caminha para que os filosofemas assimilem as intensidades da orografia, pressão atmosférica, meteorologia, vertigens do olhar; é inegável, refere Nietzsche, que uma caminhada influi no pensamento.<sup>366</sup>

A convocação do corpo imerso na paisagem para a produção de sentidos, aumentado o carácter espontâneo dessa mesma produção, aprofunda a imprevisibilidade dos sentidos que emergem da actividade caminhante/pensante. É como se a faculdade do entendimento kantiana estivesse constantemente a ser curto-circuitada por intensidades não categorizáveis do mundo fenoménico. Como diz Deleuze em *Nietzsche et la philosophie*, o “sentido está numa força actual”.<sup>367</sup> Por outro lado, ainda com Deleuze, “Toda a filosofia de Nietzsche se opõe aos postulados do ser, do homem e da presunção”<sup>368</sup>; ora, sem a identidade das coisas, do sujeito e a presunção da ciência, filosofia e teologia em exporem a verdade, os sentidos pré-estabelecidos, condição *quid juris* da hermenêutica do sentido, relevam, sem retorno possível, o seu carácter efabulador (negativo, porque não assumem essa ficcionalidade) que, enquanto tal, deve ser diagnosticado e tratado.<sup>369</sup> A hermenêutica deve criar sentidos e não exumá-los (nada há, aliás, para exumar das transcendências).

Desta forma, compreende-se a multiplicidade de recepções a Nietzsche e justifica-se também o que Deleuze disse, no colóquio de Cerisy-la-Salle, sobre os textos nietzscheanos em geral e a sua filosofia em particular serem instrumentos de combate, setas textuais que tomam lugar nas múltiplas e incessantes beligerâncias que constituem a vida, as forças das vontades de potência em permanente guerra interpretativa (desenvolvido no capítulo Deleuze). Não se trata de fazer leituras correctas, mas ganhar a guerra das interpretações, tudo isto sustentado nos dois princípios propostos por Alan D. Schrift, orientadores do pluralismo interpretativo nietzscheano: a) nada pode exceder o campo da actividade interpretativa (um *absoluto* que não absolutiza); b) havendo necessariamente um pluralismo interpretativo, isso

---

pés não é gratuita, mas a forma de paroxisticamente dizer que as línguas têm de ser inventadas pelos escritores. Fora dos preconceitos gramaticais e estilísticos dominantes, o escritor deve fazer da sua língua um idioma. Usar a língua como artista, criar a sua própria língua. O que significa que jamais se poderá parar este fluxo criador.

<sup>366</sup> Hoje sabe-se que o exercício físico potencia a produção de endorfinas que afectam positivamente o ânimo.

<sup>367</sup> Cit., p. 3. Continua na p. 4: “L’histoire d’une chose, en général, est la succession des forces qui s’en emparent, et la coexistence des forces qui luttent pour s’en emparer. Un même objet, un même phénomène change de sens suivant la force qui se l’approprie.” Por isso, “La philosophie de Nietzsche n’est pas comprise tant que l’on ne tient pas compte de son pluralisme essentiel.” (*Ibid*)

<sup>368</sup> *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 211.

<sup>369</sup> Mesmo Patrick Wotling, lendo-o mais próximo de uma filosofia analítica, refere que com Nietzsche o trabalho filosófico se separa “espectacularmente” da procura da verdade. Pretendendo antes reflectir sobre os meios para reformar a vida humana, quando esta parece sucumbir ao niilismo. E, noutro sentido, mais essencial, reformar para fazer evoluir a humanidade para uma maior saúde. É este o projecto da transmutação dos valores. (Cf. “La philosophie est-elle l’ennemie de la vie?” in *Nietzsche, penseur du chaos moderne*, cit., p. 145)

conduz à competição entre interpretações.<sup>370</sup> Numa suposta ética da leitura, ela teria que ver com a vontade de vencer essa guerra das interpretações. Isto não significa, todavia, que se sacrifiquem os sentidos mais visíveis dos textos a favor de interpretações cujo único objectivo é vencer as que se lhes opõem, numa espécie de concorrência pela *best interpretation*. Mesmo que os efeitos contem mais do que o exercício, bastante estéril, da procura do sentido último dos textos, velho campo da *adequatio* que distinguia interpretações correctas de incorrectas, concordamos com Alan D. Schrift quando refere que os intérpretes têm ainda assim a responsabilidade de se conectarem com o texto. Evitando-se um conjunto de regras rígidas, há, contudo, a responsabilidade do intérprete responder pelo texto.<sup>371</sup> Neste sentido, o *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze é uma excelente interpretação porque, sem tresler ou inventar de uma ponta a outra um novo Nietzsche, orientou durante bastante tempo, e com vasta repercussão, a recepção nietzscheana. Aproveitando linhas de sentido da obra, bem entendido, mas criando outras. Bem longe, portanto, de uma hermenêutica do sentido que quisesse encontrar a verdade, ou verdades, de Nietzsche ou dos seus escritos.

---

<sup>370</sup> Cf. de Alan D. Schrift, *Nietzsche And The Question of Interpretation*, cit., p. 182-84. Ainda Alan D. Schrift, sobre o incontornável pluralismo interpretativo, emergindo como um princípio meta-interpretativo: “the principle of proliferation emerges as a meta-interpretive standard by which to judge between competing *methods* of interpretation. This is to say, a method of interpretation is acceptable if it does not put an end to the proliferating play of the activity of interpretation itself, and a method is to be criticized if it restricts the possibility of imposing alternative interpretations.” (*Idem*, p. 186; ver ainda p. 188)

<sup>371</sup> Alan D. Schrift fala de uma “responsabilidade” nietzscheana do filólogo atender ao texto: “Responsibility, as the *ability to respond*, serves as a practical guide to insure that the interpretations imposed remain connected with the text. That is to say, the interpretive ‘responsibility’ of the philological goldsmith, while not providing a rigid system of rules to follow, nevertheless acknowledges that its forging of meaning must respond to and fit with the text.” (*Nietzsche And The Question of Interpretation*, cit., p. 189) O mesmo comentador completa esta afirmação com bom senso filológico: deve-se ter o cuidado de não se constituírem interpretações demasiado condicionantes, que interpretações futuras dificultem. (Cf. *idem*, p. 193)

## **4- A trilogia: eterno retorno, sobre-homem e vontade de potência**

O acervo conceptual nietzscheano, constituído lentamente pelo polimento filosófico que a recepção foi fazendo nalguns dos seus termos ou expressões, permite aprofundar a questão da hermenêutica do sentido. Mas Nietzsche obriga sempre à modéstia, os seus conceitos são furtivos (no capítulo sobre Deleuze desenvolveremos este tema), com contornos mal definidos, novos sentidos passam através das suas fronteiras porosas, outros desistem da pujança que os fez nascer ou, pelo contrário, ganham uma vitalidade inesperada.<sup>372</sup> Contudo, nunca são insípidos, pode construir-se uma vida em torno de cada um deles (e dizemos bem “vida”, apesar do abuso de alguns os usarem como arma mortífera).<sup>373</sup> Continuando com Nietzsche no campo filosófico, estudaremos alguns dos seus conceitos que tiveram impacto real na filosofia do século XX. Centrar-nos-emos no “eterno retorno”, “sobre-homem” e “vontade de potência”, relacionando-os com a possibilidade ou impossibilidade de uma hermenêutica do sentido, i.e., queremos verificar como funciona cada um, ou não funciona, quando se aposta que sentidos pré-existentes, mais ou menos constringentes, determinem recepções correctas ou incorrectas, interpretações verdadeiras ou falsas.

### **4.a- A epifania do eterno retorno (1881-82)**

---

<sup>372</sup> Em rigor, talvez não devêssemos falar em “conceitos”, eles não conduzem a juízos determinantes. De qualquer forma, alguns dos signos nietzscheanos ganharam uma certa força conceptual, o que nos permite fazer esta opção terminológica.

<sup>373</sup> Gostamos da proposta que Maria Filomena Molder faz sobre o sentido dos conceitos: “Chamamos conceito a uma fixação, sempre provisória, mas não menos, por isso, fiável, de uma compreensão comunicável e argumentável, qualquer que ela seja, que tende a determinar o que quer que seja, i.e., não só a estabelecer os seus limites, como o seu quadro regulador, desde o funcionamento de uma máquina à crença num deus, desde o crescimento de uma criança à guerra química; é imprescindível salientar que no coração íntimo de qualquer conceito terá de haver, em grau mais ou menos intenso, uma apresentação intuitiva, e em certas regiões conceptuais mesmo uma visão, sem o que o conceito se transforma numa casca vazia, no muro de uma prisão ou numa arma de arremesso.” (*A Imperfeição da Filosofia*, Lisboa: Relógio D’Água, 2003, p. 122)

O eterno retorno do mesmo (“*die ewige Wiederkunft des Gleichen*”) é porventura o conceito que mais oscilações de sentido teve ao longo da sua recepção:<sup>374</sup> do silêncio de chumbo do regime nazi,<sup>375</sup> à leitura extensa e minuciosa (em certos aspectos próxima do encantamento), mas muito determinada pelo “Nietzsche como último metafísico”, de Heidegger.<sup>376</sup> Isto deve-se também à opacidade dos escritos que o suportam.<sup>377</sup> Estranhamente, o destaque que o seu nascimento merece no *NF* de 1881 abria para uma

---

<sup>374</sup> É apropriado a este contexto o que escreve José Gil: “cada definição permanece um ponto de vista parcial, determinado por um domínio epistemológico ou cultural particular.” (*Metamorfoses do Corpo*, cit., p. 13)

<sup>375</sup> A recepção nazi foi sobretudo patrocinada pelas teses de Alfred Bäumler (reitor da Universidade de Berlin, não o esqueçamos) no livro *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig: Reclam, 1931 (com reedições em 33/40). Segundo Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994, p. 234: “Bäumler explicitly rejected what he regarded as the passive doctrine of eternal recurrence. He dismissed it as an unfortunate and philosophically irrelevant whim. The authentic Nietzsche was interested in the unlimited flux of becoming; the notion of eternal recurrence denied that possibility. Nietzsche was the philosopher of the will to power, a dynamically Heraclitean rather than Dionysian thinker. He was the philosopher of heroic realism whose politics no longer accepted the idea of a stable world of norms and values but posited in its place a universe of constant flux and conflict. This entailed a turn from rationalist consciousness, objectivist ethics, and traditional transcendental logic, and the rejection of the decadent forms of democracy and ‘theoretical man.’ He promoted a naturalized ‘aesthetic of the body,’ a reassertion of warlike, heroic male values and community, and a vitalist ethos of struggle.”

<sup>376</sup> Heidegger abre o 2.º cap. do 1.º vol. do *Nietzsche* afirmando que a posição fundamental de Nietzsche se caracteriza pela sua doutrina do eterno retorno. Que ela enuncia o ente na sua totalidade. Também Eugen Fink, que em alguns aspectos segue Heidegger, defende que é sobre o eterno retorno que Nietzsche funda os outros temas principais do seu pensamento: vontade de potência, morte de deus e sobre-homem. (Cf. *Nietzsches Philosophie*, cit., p. 114) Pelo contrário, Nuno Nabais considera que a doutrina sucumbe ao desafio filosófico da transmutação de todos os valores. O desaparecimento da ideia de eterno retorno da obra publicada de Nietzsche a partir de 1885 (desvaloriza o §56 – destacado por Heidegger como o local onde o pensamento do eterno retorno atinge o limite supremo do pensável, cf. *Nietzsche I*, cit., p. 411-412) de *JGB* e evidencia que em *EH* e *GD* se nomeiam apenas traços do passado) demonstra serem as “doutrinas da vontade de poder e do *nilismo* que organizam o programa da transmutação. Pensamos ser possível defender serem estas últimas doutrinas o resultado da tentativa de responder aos mais importantes problemas de natureza ética e metafísica colocados ao pensamento de Nietzsche pela própria ideia de repetição.” (*Metafísica do Trágico*, cit., p. 185) Duas páginas antes, declara que Nietzsche nunca se afastou muito da marca schopenhaueriana de uma “metafísica da vontade”, centro gravitacional, nos múltiplos avatares que assumiu, de toda a sua obra. (Cf. *idem*, p. 182-183) Se esta tese é admissível, não deixa todavia de ser relevante que o eterno retorno nietzscheano se coloque claramente nos antípodas da não circularidade temporal que Schopenhauer expressa no §59 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, onde pede para se ir bater nas campas e perguntar aos mortos se querem reviver aquilo que viveram, assegurando que todos recusarão. Por outro lado, ainda com Nuno Nabais, é verdade que Nietzsche herda de Schopenhauer “o desprezo pelos sistemas que fundam a liberdade numa teoria da contingência.” (*Metafísica do Trágico*, cit., p. 122; ver também, entre outras, a p. 191) E o eterno retorno afasta-se visivelmente do princípio da liberdade pela contingência. A liberdade só pode existir na necessidade, no “assim eu quis” aquilo que não podia deixar de ser.

<sup>377</sup> Patrick Wotling escreve que “La compréhension de la pensée de l’éternel retour représente sans nul doute l’un des problèmes les plus difficiles de la pensée de l’élucidation de son statut au sein du projet philosophique de Nietzsche.” (*Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., p. 353) Para Michel Haar, o que choca em todos os textos sobre o eterno retorno é o seu carácter lacunar, parcial ou ainda preliminar, anunciador: parecem preparar uma grande e completa formulação que continua por vir, que é constantemente diferida. (Cf. *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris: P.U.F., 1998, p. 151; ver ainda p. 176-77, onde conclui que o eterno retorno resistirá na sua dimensão enigmática e que Zaratustra é mais um profeta, um “fundador de religiões” do que um filósofo). Também Eugen Fink refere que com o eterno retorno Nietzsche chegou à fronteira do *logos*, da razão e do método. (Cf. *Nietzsche Philosophie*, cit., p. 91) Ou Richard Roos que vê no lirismo com que expôs a doutrina uma incapacidade de formular demonstrações consistentes. (Cf. “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”), cit., p. 296-297) Alexander Nehamas liga eterno retorno e dionisíaco, a religião da repetição dos ciclos da natureza, apesar de Nietzsche nunca ser claro sobre a perspectiva cosmológica do eterno retorno. (Cf. *Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 146, 150, 191)



sobre-importância que parecia obrigá-lo a um trabalho sistemático de elucidação teórica.<sup>378</sup>

Fiquemos com parte do discurso de baptismo: depois do título, “*Die Wiederkunft des Gleichen*”, segue-se um projecto em cinco pontos que termina com:

O novo *centro de gravidade*: o eterno retorno do mesmo. A infinita importância do nosso saber, do nosso error, dos nossos hábitos e maneiras de viver, para tudo o que está para vir. Que fazemos nós do resto da nossa vida – nós que passámos a maior parte dela na mais essencial ignorância? *Ensinamos a doutrina* – é o meio mais poderoso de a *incorporarmos* nós próprios. O nosso género de felicidade, como doutores da maior doutrina.<sup>379</sup>

Este acto fundador contém a maior das esperanças (“novo centro de gravidade”) e a maior das pedagogias, é a melhor forma de incorporar a própria doutrina. Aliás, a mesma matriz semântica suporta o “*lehren*” (ensino) e a “*Lehre*” (doutrina). Nietzsche nunca fala da “teoria” do eterno retorno, usa “pensamento” ou “doutrina” para o designar, definindo um uso que está aquém da explicação epistemológica, mantendo o seu núcleo de significação (transformar quem o “experimenta” – *Versuch*) num segredo paradoxal. Elide uma compreensão nos moldes habituais da relação sujeito/objecto, visto Nietzsche pensar que dessa forma teria muito menos impacto no leitor. Mas ao mesmo tempo não parece viável que se possa divulgar a doutrina sem explicações adicionais. O amigo Franz Overbeck sentiu bem o carácter quase místico da doutrina, Nietzsche contou-lhe em 1884, numa “voz quase surda”, o que dizia ser um “terrível segredo”.<sup>380</sup> Por seu lado, Klossowski pensa que Nietzsche se apavorou perante a possibilidade de enlouquecer.<sup>381</sup>

Assim, a legítima expectativa de entendermos algumas características deste novo tempo/temporalidade<sup>382</sup> é suspendida na trama rarefeita de uma epifania, apesar de a ideia de um tempo do eterno retorno ser comum na Grécia Antiga, informação que Nietzsche possuía (em *EH*, “*Die Geburt der Tragödie*” §3, escreve que a doutrina de Zarathustra sobre o eterno retorno podia já ter sido ensinada por Heraclito, ou pelo menos pelos estóicos; o *NF* 14[1888]

---

<sup>378</sup> É esta importância que levará Heidegger a considerar os *NF* sobre o eterno retorno essenciais para a revelação do seu pensamento. Pelo contrário, Gilles Deleuze trabalha sobretudo sobre o §341 da *FW* e o *ZA*, para ele, contra muito do *Nietzsche et la philosophie*, “Nous ne pouvons pas utiliser les notes posthumes, sauf dans des directions confirmées par les œuvres publiées de Nietzsche, puisque ces notes sont comme une matière réservée, mise de côté pour une élaboration future.” (*Différence et répétition*, cit., p. 380) Apesar disso, como refere em n. e se comprova no que escreveu sobre o tema, recorre aos *NF* de 1881-82. (Cf. *idem*, p. 16)

<sup>379</sup> 11[141]; KSA 9, 494: “Das neue Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen. Unendliche Wichtigkeit unseres Wissen’s, Irren’s, unsrer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende. Was machen wir mit dem Reste unseres Lebens – wir, die wir den grössten Theil desselben in der wesentlichsten Unwissenheit verbracht haben? Wir lehren die Lehre – es ist das stärkste Mittel, sie uns selber einzuverleiben. Unsre Art Seligkeit, als Lehrer der grössten Lehre.”

<sup>380</sup> Cf. Franz Overbeck, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche* (1906), Paris: Allia, 2006, p. 28.

<sup>381</sup> Cf. *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 148.

<sup>382</sup> Para Danko Grlic, a realidade histórica do tempo do eterno retorno é insustentável, por isso ele é sobretudo trabalhado no campo transcendental, o que torna possível o tempo empírico ao mesmo tempo que o supera. (Cf. “Nietzsche et l’éternel retour du même ou le retour de l’essence artistique dans l’art”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 1, (“Intensités”), cit., p. 126) Para Nuno Nabais: “Antes de ser um elemento da experiência do mundo, o tempo seria o modo de o sujeito que age se dar a si mesmo numa determinada experiência de si.” (*Metafísica do Trágico*, cit., p. 193)

realça o carácter teológico que ali possuía). Por outro lado, no século XIX, F.G. Vogt, Heinrich Heine, Louis-Auguste Blanqui e Gustave le Bon falaram do eterno retorno antes de Nietzsche, e é provável que ele o soubesse.<sup>383</sup> Mais tarde, a recepção francesa demonstrou o exoterismo da ideia, e.g., no debate que se seguiu à conferência de Klossowski no colóquio de Royaumont de 1964, discutiu-se a existência de diferentes modalidades de tempo circular (pitagorismo, Demócrito, Platão, estóicos) e até que o eterno retorno era uma ideia tardia da Grécia, que o tempo linear do cristianismo seria bem mais arcaico, afastando-se a hipótese do eterno retorno nietzscheano ser uma herança simples de teorias antigas ou uma invenção pessoal. Peter Sloterdijk vê nele a emergência do mundo antigo na Sils-Maria do início da década de 1880, Nietzsche teria confirmado muitos séculos depois o mito antigo do anel da eternidade.<sup>384</sup> Quem mais trabalhou a diferença entre as visões antigas do eterno retorno e a de Nietzsche foi Gilles Deleuze. Em *Différence et répétition* explica a elementaridade de se opor o pretense tempo cíclico dos antigos ao tempo linear dos modernos. Nietzsche, profundo conhecedor dos gregos, sabia que o seu eterno retorno era uma novidade, uma “crença intempestiva no futuro”. Isto porque não era nem “qualitativo nem extensivo”, mas “intensivo, puramente intensivo. Isto é: ele diz-se da diferença.”<sup>385</sup>

Há bastantes, e importantes, *NF* de 1881 que têm directamente que ver com o eterno retorno, falaremos deles mais à frente. Mas a primeira exposição pública da doutrina acontece no §341 da *FW*, “*Das Grösste Schwergewicht*”. Os dois momentos da apresentação<sup>386</sup> mostram o carácter revolucionário do eterno retorno, mas não desvendam as suas características. A comunicação faz-se, aliás, na “mais isolada solidão”, como se a doutrina devesse ser recebida à maneira de um discurso directo entre Nietzsche, a metamorfose do demónio e o leitor. Busca-se o efeito, não a explicação. Interessa sobretudo a reacção ética do ouvinte, está nas suas mãos fazer do retorno eterno “o maior peso sobre as tuas acções! Ou então como terias de te sentir bem em relação a ti próprio e à vida para não *reclamares mais nada* senão esta última eterna confirmação, esta última eterna sanção?”<sup>387</sup> I.e., cabe ao receptor constituir o sentido do eterno retorno. Só esta recepção, na interpretação justa de Heidegger, introduz irredutivelmente o espírito trágico no ente. Por isso, o § imediatamente a

<sup>383</sup> Cf. Marcel Conche, “Le Philosophe Lyrique”, in *Nietzsche, penseur du chaos moderne*, cit., p. 270; e Mazzino Montinari, *Friedrich Nietzsche*, cit., p. 94.

<sup>384</sup> Cf. *O Sol e a Morte, diálogos com Hans-Jürgen Heinrichs*, cit., p. 171-72.

<sup>385</sup> De *Différence et répétition*, cit., cf. p. 311-313; veremos mais à frente a tese deleuziana sobre a selectividade do eterno retorno; para a originalidade da ideia, ver, também de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 33, e *Logique du sens* (1969), Paris: Minuit, 2005, p. 304

<sup>386</sup> 1- um demónio (*Dämon*) insinua-se até à mais íntima solidão da personagem e descreve-lhe, com exemplos, um tempo do eterno retorno de tudo na sua mesmidade; 2- o narrador projecta duas reacções possíveis: ficar estarecido, tornando o eterno retorno o maior dos pesos, ou ressentir um clarão existencial.

<sup>387</sup> *FW*, §341; KSA 3, 570. “das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?”

seguir (342), último da obra original de 1882, chama-se “*Incipit tragoedia*”.<sup>388</sup> E um pensamento com este “peso” só pode ser compreendido, e posteriormente ensinado, por alguém já a caminho do sobre-homem. O intérprete tem que desfazer a sua identidade para acomodar o sentido do eterno retorno. Exemplificado, ainda segundo Heidegger, com Zaratustra, “o primeiro pensador propriamente dito do pensamento dos pensamentos.”<sup>389</sup>

Da mesma época, existe um conjunto extenso de *Fragmentos Póstumos* sobre o tema. Por um lado, surpreende a opção de manter o conjunto *teórico* mais importante impublicado (Heidegger sustenta aí a ideia de que há nos *NF* uma veracidade ausente das obras editadas). Por outro, a opção adequa-se à dificuldade em justificar filosoficamente a doutrina que, por esta ou outras razões, perderá quase toda a relevância a partir de 1886.

Os *Fragmentos Póstumos* formam três conjuntos: cognitivo, ético e cosmológico.<sup>390</sup> O primeiro – *NF* 11[141], 11[153] e 11[158], de 1881 – demonstra a dificuldade e a importância do ensino, por vezes autoensino, do eterno retorno.<sup>391</sup> Em destaque, o 11[158] desloca o problema da incorporação cognitiva para o futuro, ou melhor, partindo da profunda complexidade da doutrina, sugere a necessidade de uma aprendizagem gradual:

Evitemos ensinar a nossa doutrina como uma repentina religião! É necessário que ela se infiltre lentamente, é preciso que gerações inteiras a acrescentem e por ela sejam fecundadas – para que se torne uma grande árvore que ensombra toda a humanidade ainda por vir. O que são os dois milénios durante os quais se conservou o cristianismo! Vários milhares de anos serão necessários ao mais poderoso pensamento – durante *muito, muito tempo* continuará infima e impotente.<sup>392</sup>

Este fragmento justifica o diferimento sucessivo da explicação acerca da doutrina. Confirmado pelo §341 da *FW*, os *NF* de 81, os livros II (“Von der Erlösung”)<sup>393</sup> e III (“Vom Gesicht und Räthsel” e “Der Genesende”, principalmente) de *ZA*, o §56 de *JGB* e outros

---

<sup>388</sup> De Heidegger, cf. *Nietzsche* I, cit., p. 281.

<sup>389</sup> *Ibid.*: “der erste und eigentliche Denker des Gedankens der Gedanken.” Klossowski, por sua vez, desvaloriza a importância de Zaratustra: “en un mot la *haute tonalité de l’âme* n’est plus celle de Nietzsche ; elle est *mimée* par la *gesticulation déclamatoire* de Zarathoustra – et si celui-ci prélude à la *cassure en deux* de l’humanité, non seulement cette création ne l’effectue pas – elle reste dans la sphère de l’inintelligible. Bien plus, Zarathoustra mimant la *haute tonalité* semble contrefaire la détresse de Nietzsche, la tourner en dérision.” (*Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 4)

<sup>390</sup> Para Nuno Nabais, o eterno retorno é “simultaneamente representação cosmológica, imperativo ético, ficção apocalíptica e símbolo dionisíaco.” (*Metafísica do Trágico*, cit., p. 182)

<sup>391</sup> O 11[141], já o vimos, anuncia pela primeira vez explicitamente a doutrina, começa também, assumindo as consequências da sua originalidade, por mostrar que a compreensão (exigindo, apesar de tudo, iniciação) resulta primeiramente de uma auto-aprendizagem. O 11[153] expõe os constrangimentos antropológicos que dificultam a compreensão do devir. Não referindo o retorno do mesmo *stricto sensu*, podemos, todavia, incluí-lo no mesmo campo temático, entende que o nosso intelecto não foi construído para a compreensão do devir, a sua vocação é provar a fixidez universal, todos os filósofos são, por isso, naturalmente defensores da persistência eterna.

<sup>392</sup> KSA 9, 503: “Hüten wir uns, eine solche Lehre wie eine plötzliche Religion zu lehren! Sie muß langsam einsickern, ganze Geschlechter müssen an ihr bauen und fruchtbar werden, – damit sie ein großer Baum werde, der all noch kommende Menschheit überschatte. Was sind die Paar Jahrtausende, in denen sich das Christenthum erhalten hat! Für den mächtigsten Gedanken bedarf es vieler Jahrtausende – langelange muß er klein und ohnmächtig sein!”

<sup>393</sup> Parece contraditório que Nietzsche use o nome de “*Erlösung*” (redenção), mas a palavra alemã tem um duplo significado: religioso de “redenção” e laico de “libertação”.

pequenos apontamentos na obra póstuma ou textos autobiográficos (*EH* e *GD*). Todos eles evitam o discurso demonstrativo, justamente para implicar o intérprete na constituição do seu sentido. Nietzsche parece ser *apenas* um inspirador.<sup>394</sup>

Os principais *NF* cosmológicos são os 11[148], 11[152], 11[157], 11[202] e 11[213] de 1881. Todos recusam a ideia do novo e da origem, articulando o tempo com a força (*Kraft*), uma força constante. “O infinitamente novo é uma contradição, seria preciso uma força infinitamente *crescente*, de que poderia ela desenvolver-se!”<sup>395</sup>; ou “o tempo onde o todo exerce a sua força é perfeitamente infinito, i.e., a força é aí eternamente idêntica e eternamente activa”<sup>396</sup>. Esta “cosmologia” necessitarista assegura que todas as possibilidades foram já esgotadas, o movimento do caos para a harmonia é absurdo (cf. 11[157]), “é preciso que o desenvolvimento espontâneo seja uma repetição, como o que o engendrou e o que vai nascer, e assim de seguida, para a frente e para trás.”<sup>397</sup> Correndo o risco de um recrudescimento metafísico, depois da fase mais materialista de *MA* e *M*, mas demarcando-se também da metafísica da vontade schopenhaueriana, procura apoio para desenvolver a ideia de um tempo/temporalidade que resgaste o mundo e a humanidade das teleologias finalistas e das morais do ressentimento.<sup>398</sup>

---

<sup>394</sup> Esta “inspiração” pede um esclarecimento: Nietzsche desenvolveu a sua concepção de eterno retorno, enquanto círculo temporal, lendo a teoria mecanicista de Johannes Gustav Vogt, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionsenergie, die letztursächliche einheilichte mechanische Wirkinsform des Weltsubstrates*, Leipzig: Haupt & Tischler, 1878. O exemplar de Nietzsche está conservado na *Herzogin Anna Amália Bibliothek* de Weimar. Paolo D’Iorio diz que ele tinha muito provavelmente este livro em Sils-Maria no Verão de 1881, como o atesta a carta a Franz Overbeck de 20-21 de Agosto, onde lhe pede um conjunto de livros, entre os quais o de Vogt. (“L’éternel retour, Genèse et interprétation”, in *Cahiers de L’Herne, Nietzsche*, Paris: 2005. p. 253) Por outro lado, Henri Lichtenberger e Charles Andler assinalam pelo menos mais duas obras da época tratando do eterno retorno, e que Nietzsche terá lido: Auguste Blanqui (*L’éternité par les astres*, 1872); e Gustave Le Bon, (*L’homme et les sociétés*, 1881). Para estas referências, cf. Mazzino Montinari, *Friedrich Nietzsche*, cit., p. 94.

Mas é inegável que a economia emocional de Nietzsche foi alterada por esta descoberta (originada entre as leituras e a pretensa epifania), basta vermos a carta a Köselitz de 14 de Agosto de 1881, onde escreve que viu aparecer no seu horizonte pensamentos tais que nunca tinha tido, por enquanto intransmissíveis.

<sup>395</sup> 11[213]; KSA 9, 525: “Das unendlich neue Werden ist ein Widerspruch, es würde eine unendlich wachsende Kraft voraussetzen. Aber wovon sollte sie wachsen!”

<sup>396</sup> 11[202]; KSA 9, 523: “die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich d.h. die Kraft ist ewig gleich und ewig thätig”.

<sup>397</sup> 11[202]; KSA 9, 523: “muß die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebär und die, welche aus ihr entsteht und so vorwärts und rückwärts weiter!”

Nietzsche seguiu algumas das premissas de Johannes Gustav Vogt, influenciou-o sobretudo a ideia do mundo composto por uma única substância, homogênea, espacialmente e temporalmente infinita, imaterial e indestrutível, a que chamava força (*Kraft*). (*Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung...* cit.)

Eugen Fink vê nesta “repetição” a principal dificuldade filosófica da doutrina do eterno retorno. Uma interpretação possível é, como refere, não a entender como algo que se forma no decurso do tempo, mas como a própria natureza escondida do desenvolvimento temporal, fazendo dela o próprio tempo e não algo que nasce no tempo (“Wiederholung entsteht nicht in der Zeit, sie *ist* die Zeit.”). Por isso, Zarathustra ultrapassa o olhar superficial que separa o presente do passado e do futuro, para ele, daí o grande sofrimento, tornou-se claro que o centro está em todo o lado, que o tempo é uno. (Cf. *Nietzsche Philosophie*, cit., p. 99-100)

<sup>398</sup> Didier Franck recusa a via cosmológica do eterno retorno: “La doctrine de l’éternel retour n’est donc pas cosmologique : elle concerne le mouvement du chaos et non celui du cosmos.” (Cf. *Nietzsche et l’ombre de Dieu*, cit., p. 355-356)

Por último, os principais fragmentos que pensam as repercussões éticas do eterno retorno são, ainda de 1881, os 11[143], 11[144], 11[148], 11[161], 11[163], 11[202] e 11[338]. Todos eles formulam uma lição ética, quer seja na auto-glorificação da vontade que diz sim ao pensamento abissal (*abgründlicher Gedanke*), quer seja na abolição da velha noção de pecado cristão, quer, finalmente, e estranhamente, na exposição de epifanias salvíficas. Estão num campo ético porque a sua função é substituir o teológico e o teleológico por uma sacração a-histórica e amorar dos acontecimentos.<sup>399</sup> Querendo que tudo retorne, desenvolve-se uma sacração, ateleológica, da vida. O fragmento 11[143] é lapidar na indicação da metamorfose ética que a assunção individual do eterno retorno proporciona e requer, concluindo com um quase “imperativo prático” kantiano: “quero-o eu de tal sorte que o queira fazer inúmeras vezes?”<sup>400</sup> Para nós, mais importante do que esta fórmula – repetida em 11[161] e 11[163] – é o poder que a auto-aprendizagem do eterno retorno tem de criar um novo *ethos*, levando, no limite, a outro sentido da humanidade, ao *Übermensch*.<sup>401</sup>

Uma nova axiologia, uma nova antropologia, uma nova cultura... um novo homem, trata-se de reconstruir o sentido geral do mundo (imprimindo-lhe uma irreduzível imanência), sobretudo aquele, moral, que dois mil anos de cristianismo imprimiu a ferros quentes na história: num tempo onde tudo regressa, “Seria atroz acreditar ainda no *pecado*: tudo o que

---

<sup>399</sup> Esta “amoralidade” substitui as morais convencionais por uma *moral* natural (difícil de conceber a partir do projecto kantiano, a *Crítica da Razão Pura*, A547/B575, não deixa qualquer dúvida sobre o dever (*das Sollen*) não ter qualquer significado no “curso da natureza”). Como refere António Marques, além do confronto inevitável entre os contrários humanos, há em *ZA* uma “argumentação decisiva a favor de uma moral (instituição de valores) apenas natural. A verdadeira fórmula nietzschiana vai consistir em introduzir o naturalismo na moral, o que na sua perspectiva significa refundar a moral exclusivamente na base de uma noção de vida como vontade de poder.” (“Introdução Geral”, in *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, cit., p. XLIV-XLV) Parece contraditório propor a superação da moral por uma personagem que se constituiu como paradigma histórico do maniqueísmo moral: Zaratustra, o deus persa do bem e do mal. Mas em *EH*, “Warum ich ein Schicksal bin” §3, esclarece que se tratou da “auto-superação da moral pela veracidade” (*Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit*), a “auto-superação do moralista no seu contrário” (*Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz*), sendo que esse contrário é ele próprio, o velho Zaratustra transmutou-se em Nietzsche.

<sup>400</sup> 11[143]; KSA 9, 496: “was du thun willst: ‘ist es so, daß ich es unzählige Male thun will?’” Recuperando o título do §341 da *FW*, Nietzsche termina o fragmento com “ist das größte Schwergewicht.” Por isso, Klossowski defende que a doutrina não proporciona qualquer selecção moral, que pretende antes incutir o “desespero” naquele que se “reclamasse ainda de uma consciência gregária.” (Cf. *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 227) O conteúdo de 11[143] é completado pelo de 11[338], onde escreve sobre o desaparecimento dos incrédulos e simultaneamente que “Só quem toma a sua existência como capaz de se repetir eternamente *subsistirá*.” (“Der Instinkt der Rache und des ressentiment ist in beiden Fälle, erscheint hier als Mittel, es auszuhalten, als Instinkt der Selbsterhaltung.” (*NF* 1888, 14[29]; KSA 13, 233) Aproximamo-nos de um certo evangelismo, mas o centro de gravidade está na auto-superação, só quem exerce sobre si a *Selbstüberwindung*, ensinando-se a doutrina do eterno retorno, tem futuro. Pelo contrário, a autoconservação assenta nos instintos de vingança e ressentimento, e, por isso, está presa ao passado, à impossibilidade frustrante de o mudar.

<sup>401</sup> Vem a propósito referir que Müller-Lauter tem, opondo-se a Karl Löwith, o sobre-homem e o eterno retorno como as expressões mais radicalmente filosóficas de Nietzsche: “Thus the overman and the desire for eternal recurrence belong together as the most extreme expressions of Nietzsche’s philosophical thinking. They are mutually required.” (Cf. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, cit., p. 89)

poderemos fazer numa repetição sem fim é *inocente*.”<sup>402</sup> A revelação da doutrina, passando de poucos para muitos, será para a humanidade a hora do *Meio-Dia* (“für die Menschheit die Stunde des Mittags”)<sup>403</sup>. Desta forma, os iniciados “Não devem procurar longínquas, desconhecidas beatitudes, *bênçãos* e *graças*, mas viver de tal sorte que queiram viver ainda uma vez e viver *assim* para a eternidade!”<sup>404</sup> Evangelho contra evangelho, agora o da emancipação. Nietzsche não consegue fugir a uma espécie de contra-religião que, *ipso facto*, talvez ainda seja religião.

Os *NF* de 81 aproximam-se de uma teoria do eterno retorno, estabelecendo linhas de sentido cosmológicas, pedagógicas e éticas.<sup>405</sup> Nietzsche quer superar o tempo linear, do “progresso”, do “reino dos fins”, e sobretudo combater o espírito de vingança que resulta da irrevogabilidade do passado.<sup>406</sup> O pensamento do eterno retorno introduz a vertigem lógica e radicaliza o niilismo.<sup>407</sup> Ponto em que o transmuta pelo *amor fati* e a possibilidade de reinterpretar o que passou,<sup>408</sup> na medida em que tudo regressa. E com isto abre-se a via para a transmutação de todos os valores (deixando, como diz Maurice Blanchot, de haver quaisquer escalas de valores)<sup>409</sup>. Nietzsche, influenciado pelo materialismo metafísico (sem

---

<sup>402</sup> 11[144]; KSA 9, 496: “Es wäre entsetzlich, wenn wir noch an die Sünde glaubten: sondern was wir auch thun werden, in unzähliger Wiederholung, es ist unschuldig.”

<sup>403</sup> Cf 11[148].

<sup>404</sup> 11[161]; KSA 9, 503: “Nicht nach fernen unbekannten Seligkeiten und Segnungen und Begnadigungen ausschauen, sondern so leben, daß wir nochmals leben wollen in Ewigkeit so leben wollen!”

<sup>405</sup> Müller-Lauter define três vias principais de recepção: a ética, expressão de uma elevada experiência pessoal”; com Alfred Bäumler (mesmo se os comentadores actuais abominam este leitor nazi); a cosmológica, regressando, a partir de Karl Löwith, a uma cosmovisão grega; e a da história da metafísica, com Heidegger. (Cf. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy* cit., p. 85)

<sup>406</sup> Vem a propósito dizer que o “perdão” cristão tem também essa função de reinterpretar o passado, e neste sentido de o modificar. Claro que Nietzsche sabia isto (embora não o refira), mas devia pensar que o individualismo e laicismo da sua reinterpretação e reconstrução do passado era inquestionavelmente diferente.

<sup>407</sup> A liberdade da vontade choca com o passado que não pode alterar (daí o ressentimento); com o eterno retorno a irrevogabilidade do passado é transportada para o presente e futuro, parece, portanto, dobrar-se o niilismo.

<sup>408</sup> Como refere Jean Granier: “L’idée du Retour empêche l’homme de capituler devant la fatalité du passé, en révélant que même la passéification du temps se prête à une transfiguration grâce à la *Selbstüberwindung* de la Volonté de Puissance.” (*Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., p. 572)

<sup>409</sup> Cf. Maurice Blanchot, *L’Entretien Infini*, cit., p. 224. Isto coloca o velho problema, já presente na ontologia platónica, de tudo valer o mesmo, até o ressentimento, e.g., seria intrinsecamente nobre. Deleuze resolve este paradoxo distinguindo as forças reactivas das afirmativas; Blanchot, por sua vez, diz que no eterno retorno se “afirma eternamente tudo o que afirma” (*idem*, p. 238), portanto não se afirmará a negação; Patrick Wotling insiste no poder educativo (*dressage*) que as doutrinas nietzscheanas possuem, há sempre aspectos que valem mais do que outros, o seu *valor* deve ser medido pelo poder de culturalizarem (“*Züchtung*”), aspecto que ainda não foi suficientemente estudado, i.e., é necessário pensar o “valor selectivo ou educativo do eterno retorno”. (Cf. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., p. 374 e *passim*) Podíamos continuar os comentários, mas o mais relevante da transmutação de todos os valores é o exercício de auto-superação, no limite tudo se joga na *Selbstüberwindung* (tese central de *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., de Jean Granier). Em geral, os textos nietzscheanos devem, pelo menos em parte, ser incorporados para darem a pensar. A doutrina do eterno retorno em particular não pode ser verdadeiramente recebida de outra forma. (Cf. *NF* 1881, 11[159] e 11[165]) É impossível compreender a amoralidade do eterno retorno – texto de Löwith – sem nos transformarmos primeiro a partir dele. Como diz ainda Karl Löwith, com o eterno retorno as velhas axiologias do bem e do mal implodem, em cada momento tudo tem nele precisamente o

transcendência) de Vogt, e até certo ponto pela física e ética estoicas e correntes estético-dionisíacas gregas, propõe uma nova cosmologia da circularidade temporal. Uma bizarra física do tempo, já que depende do *ethos* da temporalidade que a acompanha. Mas esta é a forma de ultrapassar o niilismo que a morte de Deus e o eterno retorno do mesmo, num primeiro momento, introduzem poderosamente no mundo, potenciando o “princípio hermenêutico de toda a história da humanidade”, como o designa Mathieu Kessler.<sup>410</sup> O “peso mais pesado” metamorfoseia-se, pelo “amor à eternidade”, em júbilo afirmativo<sup>411</sup>, a morte da velha autoridade (Deus) que ordenava moralmente o mundo, é substituída por outro homem que em vez de julgar, ama o que há.<sup>412</sup> Mas tudo isto requer a intervenção activa do receptor, as lacunas explicativas e o estilo aforístico tornam sempre a “doutrina” dependente do sentido que o intérprete lhe atribui. Assim, não há interpretações correctas ou incorrectas do eterno retorno, mas maneiras melhores ou piores de o incorporar, cujo critério será o do nível de esbatimento do ressentimento no intérprete.

#### 4.a.1- Zaratustra aprende o eterno retorno

---

“mesmo valor”. (Cf. Nietzsche. *Philosophie de l'éternel retour du même*, (1956, *Nietzsches Philosophie der ewigen wiederkehr des gleichen*), Paris: Hachette, 1991, p. 112)

Por outro lado, a ligação entre sobre-homem e eterno retorno retira ao primeiro as conotações que o seu nome poderia deixar supor se se mantivesse no tempo e temporalidade habituais. No eterno retorno, o sobre-homem já não pode ser comparado a um super-atleta energizado, protótipo de uma raça de “mestres”, ele funciona noutro horizonte de sentido, o tempo circular dá-lhe antes caracteres de anti-idealismo e antipessimismo. Além disso, também o sobre-homem é *ein Versuch*, experimento de um outro homem num mundo liberto dos finalismos teológicos, um mundo completo em cada instante, exigindo um homem isento de vontade de domínio, visto realizar-se no seu próprio devir. Por isso, faz sentido dizer com Philippe Sergeant que “L'éternel retour n'est pas une métaphore. C'est la théorie de la métamorphose.” (*Deleuze, Derrida. Du danger de penser*, Paris: la Différence, 2009, p. 59)

<sup>410</sup> Mathieu Kessler, “Le Nihilisme et la nostalgie de l'être”, in Jean-François Mattéi (dir.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris: P.U.F., 2005, p. 29.

<sup>411</sup> Num NF de 1888, 14[11], expõe os sentimentos que “dizem sim”: orgulho, alegria, saúde, amor sexual, hostilidade e guerra, respeito, belos gestos, maneiras e objectos, vontade forte, educação de elevada intelectualidade, vontade de potência, gratidão em relação à terra e à vida.

<sup>412</sup> Para Karl Löwith, o eterno retorno é ao mesmo tempo a forma mais extrema de niilismo e a maneira de o ultrapassar. Na medida em que a vontade de eterno retorno da existência anula o niilismo que pré-existia a essa decisão (“En voulant sans cesse de nouveau ce monde redoublé, l'existence de l'homme s'affranchit de son propre nihilisme e gagne le monde qu'elle avait perdu.”). Por isso, Löwith defende que o sobre-homem precede a consumação antropológica do eterno retorno, já que só alguém que se fez outro, que abandonou a humanidade que havia em si, pode aceitar a ideia de eterno retorno. (Cf. Nietzsche. *Philosophie de l'éternel retour du même*, cit., p. 69, 72, 76; 103 para a citação) Posição semelhante tem Olivier Ponton (“Le ‘caractère équivoque’ du nihilisme”, in Jean-François Mattéi (dir.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit., p. 25-26) Nuno Nabais, por seu lado, diz que o eterno retorno joga o papel de “prova crucial”, sendo simultaneamente “imperativo ético e ideia selectiva”, na perspectiva tipológica; e “nova representação física do tempo que liberta a humanidade, no seu conjunto, da sua natureza ‘demasiado humana’”, na perspectiva antropológica. (Cf. *Metafísica do Trágico*, cit., p. 201) Alexander Nehamas aposta na dimensão ética do eterno retorno, na medida em que inspira para uma vida ideal: “The eternal recurrence is therefore not a theory of the world but a view of the ideal life.” (*Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 7)

Pouco depois, Nietzsche inicia a escrita do livro I de *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Janeiro de 1883),<sup>413</sup> seguir-se-ão o segundo e terceiro livros, publicados a 10 de Abril de 1884 (o quarto terá uma edição privada em 1885, sendo apenas agrupado aos restantes depois do seu colapso mental, edição de C.G. Naumann e Heinrich Köselitz). *ZA* é um livro à parte,<sup>414</sup> o seu lirismo dramático obriga a reter o jogo retórico na enunciação do eterno retorno. O carácter poético, a disparidade de narradores (num estilo quase polifónico), a introdução de espectadores que perspectivam na própria obra a recepção da doutrina (numa espécie de auto-meta-recepção) e a evolução de Zarathustra ao longo da obra desafiam as habituais técnicas hermenêuticas.<sup>415</sup>

---

<sup>413</sup> O título em português pode ser traduzido por *Assim Falava Zarathustra* ou *Assim Falou Zarathustra* (o *Präteritum* de “*sprach*” permite as duas opções). Quanto ao subtítulo, refira-se que a expressão estava habitualmente na abertura dos escritos pré-socráticos (isto bastava para Köselitz não catalogar a obra como escrito religioso. Mais recentemente, Paul Valadier fala em geral do eterno retorno como uma experiência religiosa, cf. *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris: Cerf, 1974, p. 574 e ss. Nietzsche, num *NF* da época, recusa essa possibilidade de leitura, 1881, 11[142]; e há sobretudo o *NF* de 1888, 17[4], §5, termina dizendo que podendo haver novos deuses, Zarathustra manteve-se como um “grande velho ateu”). O “*Um Livro Para Todos e Ninguém*” foi reavivado pelo romantismo alemão (Friedrich Schlegel, e.g., dizia que todo o autor digno desse nome escreve para ninguém, ou então para todos. Aquele que escreve para ser lido por estes ou aqueles não merece ser lido – Cf. Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-luc Nancy, *L’absolu Littéraire – Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris: Seuil, 1978, p. 91 –; Johan Georg Hamann dedicou as *Memórias Socráticas – Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759 – “Ao público ou a ninguém, o consabido”), o próprio Nietzsche, no livro IV de *ZA*, “*Vom höheren Menschen*” §1, refere que quando falou na praça pública para todos (logo na abertura do livro I), acabou por falar para ninguém. Uma outra interpretação pode estar no carácter irredutivelmente verdadeiro do livro (e que, por isso, devia ser “para todos”), apesar de se reconhecer como tal (e que, por isso, seria “para ninguém”, ou quase). Quanto à estranheza que provoca a sua novidade estilística, alguns comentadores dizem que o *Prometheus* de Carl Spittler, publicado sob pseudónimo (Felix Tandem) no final de 1880, e com grande impacto no mundo helvético erudito, teve alguma responsabilidade nesta aposta discursiva. (Ver Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie* II, cit., p. 224-225) Por nós, preferimos ver aí *ein Versuch* adequado à discussão de temas – eterno retorno do mesmo e sobre-homem, principalmente – que dificilmente se deixariam traduzir satisfatoriamente num registo mais conceptual. Seguimos, até certo ponto, o que referiu Pierre Klossowski em *Nietzsche et le cercle vicieux*: “une mise en scène de la pensée en jeux de mots et en similitudes.” (Cit., p. 150)

<sup>414</sup> No prefácio de *EH*, §4, assegura que no âmbito das suas obras, *ZA* ocupa um lugar único, nascido da mais profunda e recôndita verdade, fecundo e generoso como nunca visto. Também desmistifica a ideia de um evangelho, nele não fala qualquer profeta (“*Hier redet kein ‘Prophet’*”), nem seres doentes de “vontade de potência” (*Willen zur Macht*). Sobre a associação entre *ZA* e a *Bíblia*, damos razão a Jean-Michel Rey quando força a comparação por dissonância: “Le livre se construit autour d’un *axe unique* ; ne serait-ce que dans la mesure où il s’inscrit comme *parodie de la Bible*, de ses énoncés et, *en même temps*, de son parcours.” (*L’enjeu des signes. Lectures de Nietzsche*, Paris: Seuil, 1971, p. 129) No mesmo sentido (paródia bíblica) pensa Paolo D’Iorio. (Cf. <http://www.hypernietzsche.org/files/pdiorio-1.1/pdiorio-zara.html#f13>)

Peter Sloterdijk, em *Nietzsche Apostle*, refere o 5.º evangelho nietzscheano, mas é no sentido da força de auto-consagração presente sobretudo nos textos de 1888 (também *ZA*), cumprindo Nietzsche, como precursor, a incontornável disposição narcísica da linguagem na Modernidade. ((2001, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsche fünftes ‘Evangelium’*, Suhrkamp), trad. Steven Corcoran, Los Angeles: Semiotext(e), 2013)

<sup>415</sup> Peter Sloterdijk vê em *ZA* uma experiência insuficientemente pensada, sobre a possibilidade do teatro após o fim da “representação da verdade no teatro” (*Darstellung der Wahrheit auf dem Theater*). Hipótese de um jogo absoluto sob a forma de uma autoenunciação, um pôr em cena temerário da desinibição dionisíaca, manifestação da auto-afirmação de uma linguagem. (Cf. *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 86-87) Também Gilles Deleuze refere que “Zarathoustra est conçu tout entier dans la philosophie, mais aussi tout entier pour la scène. Tout y est sonorisé, visualisé, mis en mouvement, en marche et en danse.” (*Différence et répétition*, cit., p. 18)

Por seu turno, Eugen Fink, no ponto 1 do 3.º cap. de *Nietzsches Philosophie* (“Form, Stil und Gliederung des ‘Zarathustra’”) defende, contra a notícia nietzscheana da “súbita inspiração”, que a personagem não aparece do nada, talhado numa demiurgia espontânea, ele estava em germen na figura do “espírito livre” nos cânticos do



Na obra, os textos onde mais *explicitamente* surge o eterno retorno são: livro III, “Vom Gesicht und Räthsel” e “Der Genesende”. Mas o antepenúltimo capítulo do livro II, “Von der Erlösung”, contém também um diálogo agónico entre a visão do tempo linear e circular, Zaratustra discursa, enquanto atravessa uma ponte (símbolo de passagem e de auto-superação), para aleijados, mendigos e um corcunda (a tipologia do auditório reflecte-se no estilo argumentativo, o corcunda di-lo claramente no final da narrativa)<sup>416</sup>. Perspectivando-se o tempo de duas formas, cada uma com a sua própria redenção. De um lado, a irrevogabilidade do tempo passado redimindo-se fora do próprio tempo, da existência, fonte de todo o espírito de vingança<sup>417</sup>:

A sua ira [da vontade] é o facto de o tempo não andar para trás. ‘Aquilo que foi’ – assim se chama a pedra que ela não pode rolar.

E, assim, ela rebola pedras, por ira e azedume, e vinga-se naquilo que não sente, como ela, cólera e azedume.

Assim, a vontade libertadora fez-se malfetora; e vinga-se em tudo quanto seja susceptível de sofrer, pelo facto de não poder andar para trás.

---

“príncipe fora da lei”, em indicação subterrâneas de *M* e da *FW*. Com *ZA* dá-se apenas o acabamento das figuras do génio e do espírito livre. (Cf. p. 59-66) Por outro lado, sabe-se que Nietzsche conhecia de Friedrich Anton von Hellwald *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (1875), com informações biográficas idênticas às que Nietzsche dá em *EH*, “Warum ich ein Schicksal bin” §3.

Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* (in *Gesamtausgabe*, Band 8, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1954/2002), destaca a passagem que Zaratustra faz do “último homem” em direcção ao sobre-homem. Zaratustra não é ainda *der Übermensch*, ele apenas está a caminho do sobre-homem: “Zarathustra ist noch nicht der Übermensch selbst, sondern der zu ihm allererst Hinübergehende, der werdende Übermensch.” (p. 64) Aliás, na “Die stillste Stunde” do final de *ZA* II, Zaratustra reconhece que não está pronto, que se encontra ainda longe daquilo que ensina (“‘Oh Zarathustra, deine Früchte sind reif, aber du bist nicht reif für deine Früchte!’”). Por outro lado, é ele que ensina o eterno retorno do mesmo (“‘Wer ist Zarathustra? Er ist der Lehrer der ewigen Wiederkehr des Gleichen.’”, p. 109). Assim, para Heidegger ele é o mestre, o professor do sobre-homem e do eterno retorno (“Zarathustra lehrt die Lehre vom Übermenschen, weil er der Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist.”, *ibid.*), só ensina a segunda doutrina porque também ensina a primeira. Na verdade, quando o sobre-homem quer, o eterno retorno coincide com a determinação metafísica do ser como vontade querendo-se eternamente a si próprio. (Cf. *idem*, p. 108-109)

Por seu lado, Françoise Dastur (“Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?”, in *Cahier de L’Herne Nietzsche*, cit., p. 261-268), seguindo a ideia de missão dionisíaca que Nietzsche atribui a Zaratustra no cap. de *EH* sobre *ZA* (principalmente §7 e 8), diz, contra Heidegger, que ao afirmar o carácter dionisíaco de Zaratustra, Nietzsche quer colocá-lo para lá da metafísica. (Cf. p. 266) Muito antes, já Eugen Fink referia que *ZA* introduzia uma nova experiência do ser, ontologia que exigia superar as interpretações religiosas, metafísicas e morais, erros contranatura, insultuosos em relação à vida, uma grande mentira. (Cf. *Nietzsches Philosophie*, cit., p. 130)

Klossowski mostra o impasse conceptual que *ZA* criou ao usar imagens e parábolas, mantendo sem resolução certas ambiguidades na experiência do eterno retorno. (Cf. *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 180) Talvez justificando isso o papel demiúrgico de Zaratustra: “La mission de Zarathoustra est de donner un sens nouveau et une volonté nouvelle aux hommes dans le monde qu’il va nécessairement recréer.” (“Nietzsche, le polythéisme et la parodie” (1957), in *Un si funeste désir*, cit., p. 182)

<sup>416</sup> À pergunta do corcunda (símbolo da torção fisio-psicológica que a erudição provoca) sobre porque lhes fala Zaratustra de uma forma diferente do que aos seus discípulos, responde que com corcundas se deve “falar corcunda”. Num *NF* de 1885, assegura que um grande educador não diz o que pensa, adequa-se a quem educa. (Cf. 37[7])

<sup>417</sup> O “espírito de vingança” é aqui elegido por Nietzsche como motor da cultura cristã, valorização extrema do “castigo” como redenção: “Der Geist der Rache: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken; und wo Leid war, da sollte immer Strafe sein.” (*ZA* II, “Von der Erlösung”; KSA 4, 180) Jean-Pierre Faye dá ao “ressentimento” e à “vingança” sentidos muitos próximos, contribuindo ambos para o espírito inquisitorial da moral. (Cf. “Surpasser l’esprit de vengeance”, *Le Magazine Littéraire* 383 (Janeiro 2000), p. 66)

Isto, e só isto, é que é propriamente *vingança*: a aversão da vontade contra o tempo e o seu ‘aconteceu’.<sup>418</sup>

Do outro lado, a circularidade do tempo, onde a vontade pode retornar ao passado, atualizando-o e redimindo-o no presente, não alterando, obviamente, factos (se tal coisa existir), mas a interpretação que se faz deles:

Redimir os que viveram no passado e transformar todo o ‘aconteceu’ num ‘eu assim o quis!’ – isso é que seria para mim redenção! [...]

Todo o ‘aconteceu’ é um fragmento, um enigma, um acaso atroz – até que a vontade criadora diga a esse respeito: ‘Mas foi assim que eu o quis!’

Até que a vontade criadora diga a esse respeito: ‘Mas é assim que eu o quero! E assim o querei!’<sup>419</sup>

O passado é reinterpretado por esse gesto de soberania. A vingança desaparece porque a vontade criadora assume como seu aquilo que aconteceu. Uma vontade de outro tipo de homem, do sobre-homem que ao mesmo tempo se vai constituindo pelo processo de tomar para si o que aconteceu. Daí a ligação profunda entre eterno retorno e sobre-homem.

Em “Vom Gesicht und Räthsel”, o auditório é completamente diferente do “Von der Erlösung”. Em vez da escória social (mendigos, aleijados, corcundas), há personagens que viajaram por “mares terríveis”, “ébrios de enigmas”, almas atraídas “para todos os abismos labirínticos”, adivinhos mais do que analíticos. Mas quando tudo parecia pronto para a grande revelação, eis que Zaratustra convoca o seu “demónio e inimigo figadal”, espírito de gravidade, “meio anão meio toupeira”, para a boca de cena, dando-lhe o protagonismo narrativo. Sem sucesso, visto que ele ainda não está preparado para assumir o alcance do que ensina.<sup>420</sup>

É bem conhecido o diálogo entre Zaratustra e o Anão em torno da imagem de um portal (*Thorweg*) com duas caras.<sup>421</sup> Nele está gravado o nome de instante (*Augenblick*) e junta dois caminhos que nunca ninguém percorreu até ao fim, até porque ambos conduzem à

---

<sup>418</sup> KSA 4, 180: “Dass die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim; ‘Das, was war’ – so heisst der Stein, den er nicht wälzen kann.

Und so wälzt er Steine aus Ingrim und Unmuth und übt Rache an dem, was nicht gleich ihm Grimm und Unmuth fühlt.

Also wurde der Wille, der Befreier, ein Wehethäter: und an Allem, was leiden kann, nimmt er Rache dafür, dass er nicht zurück kann.

Diess, ja diess allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‘Es war’.”

<sup>419</sup> KSA 4, 179, 181: “Die Vergangnen zu erlösen und alles ‘Es war’ umzuschaffen in ein ‘So wollte ich es!’ – das hiesse mir erst Erlösung! [...]

Alles ‘Es war’ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: ‘aber so wollte ich es!’

– Bis der schaffende Wille dazu sagt: ‘Aber so will ich es! So werde ich’s wollen!’”.

<sup>420</sup> Para Roberto Machado, Zaratustra “desponta como um herói apolíneo e, em seguida, percorrendo um caminho que o levará a integrar o lado nocturno, tenebroso, da vida, tornando-se dionisíaco.” (*Zaratustra, tragédia nietzscheana*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 28-29) Esse dionisíaco tem, a nosso ver, pelo menos dois níveis: no primeiro afunda-se no “lado nocturno, tenebroso, da vida”; no segundo, compreendendo e aceitando o alcance do eterno retorno, assume a obscuridade e o sofrimento com uma aquiescência “redentora”.

<sup>421</sup> Há óbvias conotações com o estoicismo.

eternidade (*Ewigkeit*). Assim sendo, talvez se unam num círculo, tanto mais que o Anão afirma apressadamente que “Tudo quanto seja direito é mentira”, que a verdade é curva e o tempo circular.<sup>422</sup> Parece uma observação *sensata*, mas Zaratustra encoleriza-se com a simplificação. Sem que, no entanto, demonstre a real complexidade do problema, fica-se pela repetição, com medo dos seus próprios pensamentos, de que tudo retorna.<sup>423</sup> Portanto, em vez de uma explicação cabal da doutrina, Zaratustra autopetrifica-se no centro do seu pensamento porque o seu *ethos* ainda não está preparado para a revelação, o sentido do eterno retornar é demasiado avassalador.

A questão do “instante” interessou muito alguns dos principais comentadores nietzscheanos, Heidegger, e.g., vê nela a substituição da ideia da infinitude do tempo circular. Este é o aspecto mais difícil, continua Heidegger, da doutrina do eterno retorno, como compreender a presença da eternidade no instante e não no infinito, que o instante não seja um “agora fugidio”, mas a colisão entre o passado e o futuro, a partir da qual emerge o próprio instante?<sup>424</sup> Para François Warin, no pensamento trágico, o verdadeiro tempo não é o que decorre, como em Heraclito e Bergson (a *durée* bergsoniana é só a última metamorfose do escoamento do rio que resume, para a tradição, o pensamento de Heraclito). Também não é o tempo paródico dos interlocutores de Zaratustra. Mas o tempo que fulgura, de tal sorte que o instante é a verdadeira realidade do tempo: “raio que governa todas as coisas.” “*Kairos* é mais antigo do que *chronos*.” Neste sentido, a morte de Deus aconteceu desde que o tempo é eterno, e o instante, enquanto autodeflagração do próprio tempo, é o “arquifenómeno que revela a temporalidade originária.”<sup>425</sup>

---

<sup>422</sup> Cf. §2.

<sup>423</sup> §2: “Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken.”

Para Klossowski, a narrativa do pórtico não amplia o que disse na publicação inaugural da doutrina do eterno retorno, §341 da *FW*. Tudo retorna, subindo por um dos caminhos e descendo pelo outro. No pórtico do instante, voltam ao mesmo e reiniciam o percurso da eternidade, quem quer que pare sob esse pórtico pode apreender a estrutura circular do tempo eterno. O pórtico é um lugar simbólico – espaço sem espacialidade – que esclarece a essência do tempo cósmico a quem é auto-afectado por uma *hohe Stimmung*. Assim, mesmo se a vontade é impotente em relação ao carácter do tempo do círculo vicioso, se tudo o que sentencia não passa de uma tautologia supérflua – já que o círculo decide, acima e antes, por ela –, querer o retorno do consumado, desfazer a irrevogabilidade do passado muda a vontade, transforma-a em vontade de potência: “Cependant l’aphorisme déclare : à revouloir, le moi *change*, devient *autre*. Là réside proprement la solution de l’énigme.

Zarathoustra cherche un changement non pas de l’*individu* mais de son vouloir : – revouloir le révolu-non-voulu, voilà en quoi consisterait la ‘volonté de puissance’.” (*Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 106)

<sup>424</sup> “Das ist das Schwerste und Eigentliche an der Lehre von der ewigen Wiederkunft, dass die Ewigkeit im Augenblick *ist*, dass der Augenblick nicht das flüchtige Jetzt ist, nicht der für einen Zuschauer nur vorbeihuschende Moment, sondern der Zusammenstoß von Zukunft und Vergangenheit. In ihm kommt der Augenblick zu sich selbst.” (*Nietzsche I*, cit., p. 312) Para uma leitura suplementar, que reflecte quer sobre o instante nietzscheano, quer sobre a interpretação heideggerina, ver de Michel Haar *Par-delà le nihilisme*, cit., p. 151-152. Entre os comentadores, Georg Simmel, leitor de Nietzsche, dirá que “cada momento da vida é a vida inteira.” (Cit. por Adriana Veríssimo Serrão, “Condição Humana e Individualidade em Georg Simmel”, *Philosophica* 42 (2013), p. 53)

<sup>425</sup> Cf. François Warin, *Nietzsche et Bataille*, cit., p. 174-178.

“Vom Gesicht und Räthsel”, §2, trata ainda do célebre “enigma do pastor e da “serpente” negra que se lhe enfia na boca. Aprenderemos em ZA III, “Der Genesende”, que o pastor era o próprio Zaratustra e a serpente o peso da negação.<sup>426</sup> A cena descreve o acto decisório de matar aquilo que sufoca: o tempo do eterno retorno ainda contaminado pela negação, i.e., um tempo que faz regressar tudo do passado, mesmo “o homem mesquinho”, sem que se tenha já afirmado a totalidade da vida. Posto isto, depois de morder a serpente, de romper com a negatividade niilista, o pastor “Já não era pastor, já não era homem – era um ser transformado, transfigurado, que se *ria!* Nunca no mundo um ser humano se riu como *ele ria!*”<sup>427</sup>

Talvez por isso, em “Der Genesende” o ensino já não se dirija a outro senão ao próprio Zaratustra. Mesmo no diálogo com os seus animais,<sup>428</sup> ele luta é consigo mesmo, última batalha, para incorporar a doutrina do eterno retorno, torná-la a sua temporalidade. No §1, exige que o “pensamento abissal” se erga, venha ter com ele. Mas ainda não está preparado e, já no início do §2, cai no chão como morto, onde ficará prostrado durante sete dias. Depois disso, continuando em convalescença, é estimulado pelos seus animais a recuperar a saúde no “doce mundo”, fora da sua caverna, onde todos esperam por ele. Mas Zaratustra recusa porque “A cada alma pertence um mundo diferente; para cada alma, qualquer outra alma é um além-mundo.”<sup>429</sup> E as palavras são pontes entre essas “almas” solitárias, mas Nietzsche também diz que a fala é uma bela loucura,<sup>430</sup> que a arquitectura semântica é mentirosa – visto representar as coisas com códigos convencionados. Portanto, clara mudança de paradigma: o ensino da doutrina só pode dirigir-se ao próprio, a quem cortou a cabeça da sua serpente, venceu a sua própria negatividade. Depois disto, percebe-se porque acusa os animais que o acompanham de terem transformado a doutrina numa lengalenga, i.e., em pura exterioridade semântica. Assim, numa hermenêutica que recupera a ideia de sentido forte, e quase fixo, só compreende quem vive o sentido daquilo que quer aprender.

---

<sup>426</sup> §2, foi o grande enfado com o homem (“*Der grosse Überdruß am Menschen*”) que o sufocou, introduzindo-se na garganta. Mas já em “Vom Gesicht und Räthsel”, §2, perguntava quem era o homem onde se metia o que há de mais pesado, de mais negro: “*Wer ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?*” Claro que só um quase sobre-homem, como Zaratustra, podia cortar a direito esse nó górdio.

<sup>427</sup> ZA III, “Vom Gesicht und Räthsel”, §2; KSA 6, 202: “*Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!*”

<sup>428</sup> Para François Guéry, os animais de Zaratustra são o “élan” para a auto-superação de Zaratustra, “São animais metafísicos que figuram uma verdade superior.” Zaratustra escolhe animais como porta-vozes da sua transmutação dos valores para marcar a falta de homens capazes de entender esta condição, os animais caricaturam o homem, animal fraco, como nas fábulas. (Cf. “*Je te verrais bien en taureau blanc*”, *Le Magazine Littéraire* 383 (Janeiro 2000), p. 30)

<sup>429</sup> KSA 4, 272: “*Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt.*”

<sup>430</sup> “*Es ist eine schöne Narrethei, das Sprechen*”.

Somente Zaratustra descobriu, pois, o verdadeiro alcance do eterno retorno. Primeiro, ainda cheio do peso da negação, sentiu “Asco! Asco! Asco!” quando viu que até o mais ínfimo regressaria. Depois, designando-se mestre do eterno retorno e do sobre-homem:

Regressarei, com este sol, com esta terra, com esta água, com esta serpente – *não* a uma vida nova, nem a uma vida melhor, nem a uma vida semelhante:

– regressarei eternamente a esta mesma e idêntica vida, no que ela tem de mais grandioso e também de mais ínfimo, para voltar a ensinar o eterno retorno de todas as coisas,

– para voltar a falar do grande meio-dia da terra e do homem, para voltar a anunciar aos homens o sobre-homem.<sup>431</sup>

É preciso um novo homem, um “outro homem” (sem darwinismos)<sup>432</sup> para se aceitar, e depois amar, em tom quase religioso, a temporalidade do eterno retorno. Nietzsche percebe que não pode expor o sentido último do eterno retorno à velha humanidade, que é preciso, como o demonstrou na metamorfose de Zaratustra, apagar o espírito de negação que cada um transporta consigo.

A festa da revelação, sobretudo auto-revelação, apenas se realizará dois capítulos depois, precisamente no final do livro III (“Die sieben Siegel. Oder: das Ja- und Amen-Lied.”), originalmente, e sintomaticamente, o último de *ZA* (no primeiro projecto de três livros). Aí, todos os § terminam em louvor à eternidade (sem a transcendência do tempo da Realidade cristã)<sup>433</sup>, *Pois eu amo-te, ó Eternidade!* (“*Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!*”), repete o narrador por sete vezes.<sup>434</sup> Cessando com isto a linearidade do tempo que divide

---

<sup>431</sup> *ZA* III, “Der Genesende” §2; KSA 4, 276: “Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange – nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben:

– ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, –

– dass ich wieder das Wort spreche vom grossen Erden- und Menschen-Mittage, dass ich wieder den Menschen den Übermenschen künde.”

<sup>432</sup> São muitas as críticas ao darwinismo, enquanto teoria da selecção e melhoramento das espécies. Leia-se, e.g., o que diz no §2 do prefácio de *EH* sobre nunca lhe ter passado pela cabeça melhorar a humanidade, que não quer novos ídolos, bastando os antigos para sabermos o que é ter pés de barro. No mesmo livro, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §1, é ainda mais directo ao referir a palermice em associá-lo a um qualquer darwinismo. Também o importantíssimo “Die ‘Verbesserer’ der Menschheit” de *GD*, onde mostra como ao querer melhorar a humanidade, o cristianismo não fez mais do que pervertê-la. Ver *GD* “Streifzüge eines Unzeitgemässen” §14, *FW* §349 e *NF* 1886/87 7[25], 1888 14[123], 14[133], e logo o *NF* 12[22] de 1875, defendendo a importância dos degenerados, dos que enfraquecem a comunidade, dos inventores e inovadores. Além disso, Nietzsche via na selectividade darwinista a protecção das massas, o maior número ganhava sempre aos seres de excepção.

<sup>433</sup> Aliás, no segundo selo expõe as ruínas que revelam a morte de Deus, de como isso o enche de alegria porque agora pode aspirar à “eternidade”, ao “anel do Retorno” (*Ring der Wiederkunft*). Sem Deus – esse garante eficaz da “identidade do eu responsável e respeitoso”, ou culpado, e do sentido do mundo –, a fragmentação do “eu” combina com um tempo do retorno do múltiplo, em vez da anterior continuidade forçadamente coerente da linha de vida do sujeito. O eterno retorno não solidifica a identidade numa espécie de constante repetição do mesmo, antes, como diz Klossowski, traz como “necessidade as realizações sucessivas de todas as identidades possíveis”. (Cf. *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 94) Didier Franck pensa, porém, que sem o eterno retorno, o retornar de casos idênticos, não haveria inteligibilidade no mundo. (Cf. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, cit., p. 315-16)

<sup>434</sup> Esta “eternidade” não é transcendente, mas imanente ao mundo. A possibilidade de pensar uma eternidade sem os grilhões da transcendência deve-se ao tempo do eterno retorno, enquanto tempo do mundo. Eugen Fink diz que a eternidade está no meio do tempo, não para lá do tempo (“*Mitten in der Zeit ist Ewigkeit, nicht jenseits der Zeit*”). Contudo, Nietzsche nunca elaborou uma verdadeira explicação do conceito de tempo, daí a abertura interpretativa. (Cf. *Nietzsche Philosophie*, cit., p. 101)

presente, passado e futuro. Agora, no regresso de tudo, no desejo inocente de que tudo regresse, o tempo é a eternidade em cada instante da sua aparição.

No final, sugere novamente a substituição da fala pelo canto, porque mais do que explicar conceptualmente a doutrina, deve transmitir-se a sua *Stimmung*, intensidade ou tonalidade,<sup>435</sup> para discípulos que incorporarão o enigma na sua mais irredutível solidão:

– ‘Não foram todas as palavras feitas para criaturas pesadas? Não mentem todas as palavras a quem seja leve? Cantal! Não faleis mais!’

Oh!, como não haveria eu de aspirar com ardor à eternidade e ao anel nupcial dos anéis – ao anel do retorno?<sup>436</sup>

#### 4.a.2- Rarefacção do eterno retorno

Este sentido do eterno retorno, ao mesmo tempo total, definitivo e fragmentado pela forma como cada indivíduo, sobre-homem, o incorpora, quase desaparece dos escritos de Nietzsche depois de *ZA*. Para alguns comentadores, esta rarefacção prova que deixou de ser relevante no desenvolvimento de uma teoria da transmutação de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*), a partir daí assente nas noções de niilismo e vontade de potência. Heidegger defende, pelo contrário, que a linha filosófica fundada no eterno retorno se mantém central na sua obra.<sup>437</sup> Facto é que a doutrina se vai apagando dos seus cadernos de notas, e

---

<sup>435</sup> Klossowski pensa numa “*haute tonalité de l’âme*”, *hohe Stimmung*, na qual Nietzsche viveu a vertigem do eterno retorno (no *NF* de 1881, 11[326], Nietzsche diz que o que distingue os homens é a duração da sua “*hohe Stimmung*”, tema desenvolvido no §288 da *FW*): “La pensée de l’Éternel Retour du Même vient à Nietzsche comme un brusque réveil au gré d’une *Stimmung*, d’une certaine tonalité de l’âme : confondue avec cette *Stimmung* elle s’en dégage comme pensée ; elle garde toutefois le caractère d’une révélation – soit d’un *subit dévoilement*.” (*Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 93; ver também p. 102) *Die Stimmung* é o humor da vida pulsional que nos seus picos de intensificação revela mais do que o pensamento poderia descrever ou conceber. Neste sentido, “l’Éternel Retour qui est proprement d’une *acception* relevant du cas *singulier* en tant que *fait vécu* d’abord, *pensé* ensuite – et qui s’adresse non plus à l’intelligence sociale, mais à la sensibilité, à l’émotivité, à l’affectivité, donc à la vie impulsionnelle de chacun et de tous.” (*Idem*, p. 290) Tanto mais que ele só se tornou pensamento, e o mais alto de todos os pensamentos, porque na máxima intensidade reintegrou o caos, de onde emana, no círculo que formou, e não porque se traduziu numa qualquer ordem discursiva. É isso que escreve Klossowski alguns anos antes de *Nietzsche et le cercle vicieux*: “Cette haute tonalité de l’âme n’est devenue la pensée la plus haute que pour avoir rendu l’intensité à elle-même, jusqu’à réintégrer le chaos dont elle émane dans le signe du Cercle qu’elle a formé.” (“Oubli et anamnèse dans l’expérience vécue”, in *Cahiers de Royaumont, Nietzsche*, cit., p. 234; ideia retomada em *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit.; cf., e.g., p. 101)

<sup>436</sup> *ZA* III, “Die sieben Siegel. Oder: das Ja- und Amen-Lied.”; KSA 4, 291: “– ‘sind alle Worte nicht für die Schweren gemacht? Lügen dem Leichten nicht alle Worte! Singe! sprich nicht mehr!’ –

Oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, – dem Ring der Wiederkunft?”

<sup>437</sup> No *Nietzsche I* afirma que mesmo na época em que a noção de vontade de potência passou para primeiro plano, a doutrina do eterno retorno manteve-se irredutivelmente no centro do seu projecto filosófico. (Cf., cit., p. 420-421) Como prova, refere que o último plano de um livro chamado “*A Vontade de Potência*” (*NF* 1888, 18[17]) não tem nenhum cap. sobre essa mesma vontade de potência e termina, no quarto livro, com um cap. sobre o eterno retorno. Mesmo depois da “Vontade de Potência” desaparecer dos títulos de futuros livros, substituída pelo que até ali, Setembro de 1888, era o subtítulo (“Transmutação de Todos os Valores”), o eterno retorno continua a ter presença garantida num cap., como é o caso dos *NF* de 1888, 19[8] e 22[14].

Também Karl Löwith pensa que o eterno retorno, juntamente com a experiência do sobre-homem, são a última vontade e a última filosofia de Nietzsche, unificando o conjunto da sua experiência. A diferença que constitui com Heidegger está em colocar o sobre-homem como condição do eterno retorno (a que não é alheia a sua leitura mais existencialista), só quem superou o humano, demasiado humano, pode incorporar o eterno

além do §56 de *JGB*, só o registo de auto-recepção bio-bibliográfica das últimas obras o retoma.

Em *JGB*, mais próxima de *ZA* do que a distância entre datas de publicação deixa supor,<sup>438</sup> o eterno retorno faz a sua última aparição nos livros editados, com as excepções pouco relevantes da referência em *EH*, “Also sprach Zarathustra” §1 (“a mais elevada fórmula de afirmação que se possa alcançar”. Acrescenta a data e os 6000 pés de altura que tinha usado no *NF* de 81) e no *GD*, “Was ich den Alten verdanke”, §5 (termina nomeando-se o mestre do eterno retorno – “*ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft*”).

No §56 de *JGB*, apresenta sinteticamente a sua fórmula para ultrapassar o pessimismo meio-cristão e meio-alemão que pela última vez se manifestou na filosofia schopenhaueriana. Nos antípodas das morais da ilusão:

[...] ao homem mais generoso, mais vivo, mais afirmador que existe, que não só aprendeu a satisfazer-se com e a confiar naquilo que existiu e existe, mas quer também vê-lo novamente, tal como *existiu e existe* para toda a eternidade [...] Não será isto – *circulus vitiosus deus*?<sup>439</sup>

Trata-se de resgatar o *divino* da transcendência e colocá-lo no meio de uma vida que de acordo com a velha tábua de valores está cheia de defeitos (“*vitiosus*”).<sup>440</sup> O círculo do eterno retorno, cuja nova divindade será Dioniso,<sup>441</sup> transmuta os valores, ou melhor, a valoração para afirmar tudo o que foi e é, não como submissão ao inevitável, mas escolhendo aquilo que

---

retorno. (Ver *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même* cit., p. 72, 202) Por seu turno, Jean Granier diz que entre sobre-homem e eterno retorno há uma irredutível reciprocidade: o retorno exige uma selectividade que engendra o sobre-homem; esta é a condição de afirmação do eterno retorno. (Cf. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., p. 595)

Para alguns comentadores, a ideia de eterno retorno adequa-se melhor à literatura do que à filosofia. Em *Nietzsche, Life as Literature*, Alexander Nehamas defende que ele deve ser menos procurado na termodinâmica ou na metafísica do que, justamente, na literatura. Dá o exemplo do *A la recherche du temps perdue* de Proust, onde o narrador, por estar constantemente a regressar ao passado, incorpora perfeitamente a ideia de tempo como eterno retorno. (Cit., p. 167-68) Outros autores que relacionam Nietzsche e Proust: Gary Shapiro, *Nietzschean Narratives*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989, p. 86-89; Alan White, *Within Nietzsche's Labyrinth*, New York and London: Routledge, 1990, p. 112-113, 116-118; Genevieve Lloyd, *Being in Time: Selves and Narrators in Philosophy and Literature*, London and New York: Routledge, 1993, p. 107-147.

<sup>438</sup> Muitos esboços de *JGB* foram redigidos enquanto escrevia *ZA*, e em várias cartas é apresentada como uma propedêutica a *ZA*. (Cf., e.g., Seydlitz, 26 de Outubro de 1886; Carl Spitteler, 10 de Fevereiro de 1888; Jacob Burckhardt, 22 de Setembro de 1886)

<sup>439</sup> KSA 5, 75: “des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, sowie es Warundist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus [...] Und dies wäre nicht – *circulus vitiosus deus*”.

<sup>440</sup> Só a morte da religião moral permite, diz, a reinvenção do divino: “Erst nach dem Tode der Religion kann die Erfindung im Göttlichen wieder luxurieren.” (*NF* 1880, 6[359]; KSA 9, 288) É célebre a argumentação do §23 da *GM II* sobre a maneira dos homens se servirem da invenção dos deuses, uma vulgar e niilista, ligada à “autocrucificação, autoprofanação em que a Europa exerceu a sua mestria durante os últimos milénios.”, outra, relacionada com a religião dos deuses gregos, nobre, aristocrática, “divinizando o animal que há dentro do homem”.

<sup>441</sup> É assim que o interpreta Klossowski. (Cf. *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 102) Em *ZA I*, “Von den drei Verwandlungen”, na terceira metamorfose o mundo da criança também se projecta no círculo do eterno retorno, já que, entre outras coisas, é uma roda que gira sobre si mesma (“*ein aus sich rollendes Rad*”).

“existiu e existe”.<sup>442</sup> É, bem entendido, um *amor fati* (um fatalismo e não um determinismo)<sup>443</sup>, mas é também a efectivação da mais alta intensidade da revelação, i.e., se no estoicismo, pelo menos na forma nietzscheana, o irrevogável era aceite como se se “engolissem pedras”, aguentando na nossa pobre condição de sofredores o que tinha de ser;<sup>444</sup> o eterno retorno eleva aquele que o reconhece e assume à condição de sobre-homem (sem que haja aqui uma imediata e simples relação causa-efeito, o que iria aliás contra a sua ideia fundamental de que não existe sequer causa-efeito<sup>445</sup>).<sup>446</sup> E talvez desta forma se compreenda a integração da necessidade (o eterno retorno é uma lei cósmica) na liberdade (decisão de aceitar essa mesma necessidade). A vontade adequa-se à necessidade porque há uma livre adesão ao que é. O nascimento do sobre-homem, essencialmente auto-superação (*Selbstüberwindung*) do humanismo, depende da adequação entre a liberdade individual e o destino.<sup>447</sup> Há aqui, por um lado, uma sujeição livre ao passado (“o que foi eu assim o quis”) e uma abertura para o futuro, na medida em que se joga o para lá do homem.<sup>448</sup>

<sup>442</sup> Didier Franck, na linha de Heidegger, considera o §56 de *JGB* como o *non plus ultra* da doutrina do eterno retorno. O pessimismo é a fonte do niilismo, culminando na concepção paulina de Deus. Ora, é o eterno retorno, pensamento da afirmação e da alegria que permite essa revelação, só o pensamento mais afirmativo pode revelar o pensamento mais negativo. E isto é da máxima importância, diz Didier Franck, fazendo com que “La pensée du retour atteint ici à l’extrême limite et au suprême degré de ce qu’elle a de pensable parce qu’elle s’avère surpasser en puissance Dieu lui-même.” (*Nietzsche et l’ombre de Dieu*, cit., p. 100-101; ver ainda p. 102-103, onde Franck põe este eterno retorno como “a religião das religiões”, superando as religiões morais. Por isso, escreve na p. 467 da mesma obra que o eterno retorno não é uma doutrina religiosa, mas uma doutrina filosófica que libertou a filosofia da tutela teológica).

<sup>443</sup> Albert Camus resumiu-o assim: “Vivre une expérience, un destin, c’est l’accepter pleinement.” (*Le Mythe de Sisyphe* (1942), Paris: Gallimard, 1994, p. 78).

<sup>444</sup> A petrificação contra a dor, a inércia paralisante, um aguentar pelo aguentar... provocavam em Nietzsche certas reticências em dar ao estoicismo a maternidade do “seu” eterno retorno. Nuno Nabais, pelo contrário, pensa que há uma identidade, quer no plano cosmológico, quer ético, entre a proposta nietzscheana e a filosofia do Pórtico. As críticas do primeiro são uma forma de demarcação autoral, ele apenas “alcança a imagem do sábio na sua versão vulgarizada, o fundo daquilo que existe de ressonância secreta entre ambos mantém-se inquestionado.” (*Metafísica do Trágico*, cit., p. 168; cf. ainda p. 165-167)

<sup>445</sup> Didier Franck justifica a impossibilidade de haver causa-efeito pela interdependência das forças num mundo compreendido enquanto caos; em vez da causalidade, uma coordenação geral dessas mesmas forças. (Cf. *Nietzsche et l’ombre de Dieu*, cit., p. 352; de Nietzsche, veja-se, e.g., *NF* de 1881, 11[81], onde diz explicitamente que não há causa-efeito, *JGB* §21; *FW* §112 e §127 (bastante humiano), §357; *NF* 1888, 14[95])

<sup>446</sup> Num *NF* de 1882-83 escreve, à primeira vista paradoxalmente, que “não quer viver *de novo*”, o “querer viver novamente tudo o que se viveu” nietzscheano não é, *mutatis mutandis*, uma eternidade *à la* cristianismo. Mas outra perspetivação, para lá da moral do ressentimento, a partir do sobre-homem. O *NF* pergunta ainda pelo que lhe permitiu suportar a vida, a resposta é que foi a ideia de sobre-homem: “Ich will das Leben nicht wieder. Wie habe’s ich ertragen? Schaffend. Was macht mich den Anblick aushalten? der Blick auf den Übermenschen, der das Leben bejaht. Ich habe versucht, es selber zu bejahen – Ach!” (4[81]; KSA 10, 137)

<sup>447</sup> O *NF* 1880, 6[158], resume bem a recusa de uma teleologia antropológica, já que cada homem desenvolve a sua própria linha de vida; de igual modo, no §560 de *M* também defende que se pode mudar o carácter próprio, criticando as doutrinas que asseguram o contrário (§ que pode ser infirmado pelo §124 da mesma obra). João Constâncio, em “O Que Somos Livres Para Fazer?”, trabalha as tensões nietzscheanas entre liberdade e necessidade, concluindo, no que respeita a uma liberdade de acção sobre si mesmo, que “o carácter é livre para se reestruturar *a si próprio* – e que o “jardineiro” do carácter é o próprio carácter.” (in Scarlett Marton, Maria João Mayer Branco e João Constâncio (org.), *Sujeito, Décadence e arte. Nietzsche e a Modernidade*, cit., p. 170) Todo o artigo de Constâncio investiga, em diferentes variações, o problema da liberdade vs. necessidade na obra de Nietzsche.

Reconhecemos em Gianni Vattimo uma boa forma de pôr o humanismo em perspectiva: “A crise do humanismo, no sentido radical que assume em pensadores como Nietzsche e Heidegger, mas também em



Se os cadernos de notas de 1881 contêm muitos escritos sobre o eterno retorno, com um estilo descritivo que nunca será transposto para os textos publicados, depois disso, e até ao colapso mental de Janeiro de 1889, este nível do seu palimpsesto só esporadicamente se refere a ele. É verdade que agrupados num *corpus* temático – o que acontece em *Der Wille zur Macht* e alguns outros estudos<sup>449</sup> – fica-se com cerca de 20 a 30 fragmentos importantes, o que parece bastante. Mas quando lemos na íntegra os cadernos, a questão do eterno retorno parece menos relevante do que as de vontade de potência, niilismo, decadência, estética fisiológica, wagnerismo, cristianismo, dionisíaco, transmutação dos valores, filosofia, vontade de verdade ou arte.

De 1886/87, destacam-se geralmente os NF 5[54]<sup>450</sup>, 7[54]<sup>451</sup> e 5[71] (conhecido por “fragmento de Lenzer Heide”, com a data de 10 de Junho de 1887). Mesmo neste último, que muitos marcam como o abandono do eterno retorno, pondo a vontade de potência no centro da sua filosofia,<sup>452</sup> apenas aparece no ponto sete, sem decidir nada de fundamental em relação ao sentido geral do texto. Durante 1887/89, sobretudo na segunda metade de 1888, a velha doutrina aparece mais frequentemente, mas não tem a consistência temática que permita recuperá-la para o fulcro do seu pensamento, mesmo seguindo a argumentação dos *Nietzsches* de Heidegger.<sup>453</sup> É como se o ultra-sentido do eterno retorno do início da década se tivesse

---

psicanalistas como Lacan e, talvez, em escritores como Musil, resolve-se provavelmente com uma ‘cura de emagrecimento do sujeito’ para o tornar capaz de ouvir o apelo de um ser que já não se dá no tom peremptório do *Grund*, ou do pensamento do pensamento, ou do espírito absoluto, mas que dissolve a sua presença-ausência nas redes de uma sociedade cada vez mais transformada num sensibíllimo organismo de comunicação.” (*O Fim da Modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, cit., p. 41-42)

<sup>448</sup> Jean-Paul Sartre, e.g., reconheceu aqui uma contradição que o levou a recusar por inteiro o pensamento do eterno retorno, vendo-o como uma “solução imaginária” para o desejo nietzscheano de uma ética da afirmação. (Cf. *Saint Genet comédien et martyr*, Paris: Gallimard, 1952, p. 385-386)

<sup>449</sup> E.g., a edição de Lionel Duvoy, *Friedrich Nietzsche. Fragments posthumes sur l'éternel retour*, Paris: Allia, 2006.

<sup>450</sup> Colocação do eterno retorno na ciência física: “Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr.”

<sup>451</sup> É possível interpretá-lo como uma proto-ontologia assente num devir constituído pelo eterno retornar do tempo.

<sup>452</sup> Cf. *Metafísica do Trágico*, op. cit., p. 243 e ss.

<sup>453</sup> Os mais importantes são: 9[8], 9[95], 10[3], 12[1], 12[2], 13[2], 13[3], 13[4], 14[188], 16[72], 18[17], 19[8], 20[167], 22[14]. Se os seleccionarmos novamente, aqueles que podem justificar uma posição próxima da de Heidegger são os 9[95], 9[107] e 10[58], indicam, e é bem de indicações que se trata, que a superação dos valores vigentes se fará numa época trágica fundada no eterno retorno. Os 13[4], 13[4] e 16[72] colocam-no em capítulos de livros por vir. O 18[17], último plano para o livro *Der Wille zur Macht*, teria um capítulo da quarta secção com o seu nome. No 19[8], plano para uma obra sobre a “*Umwertung aller Werthe*”, titula o derradeiro dos quatro livros: “*Dionysos. Philosophie der ewigen Wiederkunft*”. É sobretudo neste que Heidegger sustenta o domínio do eterno retorno sobre a vontade de potência (omitida no fragmento). No 22[14], ainda um plano de livro sobre a transmutação dos valores, o eterno retorno regressa nos mesmos termos. Por outro lado, ele está ausente em vários e importantes planos de livros: 14[136], 14[156], 15[100], 16[51], 18[86], e 17[1]; prova da sua desvalorização.

Em relação à leitura heideggeriana, cf. *Nietzsche I*, cit., p. 418-419. Também num plano de Agosto de 1888, onde ainda surge “*Der Will zur Macht*”, no último de quatro livros, terceiro e derradeiro cap., está “*Die ewige Wiederkunft*.” Apesar de ser um plano mais directamente relacionado com o ainda projectado livro sobre a vontade de potência, ao terminar com a questão do eterno retorno demonstra a importância que lhe dedicava. O

desfeito ao esbarrar na exigência da fundamentação filosófica.<sup>454</sup> Ao mesmo tempo, Nietzsche reformula a sua linha de pensamento e a partir de 1885 aposta nos conceitos de vontade de potência e niilismo, organizando com eles o programa da transmutação de todos os valores.

A dificuldade em manter o núcleo de todo o seu pensamento na doutrina do eterno retorno do mesmo, não anulou, contudo, horizontes de inteligibilidade e de acção que propusessem aos futuros leitores e comentadores a exemplaridade da sua força ética, capaz de engendrar o sobre-homem e transmutar os valores cristãos. A grande dificuldade da doutrina, que persiste desde a segunda metade do séc. XX, é a do retorno ser do mesmo. Parece muito mais solúvel, até com a obra nietzscheana, ver o eterno retorno como selectivo. Foi nisso que apostaram filosoficamente alguns comentadores, abrindo para uma bem diferente e promissora especulação filosófica.

O mais conhecido de todos foi Gilles Deleuze que, desde *Nietzsche et la philosophie*, defendeu que “O eterno retorno, segundo Nietzsche, não é nada um pensamento do idêntico, mas um pensamento sintético, pensamento do absolutamente diferente que reclama fora da ciência um novo princípio. Este princípio é o da reprodução do diverso enquanto tal, o da repetição da diferença: o contrário da ‘adiaforia’ [*l’adiaphorie*].”<sup>455</sup> Pouco depois: “Não compreendemos o eterno retorno enquanto não o opusermos de uma certa maneira à identidade.”<sup>456</sup> É que, diz Deleuze, nada retorna, nem mesmo o um, “mas o retorno é ele mesmo o um que se diz somente do diverso e do que difere.”<sup>457</sup> Isto aumenta as implicações cosmológicas e éticas porque se anulam as possibilidades teleológicas de um mundo orientado por finalidades pré-determinadas. Apoiando-se em *NF* de 1881-82,<sup>458</sup> Deleuze atribui a Nietzsche o papel de grande crítico teológico. O mundo, diz, parafraseando

---

*NF* 5[75], 1886/87, é ainda um plano para uma obra chamada *Vontade de Potência*, cujo quarto livro seria “*Die ewige Wiederkunft*”.

<sup>454</sup> Nuno Nabais associa o desaparecimento da doutrina ao facto do eterno retorno nunca ter sido desenvolvido até às últimas consequências, de onde decorreria uma explicação exotérica; “não por uma carência conceptual (como defende Fink e Heidegger), mas por um excesso, por uma sobredeterminação do seu significado.” (*Metafísica do Trágico*, cit., p. 214) Incapaz de dominar esta significação pletórica, Nietzsche, ainda segundo Nabais, orientou o seu pensamento em torno de “1. Uma tipologia ética que não derive de uma fenomenologia da temporalidade mas de uma psicologia da vontade.” E “2. Uma representação da instantaneidade e actualidade pura de cada acto voluntário que não seja ele também fundado numa representação da temporalidade.” (*Idem*, p. 215)

<sup>455</sup> Cit., p. 52.

<sup>456</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>457</sup> *Ibid.*

<sup>458</sup> Lidos na obra-ficção *Der Wille zur Macht*, tradução de Geneviève Bianquis, a partir da edição alemã de Friedrich Würzbach, para a Gallimard em 1935 (*La volonté de puissance*, 2 vol., Paris: Gallimard, 1995). A edição crítica de Giorgio Colli e Mazinno Montinari só surgiu em 1962, depois da publicação de *Nietzsche et la philosophie*; Deleuze foi, aliás, um dos responsáveis pela edição francesa, juntamente com Maurice de Gandillac e Michel Foucault.

Nietzsche, não tem um sentido terminal ou ponto de equilíbrio, se o “devir tivesse uma finalidade ou um estado final já o teria atingido.”<sup>459</sup>

Isso permite-lhe expor em *Nietzsche et la philosophie* (capítulo “Actif et Réactif”, ponto catorze) o segundo princípio do eterno retorno como pensamento ético e selectivo. Apesar de as várias críticas que se podem fazer a esta interpretação,<sup>460</sup> dentro do projecto geral deleuziano de reinterpretação de alguns dos principais autores da história da filosofia (veremos isso no capítulo que lhe dedicamos), o princípio de selectividade do eterno retorno ajuda a sistematizar o pensamento nietzscheano. Ele é o impulso que privilegia as forças activas sobre as reactivas<sup>461</sup> e as vontades afirmativas sobre as negativas. A selectividade vai mais longe, entrando profundamente na estrutura ontológica do mundo, sendo capaz de transmutar o niilismo reactivo em activo pela auto-superação. Para isto, refere Deleuze, convocam-se as partes mais obscuras do pensamento nietzscheano, entra-se na atmosfera iniciática da doutrina.

---

<sup>459</sup> *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 53. Deleuze convoca sobretudo o NF 11[245] de 1881.

<sup>460</sup> É justo dizer que Paolo D'Iorio, autor do projecto *HyperNietzsche*, em “L'éternel retour, Genèse et interprétation” (in *Cahiers de L'Herne, Nietzsche*, cit., p. 235-257), mostra que Deleuze se apoiou apenas num § da obra-ficção *Der Wille zur Macht*, o 334, para sustentar a tese da selectividade. Ora, este § foi recomposto juntando dois NF de 1881 (11[311] e 11[313]), nos quais Nietzsche comparava a sua concepção do eterno retorno, enquanto círculo temporal, com a concepção mecanicista de Johannes Gustav Vogt (*Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch...* cit.), que defendia o eterno retorno do mesmo no tempo em simultâneo com a eterna coexistência do mesmo no espaço. Para D'Iorio, este diálogo (entre Nietzsche e Vogt) é bem visível no manuscrito, já que não apenas Nietzsche reenvia expressamente à obra principal de Vogt, como cita conceitos no próprio texto e utiliza, pondo-os entre aspas, termos técnicos tirados do livro de Vogt, como o de ‘energia de contracção’. (“L'éternel retour, Genèse et interprétation”, *Cahiers de L'Herne, Nietzsche*, cit., p. 235. Se confrontarmos o NF 1881, 11[311], com o da tradução francesa, são evidentes alguns equívocos: “*Contraktionsenergie*” traduzida por “*énergie de concentration*”, em vez de “*énergie de contraction*” e “*Ist dies nöthig für mich, anzunehmen?*” por “*Est-il nécessaire d'admettre cela?*”, em vez de “*Est-il nécessaire pour moi d'admettre cela?*”)<sup>460</sup> Assim, e para resumirmos, a pretensa crítica de Nietzsche à hipótese cíclica não passou afinal de uma objecção à tese particular de Vogt. Realmente, nenhum dos outros textos de Nietzsche sobre o eterno retorno refere explicitamente a selecção dentro da repetição. Mas a principal crítica de D'Iorio a Deleuze é a de que a imagem do movimento centrífugo da roda que expulsa o negativo é ainda “uma teologia optimista e consoladora que em vez de se confrontar com o peso da história, da dor, com o negativo, o faz desaparecer com um toque de varinha mágica”. Pelo contrário, continua D'Iorio, Nietzsche tinha o eterno retorno como absolutamente ateleológico, o que, numa filosofia da força, assegurava a afirmação de todos os aspectos da existência.

<sup>461</sup> Socorrendo-se dos trabalhos de Marco Brusotti, “Die ‘Selbstverleinerung des Menschen’ in Der Moderne. Studie zu Nietzsches ‘Zur Genealogie der Moral’”, *Nietzsche-Studien* 21 (1992), p. 81-136; e *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin-New York: De Gruyter, 1997, Paolo D'Iorio questiona a ideia deleuziana da oposição entre forças reactivas e activas: “On pourrait encore faire remarquer qu'également toute l'opposition entre forces actives et forces réactives qui est plus généralement à la base de l'interprétation de Deleuze n'est jamais formulée par Nietzsche. Depuis quelques années, Marco Brusotti a attiré l'attention sur le fait que Deleuze a introduit un dualisme qui n'existe pas dans les textes de Nietzsche. Le philosophe allemand décrit bien sur un certain nombre de phénomènes de ‘réactivité’ (par exemple dans la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, §11, il parle de ‘affects réactifs’, *reaktive Affekte*, ‘sentiments réactifs’, *reaktive Gefühle*, ‘hommes réactifs’, *reaktive Menschen*) qui sont toutefois le résultat d'un ensemble complexe de configurations de centres de forces en soi *actifs*. Ni le mot, ni le concept de centre de ‘*forces réactives*’ n'apparaît jamais dans la philosophie de Nietzsche.” (“L'éternel retour. Genèse et interprétation”, cit., p. 236)

Deleuze prosseguirá com a teoria de um eterno retorno selectivo no colóquio de Royaumont em 1964,<sup>462</sup> em *Logique du sens*,<sup>463</sup> de 1969, e sobretudo *Différence et répétition*, de 1968. Esta obra é também pontuada pelo pensamento de que o retorno das coisas é sempre do “diferente”, desenha-se uma nova ontologia no e pelo futuro, necessitando, por isso, de um tempo que traga a diferença em vez de alimentar a representação e a identidade. O tempo do eterno retorno é o único adequado ao combate deleuziano contra a metafísica do “mesmo” e do “uno”, porque só ele abre o futuro e tudo aquilo que emerge livre de fundamentos já fixados. Esta pista filosófica é revelada, e.g., quando Deleuze diz que “O eterno retorno não é o efeito do Idêntico sobre um mundo tornado semelhante; não é uma ordem exterior imposta ao caos do mundo; pelo contrário, o eterno retorno é a identidade interna do mundo e do caos, é o Caosmos.”<sup>464</sup>

Acerca da selectividade, a nossa tese é a de que o eterno retorno é selectivo à chegada e não na proveniência. Parece-nos importante manter, com Nietzsche, que tudo retorna, que o mesmo retorna (sem isto ele perde a sua força ética), sendo que no momento da vinda é reavaliado e o seu valor pode ser transmutado, aí seleccionam-se os intérpretes; no limite todos, se neste processo estiverem implicados sobre-homens, mas em muitos casos, única forma de manter hierarquias antropológicas e axiológicas, só alguns poderão inverter valores.

Pierre Klossowski, por sua vez, usa o eterno retorno sobretudo para justificar a sua teoria da dissolução da individualidade, inviabilizando ainda mais radicalmente do que Deleuze o retorno do mesmo. O que houve antes e haverá depois são sempre excedentes da existência, ultrapassando totalmente a vontade decisória de qualquer indivíduo, já que nenhuma, por mais fecunda que seja, é capaz de esgotar a riqueza diferenciadora da existência. A regra é, aliás, a dissolução das individualidades, até porque elas resultam sempre de um processo fortuito desenvolvido pelos impulsos (são estes que têm uma realidade irreduzível e formam conjuntos que durante algum tempo e sem figurações fechadas produzem individualidades). Até o corpo está dependente dos impulsos, ele é o resultado fortuito de intensidades pulsionais que lhe vão dando uma forma, nunca definitiva.<sup>465</sup> Assim, todos os mecanismos identitários tradicionais, a construção do “eu”, se desmoronam, tudo “é”

---

<sup>462</sup> “Conclusions sur la volonté de puissance”, in *Cahiers de Royaumont, Nietzsche*, cit., p. 283-285. Recupera a ideia fundamental de que o eterno retorno é selectivo, descreve a imagem, tantas vezes glosada, de uma roda centrífuga que “expulsa tudo o que é demasiado fraco, moderado para suportar o desafio.” Esta roda centrífuga reaparece em *Différence et répétition*, cit., p. 120.

<sup>463</sup> Paris: Minuit, 1969, p. 304-306. Aqui dá-lhe a função de afirmar o caos, a errância, e com isto o poder de seleccionar o que está fora do “Mesmo” e do “Semelhante”, ele é o tempo da diferença.

<sup>464</sup> *Différence et répétition*, cit., p. 470. Cf. também *idem*, p. 219.

<sup>465</sup> “Le corps est le résultat du fortuit : il n’est rien que le lieu de rencontre d’un ensemble d’impulsions individuées pour cet intervalle que forme une *vie humaine*, lesquelles *n’aspirent qu’à se désindividualiser*.” (*Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 52-53) Mais à frente, p. 54 : “ce corps propre n’est qu’une *rencontre fortuite* d’impulsions contradictoires, temporairement réconciliées.” (*Idem*, p. 54)

um encontro fortuito de impulsos.<sup>466</sup> O *telos*, se assim lhe podemos chamar, desta contínua dissolução está no retornar de um certo grau da tonalidade da alma que permite a revelação do círculo. Mas é um *telos* imediatamente desfeito pela condição inelutável da fortuitude das afecções que receberam essa “epifania” e pelas intensidades sem finalidade que as provocaram. Na revelação do eterno retorno estão concentradas todas as experiências vividas e a viver, numa forte coincidência entre a vontade de tudo retornar – que, para isso, voltou-a-querer o que parecia irreversivelmente abandonado no passado – e a economia do círculo. Mas a isto seguir-se-ão outras experimentações existenciais, o indivíduo fortuito que fez da sua vontade uma vontade de potência está sempre prestes a tornar-se outro, não assentando o seu voltar-a-querer numa qualquer figuração estável, da transcendência ou da imanência.<sup>467</sup> Deste modo, “O Eterno Retorno suprime as identidades duráveis. Nietzsche solicita ao adepto do Círculo vicioso que aceite a *dissolução* da sua alma fortuita para receber uma outra fortuita.”<sup>468</sup> Está-se no paroxismo da diferença, já que todas as identidades são irrevogavelmente fortuitas.

---

<sup>466</sup> Claro que Nietzsche alimenta abundantemente esta espécie de ontologia do fortuito, mas Klossowski acredita nela para lá do seu papel de intérprete nietzscheano. Já em *Les lois de l'hospitalité* escrevia: “La journée qui s’est ensuivie, comment l’ai-je vécue ? Tout autre y verra un tissu d’anachronismes. Je ne puis la repenser dans un ordre relatif et retoucher son incohérence. Mais quiconque se remémore la journée la plus banale supporte bien le hasard sans explication. Les lieux, les faits, les personnes rien de plus arbitraire, une pure question d’humeur ! La familiarité, le bizarre – une façon d’interpréter !” (Paris: Gallimard, 1965, p. 233. *Les lois de l'hospitalité* é formado pela trilogia *La Révocation de l'Edit de Nantes*, Minuit, 1954 ; *Roberte ce soir*, Minuit, 1953 ; e *Le Souffleur*, Pauvert, 1960)

<sup>467</sup> O retorno eterno desfaz a estabilidade dos fenómenos e de quem os contempla, tudo é fortuito porque a “lei” do recomeço constante impede a constituição de factos empíricos ou da razão. No texto para o encontro de Cerisy-la-Salle precisa a relação entre o tempo em que tudo retorna e a dissolução das identidades. A doutrina do círculo vicioso pretende abolir o princípio de identidade. Ao suprimir as identidades, e com isso as significações, necessita do infinito retorno das coisas numa total ausência de finalidade. (Cf. “Circulus vitiosus”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 1 (“Intensités”), cit., p. 93)

<sup>468</sup> *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit. p. 108.

No colóquio de Royaumont de 1964 dizia que “Il ne me reste donc qu’à me re-vouloir moi-même non plus comme l’aboutissement de ces possibilités préalables, non plus comme une réalisation entre mille, mais comme un moment fortuit dont la fortuité même implique la nécessité du retour intégral de toute la série.” (“Oubli et anamnèse dans l’expérience vécue”, in *Cahiers de Royaumont, Nietzsche*, cit., p. 229)

Klossowski defende que na última década de vida mental, Nietzsche pensou reiteradamente a dissolução dos processos identitários: “Et, en effet, tout au long de cette dernière décennie, Nietzsche dénonce par-devers soi les fictions que supposent la psychologie et la morale : *il n’y a pas d’individu, il n’y a pas d’espèce, il n’y a pas d’identité* – mais rien que des hausses et des chutes d’intensité.” (*Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 137) A prova trágica da vontade nietzscheana em fazer implodir a velha tradição do “eu identitário” está na carta que escreve a Jacob Burckhardt a 5/6 de Janeiro de 1889 (totalmente reproduzida por Klossowski em *Nietzsche et le cercle vicieux*), onde sintetiza a sua fragmentação – parecendo, paradoxalmente, apelar a uma outra totalidade – escrevendo: “Was unangenehm ist und meiner Bescheidenheit zusetzt, ist, daß im Grunde jeder Name in der Geschichte ich bin”. (KSB 8, 578) Sobre aquilo que se decidiu chamar “cartas da loucura” (últimos dias de 1888 até 6 de Janeiro de 1889), e o que elas expõem dos impulsos vitais do próprio Nietzsche, por isso Klossowski fala de uma festa sacrificial da dissolução do sujeito Nietzsche: “Le monde tel qu’il apparaît à Nietzsche sous l’aspect monumental de Turin : une *discontinuité d’intensités* qui ne prennent de *noms* que selon l’interprétation des destinataires de ses messages ; ceux-ci représentent encore la *fixité des signes*, alors que *cette fixité n’existe plus* chez Nietzsche. Que les fluctuations d’intensités sachent si bien emprunter le mot contraire pour se désigner, voilà la miraculeuse ironie. Il faut croire que depuis toujours cette *coïncidence* du phantasme et du signe existait – et que l’effort du *détour* par la voie de l’intellect – fut ‘surhumain’. Maintenant que le suppôt Nietzsche est détruit, c’est une fête de quelques jours, de quelques heures, ou de quelques instants – mais c’est

As leituras deleuzeana e klossowskiana do eterno retorno demonstram que os textos nietzscheanos, possuindo vários sentidos, se prestam a diferentes interpretações. Mais do que leituras correctas ou incorrectas, trata-se de pôr os seus escritos a funcionar em conceptualizações filosóficas inteligentes, propondo uma ligação entre o escrito e o interpretado que não deve querer ultrapassar o estádio da verosimilhança, tanto mais que os conceitos não conseguem traduzir tudo o que é dado na intuição.

#### 4.a.3- Eterno retorno e hermenêutica do sentido

À primeira leitura, a doutrina do eterno retorno parece exigir sentidos pré-existentes, definitivamente constituídos, que regressariam sem cessar nos mesmos termos do seu nascimento. O “mesmo” do retorno seria esse sentido originário feito de verdades recorrentes que nenhum desenvolvimento teria apagado ou modificado. Parece inconcebível um eterno retorno sem sentidos intemporais, a-históricos que comandariam, intrínseca ou extrinsecamente, e contra o princípio da vontade decisória e de um mundo em devir, a história. Assim, o eterno retorno dar-se-ia numa espécie de circularidade teleológica. Terá Nietzsche vislumbrado esta ontologia para o seu tempo, razão que o impediu de explicar a doutrina? Terá havido um progressivo entendimento de que a inspiração<sup>469</sup> sobre um novo tempo e temporalidade era um clarão demasiado contraditório com o resto do seu pensamento, totalmente empenhado, desde *Ueber Wahrheit und lüge im aussermoralischen Sinne*, em mostrar que o sentido se constrói mais do que se descobre, de que não há finalidades transcendentais, estando o mundo em devir? Talvez. Por isso, alguma recepção,

---

une fête sacrificielle”. (*Idem*, p. 356) Esta linha de pensamento permite a Klossowski distinguir a loucura nietzscheana da holderliniana: “Parce qu’elle est ‘jubilante dissolution’, l’euphorie ne saurait se prolonger chez Nietzsche aussi longtemps que l’aliénation contemplative de Hölderlin : celui-ci fut élevé par le chagrin sur un haut lieu de paix et d’oubli où il fut constamment visité par des images silencieuses avec lesquelles il dialoguait dans le même langage simple, calme et mélodieux. Le silence des poèmes de la ‘folie’ de Hölderlin n’a rien de commun avec le mutisme menaçant de Nietzsche, prix de l’explosion histrionique à Turin.” (*Idem*, p. 355-356) Refira-se ainda que pode ter sido o estilo de pensamento de Nietzsche, que muitos vêem como a causa da loucura, a adiar a tendência biológica para a dissolução do eu. Ele permitiu a construção de uma obra, apesar da iminente catástrofe que sempre o acompanhou. Nietzsche, contra Freud, entende, na *GT*, a loucura de Hamlet como o resultado da certeza cruel de que o seu pai foi envenenado pela sua mãe e padrasto. Não são as dúvidas, tese de Freud, que enlouquecem Hamlet, mas a certeza do terrível homicídio.

<sup>469</sup> Nietzsche define em *EH*, “Also sprach Zarathustra” §3, a inspiração (caso de *ZA*) como a revelação que torna, sem qualquer dúvida, algo visível ou audível. Abala a pessoa no seu centro, fá-la sofrer, mas ao mesmo tempo traz uma felicidade arrebatadora. Toda esta experiência deve ser aceite sem perguntar quem oferece, ela surge como um “clarão” (*Blitz*), sem hesitações, vindo não se sabe de onde. Acontece no mais alto grau do involuntário, numa tormenta do sentimento de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade (“*Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit...*”). Resumindo, um clarão generoso traz por si uma verdade que abala e eleva, foi desta forma que emergiu o pensamento do eterno retorno do mesmo. É interessante confrontar esta passagem com o que dizia uma década antes em *HH I*, onde a inspiração ilude um processo longo e preciso de trabalho. (Cf. §155-56)

forçando interpretações, desviou a sua doutrina para um retorno selectivo, ajustando-a ao elitismo do pensamento geral de Nietzsche.

Isto vai ao encontro da nossa tese de que a filosofia nietzscheana recebeu contributos decisivos de alguns receptores, que Deleuze, e.g., no caso do eterno retorno, define por si uma linha de sentido que não estava inequivocamente nos escritos de Nietzsche, colocando-se mesmo por vezes contra os originais. Todavia, esta reinterpretação do “*Gleichen*” retira grande parte da força ética da doutrina, que vem justamente do retorno ser “do mesmo”, só isso provoca o sentimento originário de náusea existencial. Se retornasse apenas o que é afirmativo ou o que se afirma (como defende Deleuze), mesmo que isso implicasse novas formas de interpretação para lá bem e mal, jamais Nietzsche poderia dramatizar sentimentos de repulsa tão fortes e inaugurar a transmutação de todos os valores. *ZA* perderia, assim, muita da sua carga dramática, e já não seria imperativo ensinar a superação do humano, nas velhas antropologias cabe perfeitamente o princípio de selectividade.

Mas ao insinuar-se que os textos nietzscheanos contêm verdades, não estaremos a deslocar-nos para uma hermenêutica do sentido? Abre-se de facto essa possibilidade; além do mais, a própria leitura correcta do eterno retorno como retorno do mesmo conduz, por necessidade de coerência, a sentidos pré-existentes. Na verdade, não pretendemos avaliar a correcção da posição deleuzeana, apresentamo-la como exemplo de perspectivismo. Por isso, apesar de acharmos Deleuze um dos melhores comentadores de Nietzsche, propomos outra interpretação, com pontos de contacto, porém. Defendemos que a irrevogabilidade do passado, causa de remorsos ou de nostalgia, de toda uma cultura ou revivalista ou vongativa e da impotência, própria ao espírito cristão<sup>470</sup> se instalou no mundo, deixa de o ser, não porque os acontecimentos históricos sofram uma qualquer metamorfose ontológica no seu retorno (a figuração deste regresso não se reduz ao passado que regressa ao presente, mas a de um retorno que emerge no instante, tal como é apresentado na descrição do portal de *ZA* III – “Vom Gesicht und Räthsel” §2 –, e o instante, mais do que um fragmento do tempo), é um fragmento da totalidade do tempo, mas porque a vontade que reconhece o seu retorno inscreve o carácter afirmativo nesses mesmos acontecimentos. Noutros termos: querendo o retorno do que parecia irrevogável, atribui-se uma nova vitalidade axiológica ao acontecimento: se já era afirmativo, esse carácter sai reforçado; se parecia negativo, transmuta-se em afirmativo. Processo resumido em “tudo vale sem reticências pelo *simples*

---

<sup>470</sup> O cristianismo é o tema mais recorrente dos *NF* de 1887/88, muitos são esboços para *AC* ou para algumas passagens da *GM*. Sistematizar filosoficamente toda essa argumentação compõe com certeza um livro. Mas se quisermos recolher a base de todas as críticas, pensamos que o *NF* 14[5] de 1888 é uma boa opção, nele estão os três principais perigos do cristianismo: 1) inventa um valor para a pessoa; 2) protege e conserva os mais fracos (niilistas); 3) e mina a escala dos valores naturais.

facto que se queira que assim seja”<sup>471</sup>. Ora, isto desfaz e refaz os sentidos iniciais dos acontecimentos, o retorno aprofunda ou muda a modalidade axiológica do acontecimento, quer se inverta a negação em afirmação ou aumente o seu carácter afirmativo, mesmo que não se redefinam profundamente sentidos pretéritos. Está-se muito distante da necessidade que uma hermenêutica do sentido tem de fixar, de dar traços irrevogáveis aos sentidos originários, de socorrer-se de ontologias e axiologias fortes.

Além disso, toda a pedagogia da auto-aprendizagem, tão poderosa que permite a revolução ética, passagem do *ethos* humano ao sobre-humano, obriga à reconstituição do sentido do próprio intérprete. A *Selbstüberwindung* não pode realizar-se sem que o *sujeito* transforme o conjunto de sentidos a partir dos quais interpreta. Ser outro-homem, passar do “último homem” ao “sobre-homem” é mudar radicalmente de perspectiva, ultrapassar toda a negatividade e, “amando a eternidade” (do instante, não do infinito), afirmar tudo o que é. Desta forma, nega-se o espírito de vingança, já que tudo pode ser outra coisa. Não, como dissemos, porque se dá uma reconstrução ontológica, mas a passagem do que foi a “eu assim o quis” tem o poder de transmutar os valores das coisas e, mudando-se os valores, mudam-se os sentidos. Recusamos, pois, ligar uma qualquer hermenêutica do sentido à doutrina do eterno retorno.

#### **4.b- Der Übermensch**

Já o dissemos, Zaratustra ensina o sobre-homem em paralelo com o eterno retorno porque, na verdade, um exige o outro. E o primeiro problema que se coloca é o da própria tradução de *Übermensch* (*Übermenschen*, no dativo), a opção habitual em português europeu (*Obras Escolhidas*, Círculo de Leitores/Relógio de D’Água) por “super-homem” (às vezes, sem um critério suficientemente sólido, “sobre-humano”)<sup>472</sup> inviabiliza, a nosso ver, uma correspondência mais precisa entre os sentidos nietzscheanos e os da prática comum na língua portuguesa. É verdade que quem lê e estuda frequentemente Nietzsche faz um ajustamento ao deslocar o “super-homem” da vulgarização semântica para sentidos mais próximos do autor,

---

<sup>471</sup> As objecções frequentes a esta “sagração sem porquê” levam-nos para os perigos do §341 da *FW* (regressariam também as dores, a pequenez, o irrelevante...), para uma amoralidade consequentemente pouco selectiva ou para uma axiologia plana, sem força hierarquizante. Foi isto que Deleuze quis evitar.

<sup>472</sup> Esta última opção está perigosamente perto da de “sobre-humanidade”, que nos parece dever ser evitada. Como refere Klossowski, a humanidade não interessa em nada a Nietzsche, ele apenas se preocupa com os casos singulares. (Cf. *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 223; de Nietzsche, e.g., os *NF* de 1880, 6[70], – não há um fim da humanidade, cada homem deve colocar a sua própria finalidade –; 1881, 11[222], – recusa a ideia de uma humanidade unitária – e de 1888, 15[8], – a humanidade não avança porque muito simplesmente não existe; mas sobretudo o final do “Vorwort” de *AC*, onde escreve que é necessário ser superior à humanidade, pela elevação e pelo desprezo: “Der Rest ist bloss die Menschheit. – Man muss der Menschheit überlegen sein durch Kraft, durch H ö h e der Seele, – durch Verachtung...”, KSA 6, 167-68)



desligando-se sobretudo das propostas hollywoodescas ou dos altares fascistas do herói energizado. O próprio autor, percebendo os potenciais equívocos do termo, alerta em *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §1, os leitores, presentes e futuros, para a dificuldade em compreenderem o que significava a palavra “*Übermensch*” na boca de Zaratustra, de a ligarem às teorias darwinistas, aos cultos de heróis (*Heroen-Cultus*) super-humanos.<sup>473</sup> Ainda assim, julgamos que é uma boa opção traduzir o termo alemão/nietzscheano por “sobre-homem”. Perceba-se, todavia, que o “sobre” não significa simplesmente a elevação quantitativa dentro de uma hierarquia. Com ele queremos, à falta de melhor (pensámos no “outro-homem”, mas ficaríamos muito longe do senso comum), dar conta do prefixo “*über*” como movimento para lá da antropologia humanista, deslocamento que exige outra escala de valores. Queremos sobretudo resistir à possibilidade de se interpretar a partir da polarização *Übermensch/Untermensch*, o *Übermensch* é principalmente o resultado de uma *Überwindung* (regressaremos ao tema), por vezes tão extrema que, como refere Pierre Boudot, o homem parece ir tão radicalmente à procura do que deve ser superado que pode desaparecer.”<sup>474</sup> Por outro lado, queremos também assegurar-nos de que a figura do *Übermensch* é do porvir (combatendo muitas das apropriações mais politizadas), ele é aquele que há-de constituir-se em sobre-homem, talvez assintoticamente, pela auto-superação do homem, é assim que lemos o que diz em *ZA* II, “Von der Priestern”: “Ainda nunca houve um sobre-homem”.<sup>475</sup> É por isso que se deve privilegiar o sentido dinâmico da *Selbstüberwindung*. Müller-Lauter tem razão quando defende que o sobre-homem não quer o poder em-si. Como não tem um único objectivo, uma linha definida de desenvolvimento, ele é um caleidoscópio de vontades de sobre-abundâncias.<sup>476</sup>

Não se pense, contudo, num neologismo, já tinha sido usado pelo menos por Novalis, Heinrich Heine e Goethe. Nietzsche recupera-o para o prólogo de *ZA*, porque o homem é algo que deve (*soll* e não *muss*) ser superado, daí a importância do ensino de Zaratustra.<sup>477</sup> Foi no Inverno de 1882-83 que Nietzsche percebeu o poder desta ideia para a sua axiologia, um novo tempo (do eterno retorno) e um novo homem (o sobre-homem) para valorizações fiéis à

---

<sup>473</sup> Logo no prefácio desse livro, §2, escreve que a última coisa que prometeria seria a de melhorar a humanidade. François Warin, retomando as metáforas do “camelo”, “leão” e “criança” de *ZA*, defende que o *Übermensch* é a “criança”, não o “leão” que depois de tomar consciência da subserviência do “camelo” se revolta e destrói o que está estabelecido. Ele é a “criança” que abandonou a violência, não odeia, não teme, não destrói nem deseja. É um pacifismo da força. (Cf. François Warin, *Nietzsche et Bataille*, cit., p. 231-3)

<sup>474</sup> Cf. *Nietzsche et les écrivains français*, Paris: 10/18, 1970, p. 89.

<sup>475</sup> KSA 4, 119: “Niemals noch gab es einen Übermenschen.”

<sup>476</sup> Cf. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, cit., p. 80.

<sup>477</sup> “Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?” (*ZA*, “Vorrede” §3; KSA 4, 14)

Terra.<sup>478</sup> O sobre-homem será capaz de dizer sim à vida na sua eterna repetição. Mas antes de *ZA* já Nietzsche usava o adjetivo “*übermenschlich*”<sup>479</sup> e outras designações pós-humanistas (“espírito livre”, “ouvinte estético”, “homem supra histórico”...), mostrando que desde muito cedo quis desviar-se dos humanismos do seu tempo, compor um *homem* mais livre, mais lúcido, mais alegre, mais saudável... Como refere Arthur Danto, sem qualquer instinto de domínio, não um senhor de escravos, mas um soberano afortunado.<sup>480</sup> Também para Patrick Wotling, os *Übermenschen* não são mestres, mas deuses epicuristas pouco preocupados com os outros, animados pelo “*pathos* da distância”.<sup>481</sup>

Sem esgotar as caracterizações possíveis do *Übermensch*, queremos concentrar-nos numa que parece irrecusável quer porque se adequa ao termo em si, quer porque convive bem com o resto da obra e do pensamento nietzscheano: referimo-nos ao *Übermensch* enquanto processo de *Überwindung*, de superação (mas sem qualquer mecanismo de *Aufhebung*, jogos de compromisso entre positivo e negativo). Esta é a interpretação mais comum do termo nietzscheano, até para conjurar uma desconstrução apressada das axiologias tradicionais, evitando desvalorizar política e moralmente, com os riscos que conhecemos da história, o próprio homem. Este supera-se sem uma finalidade estabelecida – caso contrário insinuar-se-ia a teleologia –, deixando de ser o que foi e tornando-se o que é, um perpétuo “tornando-se”.

---

<sup>478</sup> “Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!” (*ZA*, “Vorrede” §3; KSA 4, 14) Este “sim à Terra” traduz uma total e incondicional afirmação da imanência.

O “sobre-homem”, ao contrário do *Superman*, não é uma nova estrutura sobre-pulsional do animal humano. Mas também não concentra todos os bons valores humanos, constrói-se na distância, na procura de novas possibilidades de vida mais singulares. Daí figurar-se melhor na “criança” do que no “leão” de “Von den drei Verwandlungen”. O sobre-homem é muito mais um criador do que um destruidor (embora seja pela destruição que se instaura o prólogo da liberdade), só a criança, diz Nietzsche, consegue criar valores porque a sua vontade afirmativa desligou-se totalmente do que é: inocência e esquecimento. Ainda que quase no final do cap. “Von der Selbst-Ueberwindung”, *ZA* II, refira que quem quiser ser criador dentro do bem e mal deverá antes ser aniquilador de valores (“Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen.”). (KSA 4, 149) Mathieu Kessler distingue-o do *superman* porque em vez de um poder excepcional, o *Übermensch* é o *homem* a quem “falta qualquer coisa”. (Cf. “Le Nihilisme et la nostalgie de l’être”, in Jean-François Mattéi (dir.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit., p. 47-48) É esta falta, embora pensada noutros termos, que destaca Jean Granier ao dizer que o prefixo “*über*” indica que o *Übermensch* tem o seu fundamento na *Selbstüberwindung*. (Cf. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., p. 584)

<sup>479</sup> E.g. *Segunda Inactual*, §6; *MA* I §143, II §73; *M* §27, 60, 113, 548.

<sup>480</sup> “The Übermensch, accordingly, is not the blond giant dominating his lesser fellows. He is merely a joyous, guiltless, free human being, in possession of instinctual drives, which do not overpower him. He is the master and not the slave of his drives, and so he is in a position to make something of himself rather than being the product of instinctual discharge and external obstacle.” (Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, cit., p. 199-200)

<sup>481</sup> *Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., p. 342-43. Por isso, continua Wotling, não lhes interessa a supremacia política, mas a transfiguração da existência em direcção a uma maior soberania. Todavia, o “deus epicurista” serviu sobretudo para a escrita do *ZA* II e *NF* de 1883, depois disso parece “por vezes” (*parfois*) desviar-se para a procura da dominação. (*Idem*, p. 344) Wotling realça também a proposta de um novo homem assente no critério do alargamento das perspectivas que incarna, cita em apoio o *NF* de 1887 10[17], texto que mostra a vontade de um homem cheio de “luxos excedentários”, o contrário exacto dos especialistas, dos homens redutoramente especializados. Refere ainda o de 1884, 26[119], onde Nietzsche assegura que o homem mais sábio seria o mais rico em contradições e, da mesma época, o 27[59] sobre a grande diversidade de instintos e impulsos necessária ao homem supremo.

Não há natureza humana ou sobre-humana, o homem é informe, incompleto. Assim, o sobre-homem também não é o fim do seu processo evolutivo, mas o resultado provisório da contínua superação de si mesmo. Mais ou menos a meio do livro II de *ZA* há um capítulo central para o tema da vontade de potência, “Von der Selbst-Ueberwindung”, que na distribuição das suas linhas de sentido coloca, também cerca do meio, uma tese decisiva:

E um tal segredo [o mais fraco insinuar-se no coração do mais poderoso] foi a própria vida que mo disse: ‘Olha, disse ela, ‘eu sou aquilo *que tem sempre de se superar a si mesma*’.<sup>482</sup>

Poucos anos depois, o que mostra a consistência da tese, repete a ideia:

Tudo o que é grande perece por intermédio da sua própria acção, por intermédio do acto de auto-revelação: é isto que impõe a lei da vida, a lei da *necessária* ‘auto-superação’ que reside na essência da vida.<sup>483</sup>

Portanto, se a vida enquanto vontade de potência (outra ideia fundamental do capítulo de *ZA*) tem ela própria de se superar, como poderia o homem ser algo de definitivo? Esta é provavelmente a prova mais cabal da necessidade de se ultrapassar o homem, lei necessária da vida ou da vontade de potência. A função de Zaratustra foi esculpir uma parte dele, já que “o homem é para ele uma infirmitade”<sup>484</sup>; mais claro ainda: “o homem é o *animal que ainda não está fixado*”<sup>485</sup>. E são estas antropologia e ontologia fracas,<sup>486</sup> abertas ao futuro que definem logo de entrada a tarefa principal de *ZA* – que, não o esqueçamos, ia, juntamente com o *Fausto* de Goethe e o *Novo Testamento*, nas mochilas dos soldados alemães da I Guerra Mundial, prontos a sacrificarem-se pela vontade de poder (domínio) dos “homens superiores” da política<sup>487</sup> –: o homem deve ser superado, por isso Zaratustra vem ensinar o sobre-homem (“Vorrede” §3, já citado, e 7, também, de certa forma, o 4<sup>488</sup>). Mas não se pense em fazer tábua rasa do homem, é a partir dele e por ele que se *chegará* ao sobre-homem, “só um farsante pensa: ‘ao homem também se lhe pode *saltar por cima*’.”<sup>489</sup> Ao dizer que o “homem

---

<sup>482</sup> KSA 4, 148: “Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. ‘Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss’.”

<sup>483</sup> *GM* III, §27, KSA 5, 410: “Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der nothwendigen ‘Selbstüberwindung’ im Wesen des Lebens”.

<sup>484</sup> *HE*, “Also sprach Zarathustra” §8; KSA 6, 348: “Mensch ist ihm eine Unform”.

<sup>485</sup> *JGB*, §62, KSA 5, 81: “der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist”.

<sup>486</sup> Alexander Nehamas defende que em Nietzsche a pluralidade de interpretações não se deve a um número indeterminado de características do mundo, mas a uma multiplicidade de culturas que alimentam diferentes pontos de vista. (Cf. *Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 64-65)

<sup>487</sup> Teve uma tiragem, extraordinariamente elevada para a época, de 150 000 exemplares. Por outro lado, isso contribuiu para a demonização de Nietzsche nos países Aliados: o romancista inglês Thomas Hardy escreveu que, desde o começo da história, não havia nenhum outro exemplo de um país se ter distanciado da moral devido a um único autor. Um editor conterrâneo falou de “Euro-Nietzsche-War.” Nos Estados Unidos, o editor de Nietzsche foi preso sob a acusação de ser um agente do “monstro alemão Nietzky”. Somos devedores a Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biographie seines Denkens* (2002), Frankfurt am Main: Taschenbuch Verlag, 2008.

<sup>488</sup> Aí diz-se o representante do clarão (ou relâmpago), e que o clarão é o próprio sobre-homem: “Seht, ich bin ein Verkündiger des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke: dieser Blitz aber heisst Übermensch.”

<sup>489</sup> *ZA* III, “Von alten und neuen Tafeln” §4; KSA 4, 249: “Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden muss [...] ‘der Mensch kann auch übersprungen werden’.”

é uma ponte e não um termo”,<sup>490</sup> como refere pouco antes da citação precedente, defende justamente que, não se podendo galgar o meio, o homem é a via de acesso ao sobre-homem.<sup>491</sup> Nietzsche usa ainda outra figuração, no §7 do “Vorrede”, que ajuda a nossa argumentação: “Quero ensinar aos homens o sentido do seu ser, o qual é o sobre-homem, o clarão saído da escura nuvem que é o homem.”<sup>492</sup> É, pois, do homem (embora no parágrafo anterior diga que “*Unheimlich ist das menschliche Dasein*”) que sai o sobre-homem. Mais evidente ainda:

A questão que aqui coloco não é a de saber o que deve substituir a humanidade na sucessão dos seres vivos (– o homem é um *fin* –): mas que tipo de homem se deve *cultivar*, se deve *querer*, como sendo de mais alto valor, mais digno de viver, com futuro mais garantido.<sup>493</sup>

Cada homem deve fazer o seu percurso de *Selbstüberwindung*, apesar da genialidade pedagógica de Zarathustra, trata-se, como no eterno retorno, de um processo singular, de uma auto-aprendizagem.<sup>494</sup> O §2 do prefácio de 1886 de *M* elucida bem a solidão que preside à tentativa de passagem do homem ao sobre-homem, solidão e sofrimento que nada nem ninguém pode mitigar.<sup>495</sup> Assim, como mostra Alan D. Schrift, não há, em *ZA* ou em qualquer

---

<sup>490</sup> Em *ZA* IV, “Vom höheren Menschen” §3, o homem é uma transição e um ocaso: “Oh meine Brüder, was ich lieben kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang ist und ein Untergang. Und auch an euch ist Vieles, das mich lieben und hoffen macht.”

No final do §16 da *GM* II, retoma esta ideia quando escreve sobre a superação da má-consciência, a vinda de uma nova cosmologia, da sagração do acaso, onde o homem em vez de uma meta, será “apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma enorme promessa...”. Relembremos que Kant nos incitava a seguir a lei moral, a fazê-lo por dever para nos tornarmos humanos dignos, enquanto que em Nietzsche a questão é de saber até onde pode ir o homem para lá bem e mal. *NF* de 1880: “ich soll, was ich will” ist die Formel.” (4[111]; KSA 9, 128)

<sup>491</sup> No §3 de *ZA* III, “Von alten und neuen Tafeln”, está a preparação, talvez mais retórica do que filosófica, do que dirá no §4: “Dort war’s auch, wo ich das Wort ‘Übermensch’ vom Wege auflas, und dass der Mensch Etwas sei, das überwunden werden müsse,

– dass der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck: sich selig preisend ob seines Mittags und Abends, als Weg zu neuen Morgenröthen”. (KSA 4, 248)

O “homem ser um fim” marca a impossibilidade de o suprimir, Nietzsche quer demonstrar sobretudo a sua discordância com os saltos filogenéticos darwinistas.

<sup>492</sup> KSA 4, 23: “Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch.”

<sup>493</sup> *AC*, §3, KSA 6, 170: “Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (– der Mensch ist ein Ende –): sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren.”

Entenda-se este “fim” como um definitivo biológico e não espiritual. O que Nietzsche critica aqui são as teorias darwinistas que, de acordo com a ideia da evolução das espécies, defendem a superação biológica do homem.

<sup>494</sup> Para Yannis Constantinidès, isto revela um bom egoísmo, não sendo uma preocupação maníaca de si e no interesse próprio, mas uma “justa estima de si”. Pelo contrário, ainda para este comentador, o hedonismo é um sintoma de declínio, tanto mais que ele representa a fragmentação que caracteriza o homem moderno. (Cf. “Nietzsche et l’avalissement de l’homme”, *Noesis* 10 (2006). Consultado a 25 de Agosto de 2012 em <http://noesis.revues.org/index482.html>, §12)

<sup>495</sup> “Niemand kommt, ihm dabei zu helfen; mit Allem, was ihm von Gefahr, Zufall, Bosheit und schlechtem Wetter zustoßt, muss er allein fertig werden. Er hat eben seinen Weg für sich”. (KSA 3, 12) É recorrente a ideia de que um caminho difícil assente na moral natural conduz a algo de melhor, talvez ao sobre-humano; enquanto que um caminho que até pode ser árduo mas que assenta na moral cristã, numa moral artificial do bem e do mal, torna o homem pior. Veja-se o que diz, e.g., na *GM* II, §7, onde o trajecto para chegar a “anjo” introduziu no homem o ódio e o sentimento de que a vida não tem sabor: “Auf dem Wege zum ‘Engel’ (um hier nicht ein härteres Wort zu gebrauchen) hat sich der Mensch jenen verdorbenen Magen und jene belegte Zunge

outro lado, um guião explicativo do sobre-homem, sugere-se que ele é necessário, mas que a sua emergência depende do *estilo* de vida de cada um.<sup>496</sup> Evite-se, todavia, já o dissemos parcialmente, a receita nazi da acumulação de força física e de vontade de domínio.<sup>497</sup> Concordamos com Patrick Wotling quando aponta o §548 de *M* (“*Der Sieg über Kraft*”) como a prova de que, desde o início de 1880, nunca se tratou de adquirir mais força, mas antes controlo sobre ela, já que é o “*grau de razão no seio da força que é decisiva*”.<sup>498</sup> Este § deve ser complementado, Wotling não faz, com o 257 de *JGB* (a casta aristocrática primitiva assegurava a sua supremacia, não pela força física – “*physischen Kraft*” –, mas pela espiritual – “*seelischen*”)<sup>499</sup>, o 283 da *FW* (1882, características dos homens do futuro – calados, solitários, decididos; preocupados com o que neles próprios devem vencer; modestos, generosos e tolerantes; livres; criadores de valores; prontos também a obedecer; fecundos, felizes e ameaçados; sabendo que o maior prazer da existência consiste em “*viver perigosamente*”) e, da mesma obra, o 382 (“*Die grosse Gesundheit*”, livro V, 1887, apresenta a possibilidade de novos homens – quem pode estar satisfeito “com o homem do presente?” – que parecerão muitas vezes “desumanos”, mas sem nunca propor o sobredimensionamento da força física como critério; início de uma nova tragédia – “*die Tragödie beginnt...*” –, não tendo que ver com um qualquer super-humano, nem no § seguinte, o último da *FW*, isso está indicado). Assim, o caminho para o *Übermensch* é simultaneamente uma procura de si (*Selbstsucht*) e uma disciplina, educação de si (*Selbstzucht*).<sup>500</sup>

Mas, como dissemos, ainda que não se possa fazer tábua rasa do homem, o processo de *Selbstüberwindung* conduz ao seu desaparecimento (talvez infinitamente diferido no

---

angezüchtet, durch die ihm nicht nur die Freude und Unschuld des Thiers widerlich, sondern das Leben selbst unschmackhaft geworden ist”. (KSA 5, 302-303)

<sup>496</sup> Com Schrift: “Nietzsche called this process of becoming- *Übermensch* ‘life-enhancement,’ and he indicated by this a process of self-overcoming and increasing of will to power rather than an ideal form of subjectivity [...] This approach will emphasize not a way of Being but the affirmation of self-overcoming and transvaluation that makes possible the infinite processes of becoming that I am here suggesting we call becoming- *Übermensch*.” (*Nietzsche’s French Legacy*, cit., p. 73)

<sup>497</sup> Embora tenha sido lido assim por muitos. Há a história sintomática de François Menthon, delegado da República Francesa no tribunal de Nuremberga, que acusou o proselitismo nietzscheano da sobre-humanidade de ser responsável – ao lado da apologia da guerra de Fichte, do darwinismo vulgar, da sacralização do Estado por Hegel, da propaganda racial... – pela 2.ª Guerra. (Cf. Lionel Richard, “Avatars d’une victime”, *Le Magazine Littéraire*, Hors-Série 3 (2001), p. 73)

<sup>498</sup> Citemos o contexto inteiro: “Immer noch liegt man vor der Kraft auf den Knien – nach alter Sklaven-Gewohnheit – und doch ist, wenn der Grad von Verehrungswürdigkeit festgestellt werden soll, nur der Grad der Vernunft in der Kraft entscheidend: man muss messen, inwieweit gerade die Kraft durch etwas Höheres überwunden worden ist und als ihr Werkzeug und Mittel nunmehr in Diensten steht!” (KSA 3, 318)

<sup>499</sup> Mas, para não cairmos numa hermenêutica moralizante, deve referir-se o §7 da *GM I*, onde distingue a “aristocracia guerreira” da “sacerdotal”. A primeira transborda de saúde, pela “guerra, aventura, caça, dança”... Enquanto a sacerdotal é intrinsecamente impotente.

<sup>500</sup> Müller-Lauter: “The dominating overman, on the contrary, wants to see himself as the peak of a series. His goal is to expand his rule, and he affirms his opponents only to that end. What counts for him is the moment of self-realization: for its sake he approves what was and is.” (*Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, cit., p. 120)

tempo) e aparecimento do sobre-homem. Não como um ponto de ruptura entre dois campos, ontológica e antropológicamente incomensuráveis, salto revolucionário, mas na lenta substituição de um *work in progress*.<sup>501</sup> É por isso que, no §4 do “Vorrede” de *ZA*, declara o seu amor a quem não sabe viver e sucumbe;<sup>502</sup> a quem vive para que um dia venha o sobre-homem, querendo assim o seu próprio ocaso;<sup>503</sup> a quem prepara a casa, a terra, o animal e a planta para o sobre-homem, porque assim quer o seu ocaso.<sup>504</sup> Julgamos que Blanchot se baseia nisto quando afirma que o pensamento do sobre-homem não significa, em primeiro lugar, o seu aparecimento, mas o desaparecimento de “qualquer coisa que se teria chamado homem.” A essência do homem, continua Blanchot, é desaparecer.<sup>505</sup>

É esta necessidade de desaparecimento que permite compreender a figura dos homens superiores (*höheren Menschen*) no *ZA IV*<sup>506</sup>. Última ilusão antropológica e axiológica de, sem rupturas, o próprio homem se elevar para lá bem e mal, para lá do idealismo, para lá do espírito de vingança, de todas as fraquezas humanas, em suma. Na verdade, eles são ainda mais humanos do que os homens simples, por isso em “Die Erweckung”, §2, vão adorar um novo deus, o “deus burro”. Todos (“dois reis”, “Papa aposentado”, “maligno enfeitado”, “mendigo voluntário”, “viandante-sombra”, “velho vaticinador”, “consciencioso do espírito” e “homem mais feio”) se ajoelharam e idolatraram o burro. No capítulo seguinte, “Das Eselsfest”, o velho Papa responde mesmo a Zaratustra que não é contraditório adorar o burro, já que mais vale fazê-lo a um deus assim do que a nenhum. É por isso que, para Deleuze, o “homem superior” é a imagem na qual o homem reactivo se apresenta como “superior”.<sup>507</sup> É, pois, um falso “superior”, uma via de superação falhada, um perigo para o advento do sobre-homem.

#### 4.b.1- Morte de Deus e *Übermensch*

---

<sup>501</sup> Na *GM I*, §16, Napoleão é a síntese do humano e do sobre-humano, talvez esta personagem represente o trabalho constante de auto-superação sem fim à vista. Patrick Wotling vê aqui um homem ainda com instintos tirânicos que, enquanto sobre-homem, soube, pelo menos em parte, dominá-los. (Cf. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., p. 350)

<sup>502</sup> “*Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden.*” (KSA 4, 17)

<sup>503</sup> “*Ich liebe Den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. Und so will er seinen Untergang.*” (KSA 4, 17)

<sup>504</sup> “*Ich liebe Den, welcher arbeitet und erfindet, dass er dem Übermenschen das Haus baue und zu ihm Erde, Thier und Pflanze vorbereite: denn so will er seinen Untergang.*” (KSA 4, 17)

<sup>505</sup> Cf. *L'Entretien infini*, cit., p. 232. Pierre Caye defende, por seu lado, a necessidade do desaparecimento do homem para superar a ortodoxia teológico-política. É que esta pode sobreviver facilmente dentro de um intransigente ateísmo (Caye dá o exemplo de Marx). (Cf. “Le plus dangereux malentendu”, *Noesis* 10 (2006). Consultado a 10 de Janeiro de 2013 em <http://noesis.revues.org/index652.html>, §19-20)

<sup>506</sup> Escrito e editado em 1885, inicialmente distribuiu apenas algumas cópias aos seus conhecidos (Köselitz, Gersdorff, Overbeck, Lanzky, à irmã e ao seu noivo, Bernhard Förster).

<sup>507</sup> Cf. *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 189-191.

Entendemos que ainda que a doutrina da morte de Deus não decorra directamente da do *Übermensch*, é impossível desligá-las, elas entrelaçam-se, concorrendo, como veremos, para a própria *morte* do homem.

A notícia sobre a morte de Deus – escrevemo-lo com maiúscula referindo-nos ao Deus cristão, embora conheçamos as ramificações que o expandem até ao platonismo filosófico, nas ideias e nos ideais, como refere Heidegger (neste comentador a expressão “*Gott ist tot*” significa que a filosofia ocidental, a metafísica platónica, chegou ao fim –<sup>508</sup> era uma tese habitual dos meios intelectualmente mais progressistas).<sup>509</sup> A *Aufklärung* não desenvolveu imediatamente um ateísmo forte, mas iniciou a emancipação do humano em relação ao divino. Kant tinha já desistido de provar a existência de Deus, autonomizando parcialmente a razão prática da moral teológica, centrando o processo de conhecimento num transcendentalismo que revela mais da antropologia do que do *logos* divino.<sup>510</sup> Em Nietzsche, a morte de Deus, realça, por um lado, o contexto histórico da desvalorização do divino em detrimento do humano e, por outro, uma crítica à religião moral e à metafísica, abrindo quer

---

<sup>508</sup> Cf. Holzwege, cit., p. 216-217.

<sup>509</sup> Albert Camus – *L’homme révolté* (1951), Paris: Gallimard – coloca essa morte num campo mais alargado, Nietzsche encontrou o Deus morto na alma do seu tempo, percebendo que ela resultou de uma revolta generalizada, e foi sobre essa revolta que construiu a sua filosofia, ele não inventa uma “filosofia da revolta” (Cf. p. 94)

<sup>510</sup> A racionalidade torna-se uma actividade exclusivamente humana. Deus abandona, contra Descartes, e.g., o *logos* do mundo inteligível, a epistemologia é agora um problema estritamente humano. Se bem que, sobre Descartes, Heidegger diga que ele inaugura o processo de desteologização, na medida em que liberta o homem da verdade da revelação cristã da doutrina do ser da Igreja, substituindo-a por uma legislação recaindo no pensamento humano. (Cf. Holzwege, cit, p. 107)

De qualquer forma, naquela época era longa a lista dos críticos teológicos: David Friedrich Strauss, em *Das Leben Jesu* (1835, trad. inglesa 1846) mostrava o carácter mítico da personagem Jesus (a importância da obra cresceu pela recepção de Bruno Bauer: “Rezension: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*”. Este autor prosseguirá depois em nome próprio a desconstrução crítica do cristianismo). Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), substituiu Deus pelo homem, este, aliás, criou aquele à sua imagem (“*Homo homini Deus*”). O jovem Hegel também entrou nessa vertigem humanista (final de *Glauben und Wissen*, “Gott selbst ist tot”, 1802), e não apenas dentro da velha fórmula, teologicamente bastante ortodoxa, de que Deus morreu em Jesus Cristo. Até um certo ponto subscrita por Nietzsche no §39 de *AC*, quando afirma que só houve um cristão e morreu na cruz: “Das Wort schon ‘Christentum’ ist ein Missverständniss –, im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz. Das ‘Evangelium’ starb am Kreuz.” (KSA 6, 211) Didier Franck, lê as críticas de Nietzsche ao cristianismo como uma denúncia à falsificação sacerdotal da figura de Jesus. Este queria destruir todo o ressentimento, mas os seus discípulos inverteram isso no seu contrário. (Cf. *Nietzsche et l’ombre de Dieu*, cit., p. 465) Por outro lado, convém dizer que na Alemanha da época, Cristo era normalmente designado em latim, *Christus*, por isso mais facilmente se defende que *Der Antichrist* significa “O Anticristão”. O “fim da história”, claro está, pode ser lido como a vitória final de Deus, mas também como a denúncia da sua insignificância a prazo, o equilíbrio definitivo de um mundo sem história tornará Deus irrelevante. Na perspectiva de Philippe Sergeant, ao libertar o “espírito absoluto” da história, Hegel “fait de dieu un Dieu mort. Non pas au sens nietzschéen qui annonce l’affirmation du devenir, et de son éternel retour dans les puissances du multiple et les forces du hasard. Pour Hegel, Dieu n’est pas mort, mais le Dieu mort, le Dieu mort chrétien annonce la fin de l’Histoire, libère le Savoir absolu de l’Histoire. C’est une fin qui n’en finit pas de finir.” (*Deleuze, Derrida. Du danger de penser*, cit., p. 92) Martin Heidegger, no cap. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’” (1943, em plena viragem da II Guerra Mundial e da radicalização da crueldade), refere que há diferenças entre Nietzsche e Hegel, mas que, ao mesmo tempo, ambos se inscrevem na essência da metafísica e na sua linha niilista de constituição. (Cf. Holzwege, cit., p. 214) Marx, por seu lado, “odiava todos os deuses”. Enfim, a luz divina continuava a retirar-se da história, deixando contudo alguns avatares (racionalismo, idealismo, humanismo, vitalismo...), que à medida que ganhavam importância, desenvolviam novos anticorpos.

para um materialismo, quer para uma interpretação trágica do mundo. Estas duas encenações da morte de Deus formarão o núcleo dos *Fragmentos Póstumos* sobre a vontade de potência: a) desvalorização da moral, religião e metafísica, advento do niilismo; b) crítica dos valores, transmutação axiológica.<sup>511</sup>

Nietzsche radicaliza a *Aufklärung* kantiana, colocando a questão de Deus sobretudo ao nível da sua significação, desviando-se assim da teologia para a hermenêutica. Ideia presente desde logo no mais famoso dos textos nietzscheanos sobre a morte de Deus: §125 da *FW*.<sup>512</sup> Quem expõe a notícia é “*Der tolle Mensch*”, um louco hilariante. Não se trata, pois, de uma demonstração lógica ou histórica, mas de uma absurdidade ou lapalissada. Os assassinos de Deus são os homens, todos os homens, e desta culpa teológica sopra o vento do niilismo (o castigo evangélico assenta na desvalorização do sentido na história). O louco escreve, contudo, outro evangelho, o terrível acontecimento (*ungeheure Ereigniss*) é afinal o mais grandioso de todos, instrumento de uma história superior. Infelizmente este júbilo não foi compreendido; ele mesmo percebe, apesar da loucura, que chegou cedo de mais, que este não é o seu tempo.<sup>513</sup> A opção narrativa de Nietzsche vive, como nas histórias infantis, mais de ensinamentos do que de demonstrações. A notícia da morte de Deus e de que os homens são os seus assassinos levanta duas questões essenciais: não conduzirá isso ao caos ou ao vazio? e, em contradição, não será esse o momento mais grandioso da história? (“O maior acontecimento recente”, diz no §343 da *GC*). Portanto, a morte de Deus é mais um dilema hermenêutico do que acontecimento ontológico ou teológico. Mais *ein Ereignis* do que um *factum*, o sentido do desaparecimento de Deus resulta, como o eterno retorno ou sobre-homem, do tipo de interpretação/apropriação. Claro que a maioria, visto a maneira como se ridicularizou o “louco”, verá nisso uma mistificação do ateísmo nascente, mas quem se interessa pela maioria, diz Nietzsche?

Porém, a morte de Deus nunca está definitivamente consumada, a figuração cristã do divino renasce, por vezes noutras formas (destaca-se a “sombra”), ao longo da sua obra. A primeira informação que temos desta resiliência, marcando o tom geral, preenche o §108 da *FW*:

---

<sup>511</sup> Cf. Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, cit., p. 150-152.

<sup>512</sup> A ideia da morte de Deus aparece em 1880-81, embora o §25 de *MA I*, ao pensar a dicotomia entre a moral privada e a universal, coloque esse tema no contexto do desaparecimento da crença num Deus dirigindo os destinos do mundo. Gilles Deleuze vê no §84 de *MA II*, “*Der Wanderer und sein Schatten*”, que gira em torno do carcereiro, do seu filho e dos prisioneiros, dramatizando a ausência do primeiro e as possibilidades de libertação e de sem-sentido que isso traz. De qualquer forma, para Deleuze a morte de Deus significa sempre a abolição filosófica da distinção entre os dois mundos cosmológicos, distinção metafísica entre a aparência e a essência, distinção lógica entre verdade e mentira. A morte de Deus instaura, pois, uma nova maneira de pensar. (Cf. *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris: Minuit, 2002, p. 105)

<sup>513</sup> “*Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit.*” (KSA 3, 481)



*Novas lutas.* – Depois de Buda morrer ainda se mostrou durante séculos a sua sombra numa caverna, – uma sombra enorme e medonha. Deus está morto: mas sendo os homens como são haverá ainda talvez durante séculos cavernas onde se mostrará a sua sombra. – E quanto a nós – nós temos ainda de vencer também a sombra dele!<sup>514</sup>

Esta obrigação reaparece no § seguinte, Nietzsche questiona-se sobre quando deixarão de nos entenebrece as sombras de Deus, quando conseguiremos desdeificar totalmente a natureza, naturalizando o próprio homem?<sup>515</sup> Essas sombras podem tomar a forma da moral religiosa, como no §357 da *FW*<sup>516</sup> (foi isso que prevaleceu durante os últimos dois mil anos, Nietzsche justifica-o com a morte de Deus hegeliana);<sup>517</sup> ou a da gramática no *GD*, “Die ‘Vernunft’ in der Philosophie” §5 (já citado). Apesar de tudo, a morte de Deus, mesmo incompleta, permite a elevação do homem: “talvez o homem de ora em diante suba cada vez mais alto, agora que já não vai *desaguar* em nenhum deus.”<sup>518</sup> O §343 da *FW* é ainda mais claro, primeiro do quinto livro, acrescentado na edição de 1887, com o título “Que é feito do nosso sentido de alegria”. Começa por dizer que a morte de Deus está quase para lá da compreensão conceptual. Além disso, adivinham-se as trevas que irão cobrir a Europa quando isso se vulgarizar. Mas, para os filósofos e espíritos livres (*Philosophen und freien Geister*), a morte do “velho Deus” é uma “nova aurora”, o “coração transborda de gratidão”.<sup>519</sup> Quem pode, afinal, superar o niilismo que a morte de Deus traz com certeza consigo?<sup>520</sup> Sem que haja da

---

<sup>514</sup> KSA 3, 467: “Neue Kämpfe. – Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!”

<sup>515</sup> “Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben! Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!” (KSA 3, 468-469)

<sup>516</sup> Este § é bastante extenso e, numa genealogia do que é ser alemão (criticando, acima de tudo, o “alegre patrioteirismo” da Alemanha), aborda a questão do niilismo que resultou da morte de Deus, concluindo que a sua superação se fará num ateísmo pós-nacionalista de cariz europeu.

<sup>517</sup> Paul Valadier vê um Deus que terá subsistido à morte das religiões: “Contrairement à ce qu’une vulgate a longtemps colporté, la célèbre formule nietzschéenne ne signifie pas la négation de Dieu, mais l’ébranlement des religions institutionnelles. L’effacement de la foi en Dieu n’a rien entamé la vivacité de l’instinct religieux.” (“Dieu est-il mort?”, in *Nietzsche. Penseur du chaos moderne*, cit., p. 81)

<sup>518</sup> KSA 3, 528: “vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt.”

<sup>519</sup> Klossowski explica bem que a morte de Deus não pretende a glorificação do Nada, mas uma outra aquiescência ao ser. O momento pós-hegeliano não justifica a perspectiva de Marx Stirner, este sim baseia a sua causa em nada. Se Nietzsche quisesse ter dado ao niilismo o sentido de um ateísmo vulgar, não seria o da negação pela negação, mas o da aquiescência do ser, acerca do qual o Deus moral do cristianismo era somente uma alienação utilitária. (Cf. *Un si funeste désir*, cit., p. 30)

<sup>520</sup> Recordamos que para Heidegger a “morte de Deus” é uma etapa do niilismo ocidental (não um ponto de vista, mas o próprio movimento da história, o niilismo é mais do que um processo circunscrito de decadência, ele é legalidade da história, lógica intrínseca ao Ocidente; a interpretação metafísica do curso da história ocidental prende-se com o despontar e o desenvolvimento do niilismo). Ao mesmo tempo, ainda segundo Heidegger, Nietzsche atribui ao niilismo completo (“*der vollständige Nihilismus*”) o poder de transmutar os valores vigentes, de ser criador de novos valores. (Cf. “Nietzsche Wort ‘Gott ist tot’”, in *Holzwege*, cit., p. 212-227) Mathieu Kessler, em diálogo com Jean-François Mattéi, num tom quase irónico, apresenta esta solução: “*Surmonter le nihilisme, c’est accepter de faire le deuil de l’être et prononcer la fin de la plainte. Commencement de l’affirmation inconditionnelle de l’existence, grand événement sur pattes de colombes : l’amour de la vie comme d’une femme dont on douterait sans toutefois regretter cette souffrance au cœur même*

parte de Nietzsche muitas linhas explicativas, encontram-se algumas indicações que apontam para o sobre-homem. No epílogo dramático do primeiro livro de *ZA* (“Von der schenkenden Tugend” §3) – quando Zaratustra afasta os discípulos para que, justamente, deixem de o ser, e ele se possa renovar na sua solidão –<sup>521</sup> dentro do grande meio-dia (*grosse Mittag*), onde o homem está entre o animal e o sobre-homem –,<sup>522</sup> profere então a máxima: “*Todos os deuses morreram: agora queremos que viva o sobre-homem.*”<sup>523</sup> No segundo capítulo de *ZA* II, “Auf den glückseligen Inseln”, reafirma a substituição de Deus (uma conjectura: “*Gott ist eine Muthmaassung*”), pelo sobre-homem: “A beleza do sobre-homem veio a mim como uma sombra. Ah!, meus irmãos, que me importam ainda – os deuses!”<sup>524</sup> Finalmente, em *ZA* IV, “Vom höheren Menschen” §2-3, também apela a que viva o sobre-homem depois da morte de Deus, aquele é a única coisa que verdadeiramente importa, não o homem.<sup>525</sup>

A passagem do funeral de Deus à aurora de um novo homem, já o dissemos, é uma questão de interpretação, de como se interpreta a ruptura do campo teológico.<sup>526</sup> Será uma

---

*de cet amour.*” (Mathieu Kessler, “Le Nihilisme et la nostalgie de l’être”, in Jean-François Mattéi (dir.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit., p. 43-44)

<sup>521</sup> É interessante ver o desenvolvimento narrativo de Zaratustra em direcção à solidão absoluta, que, depois do fracasso inicial de falar para a multidão na primeira parte do “Vorrede”, pretende dirigir-se, ainda nos primórdios do livro (“Vorrede” §9), apenas a companheiros, não ao povo. Mas no decorrer do livro ficará apenas com os seus animais (águia e serpente) e até em relação a esses exercerá o seu “*pathos* da distância” que é também amor ao distante, i.e., ao sobre-homem, aquele que virá.

<sup>522</sup> “da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch”. (KSA 4, 102)

<sup>523</sup> KSA 3, 102: “Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.”

Ver também o *NF* preparatório de 1882-83, 4[132].

É isto que leva Blanchot a caracterizar o sobre-homem a partir da superação do vazio, o sobre-homem é aquele que supera o niilismo criado pela morte de Deus. E isto “parce qu’il a su reconnaître en ce vide le pouvoir de surmonter, qui est devenu en lui non seulement pouvoir, mais vouloir – le vouloir de se surmonter soi-même.” (*L’Entretien infini*, cit., p. 221-222) Num isomorfismo interpretativo que se compreende, Klossowski também escreve que “C’est lorsqu’il annonce que tous les dieux sont morts que Zarathoustra demande que vive désormais le surhomme, c’est-à-dire l’humanité qui saura se surpasser. Comment se surpasser-t-elle ? En revoulant que toutes choses qui furent déjà se reproduisent et cela comme son propre agir.” (“Nietzsche, le polythéisme et la parodie” (1957), in *Un si funeste désir*, cit., p. 210-211) Pierre Boudot realça o acto falhado de Nietzsche, psicologizando talvez demasiado a questão: “Sans Dieu, l’humanité est pauvre. Nietzsche a voulu la rehausser en plantant en elle son destin solitaire et cela lui fit oublier que les êtres humains se contentent de quelques héros, se démettant sur eux de la responsabilité d’être.” (*Nietzsche et l’au-delà de la liberté*, cit., p. 150) Karl Löwit, quase mais nietzscheano do que Nietzsche, vê a necessidade do homem superar Deus e ao mesmo tempo a si mesmo: “La philosophie hégélienne, une philosophie absolue de l’esprit, est encore une philosophie de la religion. Feuerbach réduit l’‘essence’ de la religion chrétienne à l’essence divine de l’homme, et Nietzsche quant à lui déclare que Dieu est mort – nous voulons à présent que vive le surhomme. Cela veut dire: la mort de Dieu exige de l’homme qui se veut lui-même en plus du processus de l’affranchissement de Dieu un dépassement de l’homme.” (*Nietzsche. Philosophie de l’éternel retour*, cit., p. 52)

<sup>524</sup> KSA 4, 112: “Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten. Ach, meine Brüder! Was gehen mich noch – die Götter an!”

<sup>525</sup> “Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein Erstes und Einziges, – und nicht der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidendste, nicht der Beste – ” (KSA 4, 357)

<sup>526</sup> Alguns dos leitores mais admirativos de Nietzsche têm uma perspectiva diferente. George Bataille, Pierre Klossowski e Gilles Deleuze vêem na morte de Deus a dissolução do eu, sem Deus deixa de haver um garante para a identidade do sujeito (relembre-se que essa dissolução aparece frequentemente nos *Fragmentos Póstumos* que compunham o livro-ficção *Vontade Potência*, bibliografia essencial para esses comentadores, mas também, se quisermos socorrer-nos da obra pública, no §13 da *GM* I, onde refere que o agente é artificialmente acrescentado à acção, que na realidade só há acção. E um pouco depois, que a ideia de sujeito, ligada à de liberdade, é um dos maiores e mais falaciosos dogmas da “multidão de fracos e oprimidos de toda a espécie”).

hermenêutica a desenhar o novo homem,<sup>527</sup> como escreve no §108 de *JGB*, “Não há fenómenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenómenos.”<sup>528</sup> As condições de existência de um deus são decididas pelos crentes. E são eles também que projectam o tipo de luto no período de orfandade:

– O que *nos* distingue não é o facto de não reencontrarmos Deus nem na história, nem na natureza, nem por trás da natureza, – mas o facto de não sentirmos como ‘divino’ o que era venerado como Deus, antes o consideramos como deplorável, absurdo, nocivo, não só como um erro, mas até como um *crime contra a vida*... Negamos Deus enquanto Deus...<sup>529</sup>

Não é, pois, o divino que se apaga, mas uma figuração específica dele: o Deus cristão. Nietzsche está, aliás, receptivo ao divino, indica, num *NF* de preparação para *AC*, que muitos deuses são ainda possíveis, que nele próprio o instinto religioso, criador de deuses, procura por vezes reviver.<sup>530</sup> Um *NF* da época da *FW* fala da importância que terá a morte de Deus se fizermos disso uma vitória sobre nós próprios.<sup>531</sup> Trata-se assim de receber a morte do Deus cristão como abertura para outra humanidade que, tudo o indica, terá ainda deuses. Mas, neste caso, para a divinização da vida. Depois da morte do Deus moral emerge o primado da vida, figurado em Dioniso, o divinizador da vitalidade naturalista. Não um novo absoluto, ele é, de acordo com o mito trágico, *um* deus que se lacera, se dispersa, Dioniso é múltiplo, experimenta-se de variegadas formas. Devemos atender ao que diz em *ZA* III: “A divindade

---

Na revista *Acéphale* (o número de 1937 intitulou-se “Réparation a Nietzsche”, resgatando-o, contra a corrente, da interpretação nazi), Bataille coloca na figura do decapitado (acéfalo) o significado do desaparecimento do sujeito racional, do *Cogito* cartesiano, preconizando a nova soberania para lá do exercício da interpretação, excedendo qualquer finalidade humana, o *homem* soberano está acima da própria humanidade. Por isso se permite dizer que “Ce que j’enseigne [...] c’est une ivresse, ce n’est pas une philosophie.” (*L’expérience intérieure*, in *œuvres complètes V*, t.1, Paris: Gallimard, 1973, p. 218) Além do mais, a sua ateologia indica que a nadificação de Deus produz um estádio religioso mais elevado. Deleuze, por seu turno, defende que a morte de Deus só se torna efectiva com a dissolução do “Eu” (*Moi*) (Cf. *Différence et répétition*, cit., p. 81-82), ora um “eu” dissoluto não pode decidir o modelo interpretativo (e respectivas consequências) daquela morte, aqui o desaparecimento de Deus obriga ao desaparecimento do homem e ao advento do ser como diferença (desenvolveremos isto no cap. sobre Deleuze). Também Klossowski, propagandista da dissolução da identidade, escreve que “la mort de Dieu, concerne le rapport de Nietzsche avec le garant de l’identité du moi – soit désormais l’abolition de l’individualité identique une fois pour toutes”. (*Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 271)

<sup>527</sup> E mesmo a física é uma interpretação do mundo: “dass Physik auch nur eine Welt-Auslegung und – Zurechtlegung (nach uns! Mit Verlaub gesagt) und nicht eine Welt-Erklärung ist”. (*JGB*, §14; KSA 5, 28)

<sup>528</sup> KSA 5, 92: “Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen...”

<sup>529</sup> *AC*, §47, KSA 6, 225: “– Das ist es nicht, was uns abscheidet, dass wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geschichte, noch in der Natur, noch hinter der Natur, – sondern dass wir, was als Gott verehrt wurde, nicht als ‘göttlich’, sondern als erbarmungswürdig, als absurd, als schädlich empfinden, nicht nur als Irrthum, sondern als Verbrechen am Leben... Wir leugnen Gott als Gott...”

A última frase coloca problemas de tradução inerentes à convenção alemã de pôr em maiúscula os substantivos. Neste caso, talvez o primeiro dos dois “deuses” devesse estar em minúscula, visto que se adora um falso deus como se fosse Deus. Por outro lado, como decidimos distinguir o Deus cristão com uma maiúscula, também o segundo deveria estar com minúscula. Seguimos, porém, o que outras traduções propuseram.

<sup>530</sup> Cf. *NF* 1888, 17[4], §5.

<sup>531</sup> Cf. *NF* 1881, 12[9].

consiste, precisamente, em haver deuses, e não um Deus.”<sup>532</sup> E isto é perfeitamente compatível com o grande elogio que faz ao politeísmo no §143 da *FW*, porque nele cresciam a liberdade e a pluralidade, o perspectivismo, a força criadora de cada homem.

Em *AC*, o último § antes da “Lei contra o cristianismo” (62) termina exigindo a “transmutação de todos os valores”. Ora, essa transmutação, tarefa tantas vezes ligada ao putativo livro sobre a vontade de potência, está agora presente no texto que quer num relance, e quase propagandisticamente, superar o cristianismo. Contudo, Nietzsche revela a preocupação filosófica de relacionar os dois campos (vontade de potência e *teoria* da religião). No §16, destaca características dos “bons” e dos “maus” deuses, estes pertencem a “povos orgulhosos”, ricos, sendo a “religião uma forma de gratidão” (*Dankbarkeit*). São deuses úteis e prejudiciais, amigos e inimigos, admirados tanto no que têm de bom como no que têm de mau. Pelo contrário, os “deuses bons”, castrados da materialidade, só fazem o *bem* e adequam-se apenas a um povo que se afunda (*ein Volk zu Grunde geht*). Estamos perante duas alternativas porque, “De facto, não há outra escolha: *ou* são a vontade de potência – e, enquanto assim for, serão deuses nacionais – *ou* são a impotência da potência – e, então, tornam-se necessariamente *bons*...”<sup>533</sup> Assim, o deus afirmativo será o da vontade de potência, e, por isso, participará na revolução axiológica. Pelo contrário, a impotência do Deus cristão mostra, §18 da mesma obra, como ele está em contradição com a vida (*Widerspruch des Lebens*), declaração de hostilidade à vida, à natureza, à vontade de viver! (“*der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt!*”). O critério será, pois, e considerando, como veremos, que a vida é vontade de potência, deuses a favor e contra a vida. *NF* de 1888:

Dioniso contra o ‘crucificado’; eis a verdadeira oposição. *Não* é uma diferença quanto ao martírio – o sentido é diferente. A própria vida, a sua eterna fecundidade, eterno retorno, determina a viragem, a destruição, a vontade de aniquilar...

no outro caso, o sofrimento, o ‘crucificado enquanto é inocente’, serve de argumento contra esta vida, como fórmula da sua condenação.

Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrimento: sentido cristão ou sentido trágico... No primeiro caso, ele deve ser a via conduzindo a um ser feliz; no outro, o *ser é tido por suficientemente feliz* em si mesmo para justificar uma soma monstruosa de sofrimento.<sup>534</sup>

---

<sup>532</sup> “Von alten und neuen Tafeln” §11; KSA 4, 254: “Das eben ist Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt!”

<sup>533</sup> KSA 6, 183: “In der That, es giebt keine andre Alternative für Götter: entweder sind sie der Wille zur Macht – und so lange werden sie Volksgötter sein – oder aber die Ohnmacht zur Macht – und dann werden sie nothwendig gut...”

A questão dos deuses serem nacionais não justifica uma qualquer deriva nacionalista, Nietzsche quer somente opor-se à universalidade do Deus cristão.

<sup>534</sup> *NF* 1888, 14[89]; KSA 13, 266: “Dionysos gegen den ‘Gekreuzigten’: da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, – nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung...”

im anderen Fall gilt das Leiden, der ‘Gekreuzigte als der Unschuldige’, als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurtheilung.

Man erräth: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn... Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem seligen Sein, im letzteren gilt das Sein als selig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen”.

Dioniso é a divindade adequada a um povo generoso, audaz, trágico<sup>535</sup>, auto-redimido dentro do próprio sofrimento. Nietzsche recupera a partir de 1886, *mutatis mutandis*,<sup>536</sup> o Dionisiaco da época da *GT* para se opor ao cristianismo. Usá-lo-á para defender o carácter sagrado, divino da vida (mesmo no que tem de tenebroso), sem qualquer diferimento em mundos e existências transcendentais. É neste sentido que lemos a assinatura que aparece no final de *EH*: “Compreenderam-me? *Dioniso contra o Crucificado...*”<sup>537</sup>, como se fosse o grande *Leitmotiv* de toda a sua vida/obra.<sup>538</sup> Todavia, o regresso do dionisiaco não foi um gesto simples e oportunista. O seu reaparecimento explícito acontece em 1886/87 (quinto livro da *FW*, §370, e “Versuch ein Selbstkritik”)<sup>539</sup>, no texto mais importante para a sua definição (redefinição), §295 de *JGB*; neste renascimento, transportando consigo o lastro da *GT*, cresce a complexidade que o informa. Nietzsche não fez apenas uma simples mudança de marca divina (do cristianismo para o dionisiaco), intitulado o génio do coração (*Das Genie des Herzens*), o § de *JGB* narra que a sua vinda se prende, em primeiro lugar, com a vontade generosa de *civilizar* alguns homens (e.g., tornar sensível à escuta quem é ruidoso e vaidoso; levar a grosseria e sofreguidão a hesitar e agarrar com delicadeza). Só depois disto, escreve que este “génio do coração” é Dioniso, um deus “equivoco e tentador”, a quem há muito ofereceu a sua juventude. Entretanto, aprendeu mais coisas sobre ele, nomeadamente que é filósofo (novidade na história das religiões). Tendo esta inclinação especulativa, dever-se-á com certeza louvar-lhe a capacidade de investigar e descobrir, a honestidade e a sinceridade. Contra o que é habitual nas divindades que são universal e espontaneamente *boas*, assegura que “em certas circunstâncias” pode amar os homens, animais simpáticos e engenhosos (“*der Mensch ist mir ein angenehmes tapferes erfinderisches Thier*”). Certo, mas esta simpatia,

---

<sup>535</sup> Esta dimensão trágica esbate-se na irrisão nietzscheana, o §153 da *FW* propõe um “desenlace cómico” para a encenação da morte de Deus. Um dos principais cuidados hermenêuticos a ter com Nietzsche é não levar demasiado a sério as suas teses isoladamente.

<sup>536</sup> Retira-o sobretudo da metafísica da música onde o tinha mergulhado inicialmente.

<sup>537</sup> “Warum ich ein Schicksal bin” §9; KSA 6, 374: “– Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten...”

<sup>538</sup> Além disso, a própria *ontologia* de *EH* situa-o dentro de uma vasta tradição de *autobiografias*, em particular as *Confissões* de Sto. Agostinho. Mas, como refere Sarah Kofman, enquanto as *Confissões* transcendem qualquer “particularismo ou individualismo” em direcção a Deus, *EH*, além de contar a vida ao seu autor, é também uma oração fúnebre, uma transmutação meio teológica onde o Deus cristão ressuscita num deus pagão (Dioniso). (Cf. *Explosion I. De l’ ‘Ecce Homo’ de Nietzsche*, Paris: Galilée, 1992, p. 52-53) No §91 da *FW*, Nietzsche diz que não daria crédito a biografias de Platão, Rousseau ou Dante; mais claro ainda na *GM III*, §19, remetendo a possibilidade da “autobiografia” (*Selbstbiographie*) para o reino dos loucos. Mas isso não contradiz *EH*, como refere Michel Onfray, ele auto-inventou-se na autobiografia. Vive-se o que se é, mas descobre-o sobretudo pela escrita sobre si mesmo. (Cf. Michel Onfray, “Deviens ce que tu es”, in *Nietzsche – Penseur du chaos moderne*, Paris: Scali, 2007, p. 205)

<sup>539</sup> Mesmo se *ZA* contém elementos profundamente dionisiacos (o apelo à música e à dança, e.g.), ele não é directamente nomeado no livro.

entrando em contradição com o abandono do homem a favor do sobre-homem,<sup>540</sup> é logo a seguir mitigada com a ideia de que Dioniso deve fazer avançar o homem, e este “avançar” torna novamente o texto compatível com a doutrina do sobre-homem. Nas palavras de Nietzsche: “penso muitas vezes no modo como o posso fazer avançar e tornar mais forte, pior e mais profundo<sup>541</sup> do que aquilo que ele é.”<sup>542</sup> Além disso, quero-o também mais belo (*auch schöner*). Mas dito isto, diferença fundamental com a seriedade e o programa teleológico do Deus cristão, Dioniso “riu-se com o seu riso alciônico”, relativizando a importância do que acabava de dizer. O texto termina com a possibilidade dos deuses aprenderem alguma coisa conosco e de os homens ficarem mais humanos (“*Wir Menschen sind – menschlicher...*”), mas isto nos antípodas do Deus moral do cristianismo,<sup>543</sup> Dioniso quer também transmutar o humano, demasiado humano.<sup>544</sup>

O desaparecimento de Deus tem também consequências hermenêuticas. O paradigma metafísico, que valoriza desmesuradamente o significante, perde muitos dos seus habituais fundamentos, e, sem segurança onto-teológica, fragiliza-se a hermenêutica do sentido. Ao mesmo tempo, liberta-se o pensamento das velhas condições da verdade e do útil. Quando em *EH* se pergunta porque é tão perspicaz, responde que nunca perdeu tempo com problemas que na verdade não o eram (“Deus”, a “imortalidade da alma”, a “redenção”, o “além”), é também demasiado curioso, problemático e atrevido para se contentar com respostas grosseiras, e

---

<sup>540</sup> Na *GM* III, §13 e 28, elogia o homem (ousado, corajoso, curioso, inventor, experimentador, insatisfeito...), mas o sofrimento que o acomete constantemente foi até aí suportado pelo “ideal ascético”, por isso, embora não o diga explicitamente, apesar das qualidades, ele deve ser superado.

<sup>541</sup> É bem conhecida a definição dos gregos como seres superficiais devido à sua profundidade (“*Diese Griechen waren oberflächlich – aus Tiefe!*”; *FW*, “Vorrede” §4; KSA 3, 352; também §59 de *JGB*, onde os homens superficiais são os mais sábios), mas julgamos que este elogio da superficialidade/leveza não contradiz a vontade que Dioniso tem de tornar os homens mais profundos. Trata-se de uma profundidade crítica, perscrutadora de ilusões; profundidade invertida que ganhando pensamento crítico, não se deixa, contudo, afundar nos hábitos da velha filosofia.

<sup>542</sup> KSA 5, 239: “*ich denke oft darüber nach, wie ich ihn noch vorwärts bringe und ihn stärker, böser und tiefer mache, als er ist.*”

<sup>543</sup> Parece estranho que na *GM* III, §22, elogie o *Antigo Testamento*, mas percebe-se que ele nada tem que ver com a máquina da moral do dever, fundada em recompensas e punições eternas do *Novo Testamento*.

<sup>544</sup> Para Gilles Deleuze não há qualquer continuação ou ponto de contacto entre homem e sobre-homem. Portanto, se seguirmos o seu raciocínio devemos mudar a interpretação que fizemos deste §, mas é nossa convicção, pelas provas textuais apresentadas, que o sobre-homem não está irredutivelmente para lá do homem, ele é ainda o homem em processo de auto-superação. Mesmo assim, deixemos aqui duas notas da argumentação deleuziana: “*Ne croyons pas que le surhomme de Nietzsche soit une surenchère : il diffère en nature avec l’homme, avec le moi. Le surhomme se définit par une nouvelle manière de sentir : un autre sujet que l’homme, un autre type que le type humain. Une nouvelle manière de penser, d’autres prédicats que le divin ; car le divin est encore une manière de conserver l’homme, et de conserver l’essentiel de Dieu, Dieu comme attribut. Une nouvelle manière d’évaluer : non pas un changement de valeurs, non pas une permutation abstraite ou un renversement dialectique, mais un changement et un renversement dans l’élément dont dérive la valeur des valeurs, une ‘transvaluation’.*” (*Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 188; ver também p. 294) Mais tarde usará uma argumentação diferente e susceptível de reduzir muito a diferença ontológica entre homem e sobre-homem: “*Ce que la résistance extrait du vieil homme, ce sont les forces, comme disait Nietzsche, d’une vie plus large, plus active, plus affirmative, plus riche en possibilités. Le surhomme n’a jamais voulu dire autre chose : c’est dans l’homme même qu’il faut libérer la vie, puisque l’homme lui-même est une manière de l’emprisonner.*” (*Foucault*, Paris: Minuit, 1986, p. 98)

“Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza em relação aos pensadores que somos”.<sup>545</sup> O sobre-homem e a morte de Deus abrem o pensar a experiências, a experimentações que a velha ordem teológico-antropológica reprimia.

#### 4.b.2- *Übermensch*, morte de Deus e hermenêutica do sentido

Peter Sloterdijk entende o sobre-homem como um desafio lançado ao futuro: “Este é o conflito básico que Nietzsche postula para o futuro: a luta entre os pequenos criadores e os grandes criadores do homem – poderia também dizer-se, entre humanistas e super-humanistas, amigos do homem e amigos do super-homem. O emblema do super-homem não representa, nas reflexões de Nietzsche, o sonho de uma rápida desinibição ou uma evasão no bestial, como imaginaram os seus maus leitores fardados dos anos 30. Tão-pouco encerra tal expressão a ideia de uma regressão do homem ao estado anterior, às épocas do animal doméstico ou do animal de igreja. Quando Nietzsche fala do super-homem, é para se referir a uma época muito para lá do presente.”<sup>546</sup> Concordamos no geral com Sloterdijk, mas esse “futuro” deixou de fazer-se em Nietzsche a partir do *Übermensch*.<sup>547</sup> Na verdade, ele quase desaparece nos escritos posteriores a *ZA*, por isso elencamos facilmente os lugares onde ressurge: já referimos que o usa para caracterizar Napoleão no primeiro Ensaio da *GM*, §17; em *EH* retoma-o de *ZA*, opondo-o aos deuses e homens superiores;<sup>548</sup> num *NF* de 1887/88, 11[413], inscrito no título, parece ser mais do que uma experiência discursiva, lemo-lo como um esboço para a questão do novo homem, uma sinopse sobre a definição do tipo de homem a desenvolver, em vez de se pensar darwinisticamente em quem virá substituí-lo. Exemplo terminológico de um tipo de homem superior” (*höhere Typus Mensch*). Além disso, Nietzsche emprega-o noutras obras como mero adjectivo derivado: *übermenschliche* (já tinha acontecido em *M* e *MA*, como vimos). Não bastando isto, atenda-se ao §37 de “Streifzüge eines Unzeitgemässen” de *GD*, onde liga, à semelhança do *NF* que citámos, a noção de “homem superior” à de “sobre-homem” (César Borgia pode ser apresentado como um homem superior, uma espécie de sobre-homem – “*als eine Art Übermensch*”). Texto que trata, em primeiro

---

<sup>545</sup> “Warum ich so klug bin” §1; KSA 6, 279: “Gott ist eine faustgrobe Antwort, eine Undelicatesse gegen uns Denker”.

<sup>546</sup> *Regras para o Parque Humano*, Coimbra: Angelus Novus, 2007, p. 58.

<sup>547</sup> Isso não invalida, voltamos a dizê-lo, que Nietzsche seja um pensador do sobre-homem, i.e., de, pela educação, o homem se elevar acima do humanismo cristão (reinscrevendo o homem trágico grego na história), do idealismo epistemológico ou do optimismo ideológico-político. Tarefa individual que, como refere Keith Ansell-Person, nos deve obrigar a determinar “como iremos viver e o que iremos amar”, sendo que o paroxismo desse *pathos* se dará no amor à vida, sem condições. (Cf. “Une nouvelle approche du Surhumain”, *Noesis* 10 (2006). Consultado a 10 de Janeiro de 2013 em: <http://noesis.revues.org/index502.html>, §33)

<sup>548</sup> Em “Also sprach Zarathustra”, §8 (que importam ainda os deuses se temos o sobre-homem) e “Warum ich ein Schicksal bin” §5 (procurar o sobre-homem, não os homens superiores).

lugar, de assegurar que o Ocidente declina, que tem agora, e.g., muito menos vitalidade do que no Renascimento (a “última grande época” da história do Ocidente), que o homem moderno se distanciou irremediavelmente do homem aristocrático; e depois de propor uma revitalização do homem pelo *pathos* da distância (*Pathos der Distanz*, JGB §257), sentimento próprio de todas as épocas fortes, retorna à questão da vida declinante (*Das niedergehende Leben*), no interior da qual as forças se nivelam, para grande regozijo da sociologia e dos socialismos. E um texto destes era o local oportuno para regressar à noção de *Übermensch*, tanto para a circunscrever conceptualmente como para usar enquanto utensílio discursivo, o homem seguro do seu *pathos* da distância, e.g., seria um *Übermensch*.<sup>549</sup>

Deixámos em esboço um problema que não podemos desenvolver, a nossa centralidade filosófica prende-se, repetimo-nos, com a possibilidade de uma hermenêutica do sentido. Neste caso concreto sobre a relação entre as doutrinas do *Übermensch* e da morte de Deus e a existência de um sentido pré-determinado que suportasse esta revolução teológica, axiológica e antropológica. O *Übermensch* parece crescer em força soberana à medida que os sentidos urdidos pelo cristianismo se vão desvanecendo. Nascido da lenta auto-superação do homem, desenvolve-se também num processo selectivo que abandona a velha dicotomia axiológica do bem/mal; o dualismo epistemológico do mundo sensível vs. inteligível; as teleologias do reino dos fins/*das Reich der Zwecke* (historicismo, optimismo progressista, teologia da consagração, democratismo político...); o humanismo especista fundado na boa-consciência da piedade e da compaixão; abandona ainda a cultura e a psicologia do ascetismo, estratagema paradoxal de uma *arte* de viver que se protege e tem receio da vida.<sup>550</sup> O *Übermensch*, dissemo-lo mais do que uma vez, não é uma hipertrofia energética do homem, ele não surge como um novo senhor dominando escravos. Enquanto *Selbstüberwindung* do próprio homem, figura a inversão axiológica que não é uma simples substituição dos valores dominantes por outros mais ajustados ou fortes. Concordamos com Blanchot quando refere que a transmutação pretende uma outra “ordem na qual a noção de valor cessa de se aplicar.”<sup>551</sup> Embora entendamos esta amoralização da vida como uma renaturalização

---

<sup>549</sup> Há outros locais onde o *Übermensch* podia ser usado como operador conceptual, sobretudo na *GM* (recenseamos os §2, 11, 24 e 25 do 2.º Ensaio). Curiosamente, Deleuze não se interessa muito pelo desaparecimento do sobre-homem, o texto em anexo a *Foucault* (“Sur la mort de l’homme et le surhomme”) continua a designar o sobre-homem como o libertador do homem niilista. (Cf. sobretudo p. 139-40, cit.)

<sup>550</sup> O §13 da *GM* III denuncia claramente o ascetismo como um instinto de conservação e salvação de uma vida em degenerescência, usando algumas forças niilistas para, moralizando a vida, combater os impulsos mais afirmativos, e amorais, de uma vida elevada. Por isso, o cap. de *GD* “Moral als Widernatur” fustiga o cristianismo e propõe um naturalismo moral, de forma a que toda a moral sã se envolva num instinto de vida: “Jeder Naturalismus in der Moral, das heisst jede gesund e Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht”. (KSA 6, 85) Cf. ainda, entre outros, o §188 de *JGB*, onde a velha moral é um fragmento de tirania contra a natureza.

<sup>551</sup> *L’Entretien infini*, cit., p. 224. Pierre Klossowski defende, por seu lado, que a necessidade de transmutar os valores vem do esgotamento da moral tradicional, sobretudo porque os valores antigos já não provocam



axiológica – mais do que a inverosímil abolição da valorização –, da criação e utilização não dogmática e quase pessoal dos valores.<sup>552</sup> Recupera-se uma cosmovisão mais próxima do tragicismo grego, onde a ideia de redenção pela salvação teológica, essencial para o cristianismo, seja abolida. A nova axiologia nietzscheana deve acomodar-se num *pathos* trágico. Ora, este é sempre um acontecimento vivido, nunca está pré-determinado numa moral (mesmo se se usam pequenas fórmulas para o definir)<sup>553</sup>, como acontece nas tábuas dos interditos cristãos. O capítulo IX de *JBG* (“Was ist vornehm”), §257-296, trabalha a passagem de uma moral do escravo (*Sklaven-Moral*) para uma moral do senhor (*Herren-Moral*) ou aristocrática (*aristokratische Moral*); retomada no §10 da *GM* I. Estes termos podem no momento inicial causar temor, mas pretendem *somente* distinguir uma moral que enfraquece a vida (a dos escravos)<sup>554</sup> de uma que a reforça (a dos senhores) ou, nos termos da *GM*, da moral aristocrática provém um “sim triunfante dirigido pelo próprio ao próprio”, enquanto que da dos escravos provém um “não; juntando-se a isto o *pathos* da distância hierarquizante, em oposição ao *pathos* da comunhão nivelador. Ora, para o que mais nos interessa aqui, esta nova moral, resultado da *Selbstüberwindung*, do homem tornando-se sobre-homem e da morte de Deus, nunca extrapolará a avaliação singular de cada acontecimento. Como refere no centro do seu debate sobre a substituição da moral do escravo pela do aristocrático, o homem nobre (*der vornehme Mensch*) determina os valores, não precisa de qualquer aprovação extrínseca, dignifica as coisas e “é criador de valores”.<sup>555</sup> Mais, estes novos valores, como muito bem viu Deleuze, não estarão reféns da relatividade do momento original, envelhecendo e tornando-se irrelevantes depois, como aconteceu muitas vezes.<sup>556</sup> Os “novos” valores do sobre-homem serão eternamente jovens: na medida em que valem somente para

---

“jouissance”. (Cf. , “Circulus vituosis” in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 1 (“Intensités”), cit., p. 100-101) Para Jean Granier as críticas de Nietzsche assentam na acusação, funcionam como terrorismo metafísico. (Cf. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., p. 422)

<sup>552</sup> Em *GD*, “Moral als Widernatur” §5, defende a irredutibilidade da axiomatização, mas agora contra a moral judaico-cristã, prefere seguir a inspiração da vida: “Wenn wir von Werthen reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: das Leben selbst zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst werthet durch uns, wenn wir Werthe ansetzen”. (KSA 6, 86) Julgamos que esse é o significado do termo “immoralist”, tanto mais que ele se considerava pioneiro: “Ich bin der erst Immoralist” (*EH*, “Die Unzeitgemässen” §2; KSA 6, 319) Numa carta a Franz Overbeck de 20 de Junho de 1888, escreve que escolheu o termo para se honrar, o que o distingue do resto da humanidade.

<sup>553</sup> O próprio Nietzsche experimenta isso num *NF* de 1870-71, 7[128], onde defende o princípio de inversão que impõe a vitória na desfeita e o seu contrário. Mais interessante é a explicação que dá no §4 da *Inactual* consagrada a Wagner, demarcando-se da visão schopenhaueriana do carácter terrível da tragédia, defende a elevação trágica (do pessoal para o supra-pessoal), a superação da angústia da morte pela sagração do instante que coloca a individualidade num todo, vencendo a ruína iminente.

<sup>554</sup> Profundamente cristã mas com reminiscências bem mais arcaicas, como o ponto de vista niilista de Sileno (o melhor dos bens era não ter nascido, mas já que nascemos, melhor é morrer o mais depressa possível), expressa por Nietzsche, ainda sem a rejeitar intransigentemente, no livro 3 da *GT*.

<sup>555</sup> A citação completa: “Die vornehme Art Mensch fühlt sich als werthbestimmend, sie hat nicht nöthig, sich gutheissen zu lassen, sie urtheilt „was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich“, sie weiss sich als Das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist wertheschaffend”. (*JGB* §260; KSA 5, 209; no § seguinte refere que o direito de criar valores é um direito dos nobres; cf. também *GM* I, §10)

<sup>556</sup> Cf. *Différence et répétition*, cit., p. 177.

um acontecimento singular, concentram o princípio e o fim axiológico que define um fragmento de vida. Não podendo ulteriormente cristalizar-se numa tábua de valores, aspirando à universalidade (seria a sua própria condenação ao envelhecimento). O sobre-homem deve criar valores para cada circunstância, cuja única necessidade será a de não se operem à vida (sem que isto remeta, como veremos, para um simples horizonte vitalista). Trata-se, pois, de uma moral assente na criação festiva e permanente de valores ligados à vida enquanto vontade de potência.

Ora, este exercício axiológico é inteiramente contrário à hermenêutica do sentido. Nenhuma valorização está pré-determinada, nenhuma metodologia avaliativa está fixada. O sobre-homem é um outro homem que se define sobretudo pelo que vai deixando de ser, não pode, pois, guiar-se por uma escala de valores extrínseca. A morte de Deus erode, com tergiversações é verdade, as velhas tábuas de valores do bem e mal. Depois disso, um bom circunstancialismo anulará os preconceitos morais, o sobre-homem será uma espécie de deus imoral em permanente trabalho de interpretação e selecção. Em vez de seguir as taxonomias axiológicas, desenvolve um espírito lúdico e pragmático, a “criança” de *ZA*. Ela, um outro nome para o sobre-homem, honrará totalmente a vida. Tudo o que *achar* “bom” será realizado, ou melhor, tudo o que fizer, numa liberdade necessária, será santificado.<sup>557</sup> Esta evanescência das codificações morais altera a maneira de interpretar os acontecimentos: sem qualquer aspiração ao bem universal, cada situação instaura a sua própria axiologia, nela estarão as condições para ser apreciada como boa ou má, apenas condicionada com o princípio geral de ser a favor ou contra a vida. Não haverá aqui, contudo, a recuperação de uma espécie de imperativo categórico a-histórico? Julgamos que não, a vida recusa qualquer princípio metafísico ou campo biológico restrito, ela é, como veremos mais pormenorizadamente em breve, vontade de potência. E neste sentido, está em permanente constituição (recordemos a contínua *Selbstüberwindung*), a vida é o que vai acontecendo. Assim, nesta constante fulguração jamais poderia haver regras valorativas fixas, em vez de se perguntar “o que é bom para a vida?”, devia-se antes querer saber “o que é bom para *uma* vida”.<sup>558</sup> Reforça-se a impossibilidade de vias neokantianas, e fica clara a inutilidade de um trabalho hermenêutico que quisesse recuperar a trama essencial da vida e dos valores que a preenchessem.

Por outro lado, a morte de Deus, e conseqüente abandono das crenças que pré-definem o mundo, aumenta o leque de interpretações possível. Nos primórdios teológicos, os

---

<sup>557</sup> Num trabalho que abordasse mais de perto a questão da moral em Nietzsche seria necessário desenvolver a diferença entre “bem” e “bom” (e “mal” e “mau”). Para isso, a *GM I* é essencial (sobretudo os §2 e 4) bem como o §2, “Die vier grossen Irrthümer”, de *GD*.

<sup>558</sup> Ao centrar a sua cosmologia numa permanente *Überwindung*, Nietzsche recusa qualquer teoria mecanicista, a única lei geral é a da permanente superação das *leis* estabelecidas.

antropomorfismos estavam menos camuflados, percebia-se mais rapidamente que os deuses eram criações humanas. Depois, isso foi aumentando a força de modelação do transcendente sobre o imanente; a humanidade foi delegando, aparentemente por cansaço existencial, o governo do mundo, o poder de o interpretar e lhe atribuir sentidos. Por isso, matar Deus simboliza o processo de laicização, reconfiguração do domínio teológico, aprofundamento do humanismo. Assim, no limite, as mortes dos deuses são uma questão hermenêutica, uma decisão interpretativa (muito complexa e dilatada no tempo) que se conclui pela rasura do registo divino que até ali mantinha o sentido do mundo, o monopólio dos interditos e os critérios da Verdade. Essa revolução pode conduzir ao niilismo estéril, tanto quanto ao sobre-homem, é por isso que o teocídio é uma heurística axiológica. A morte de Deus não tem um sentido fixo que pudéssemos recuperar para ler a desdeificação actual do mundo; antes, cada descrente (e mesmo alguns crentes anacrónicos) deve formular a sua própria interpretação e projectar-se no futuro a partir dela. Não há qualquer hermenêutica do sentido na morte de Deus, mas um impulso especialmente forte para se avançar em direcção ao sobre-homem ou sucumbir ao niilismo mortífero.

#### 4.c- Vontade de potência

A noção de *Wille zur Macht* tem à partida dois problemas: um de tradução, outro ligado ao vasto campo de preconceitos que se constituíram durante a recepção, sobretudo devido à utilização nazi e ao sucesso da obra-ficção *Der Wille zur Macht*, fabricada pela irmã de Nietzsche com a cumplicidade de Heinrich Köselitz e do Nietzsche-Archiv.<sup>559</sup> À

---

<sup>559</sup> Alguns autores (Artur Danto, Nicholas Davey) dizem que ela é a expressão escolhida para exprimir o inexprimível. Michael Green resume uma parte da história da recepção da vontade de potência: Heidegger viu-a como uma teoria metafísica; em oposição, Rüdiger Bittner e Alexander Nehamas recusam essa via; Cristoph Cox e Walter Kaufmann têm-na por uma teoria empírica acerca da natureza; Maudemarie Clark e Peter Peollner como dispositivo afectivo e motivacional. Wolfgang Müller-Lauter acentua o carácter diáfano da expressão: “what Nietzsche says of the will to power must be hard for them to understand. Is the will to power, then, precisely not a ‘principle’ in the sense of traditional metaphysics? Nietzsche does speak of a ‘principle’ in the cited sentence, but like all other words with which he seeks to designate what is ultimately given, this term too must not be misunderstood in the sense of a concept. The word ‘principle’, too, is used by Nietzsche merely as a vehicle by means of which he tries to penetrate through to something yet unsaid.” (*Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, cit., p. 18; nas p. ss defende a tese consequente: não há uma unidade da vontade de potência, ela é por natureza múltipla). Jean Granier escreve sem ambiguidades que a vontade de potência é *Selbstüberwindung*, e enquanto tal comanda todo o pensamento nietzscheano. (Cf. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., p. 312 e *passim*) De qualquer forma, como refere Franco Volpi, ela ligava-se à nova visão científica do universo fundada na noção de Kraft que entusiasmou todo o séc. XIX. Sobretudo devido à descoberta das leis da termodinâmica e da entropia. De uma ou outra forma, como mostra ainda Volpi, essa cosmovisão científica deu origem, pouco tempo depois, a um conjunto de conceitos que traduziam a “finalidade cega” e a “força pulsional” da *Will zur Macht*, e.g.: o “élan vital” de Bergson; “Erlebnis” de Dilthey; “Leben” de Simmel; “Arquetípico” de Jung; “Demoníaco” de Thomas Mann; “Inconsciente” de Freud. (Cf. “Le nihilisme comme logique de la décadence”, in Jean-François Mattéi (dir.) *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit., p. 9 e 100-101, respectivamente) Embora neste último caso, Nietzsche

semelhança do “eterno retorno do mesmo” e do “sobre-homem”, a “vontade de potência” é igualmente uma noção tardia em Nietzsche: só aparece claramente, morfologia e sentido, na época de *ZA*. Todavia, encontra-se uma espécie de proto-noção em vários § de *M*, enquanto “sentimento de potência” ou “desejo de potência”<sup>560</sup>, preparada num *NF* de 1876/77, 23[63].

Em relação à tradução, habitualmente “vontade de poder” no português europeu<sup>561</sup> e brasileiro<sup>562</sup>, ela reflecte a dificuldade inicial em compreender-se a expressão alemã. Frequentemente pensada como *Wille die Macht* e não *Wille zur Macht* – problema extensível à própria “vontade *de* potência”, tradução que usamos –, quando na realidade designa qualquer coisa mais próxima de “vontade *para* a potência”.<sup>563</sup> Naquela opção acontece espontaneamente um desvio aos sentidos que Nietzsche, mesmo com a sua proverbial opacidade conceptual, propôs, directa e indirectamente, como desejáveis. Na verdade, “*die Macht*” pode significar simultaneamente “poder” (formas jurídico-políticas e morais específicas, institucionalismo político) e “potência” (níveis de energia e de força). Ora, Nietzsche, apesar da complexidade do seu pensamento político,<sup>564</sup> é um individualista (termo

---

se afaste de Freud, na medida em que não acredita num centro qualquer do “eu”, mesmo revolucionando as crenças mais simplistas sobre a evidência e poder da consciência. Para Nietzsche, a unidade do “eu” é uma ficção.

Sobre a comunicação entre Nietzsche e a sua época acerca do conceito de força, no *NF* de 1885, 36[31], defende que no conceito vitorioso de “força” (*Kraft*) da física está um querer interno a que dá o nome de vontade de potência: uso e exercício de potência enquanto “pulsão criadora” (*schöpferischen Trieb*). Portanto, utiliza os conceitos e proposições científicas da sua época, ao mesmo tempo que pretende, para a “vontade de potência”, um alcance filosófico para lá da ciência.

<sup>560</sup> E.g., no §23 relaciona o crescimento do “sentimento de impotência” (*das Gefühl der Ohnmacht*) com o aumento do seu contrário, “*Gefühl der Macht*”; como aquele foi sempre muito estimulado, este define quase só por si a história da cultura. No §93, questionando a onisciência e onipotência de Deus, refere que ele não é a verdade, que talvez seja vaidade e *desejo de potência* e outras coisas humanas, demasiado humanas. No §113 surge como “*Gefühl der Macht*” e “*Machtgefühles*”, este § é importante porque assegura que o excesso de desejo conduz à vontade de domínio, que sempre queremos deixar nos outros a nossa marca de domínio. Esta posição sairá reforçada no §13 da *FW* (“*Zur Lehre vom Machtgefühl*”), o homem pretende exercer o poder sobre os outros, e nisto a dor é muito mais eficaz do que o prazer. Há também um conjunto alargado de notas em *NF* de 1880 acerca de “*das Gefühl der Macht*”: 4[174, 175, 176, 177, 179, 183, 184, 187, 191, 192, 195, 196, 197, 198, 202, 203, 204, 205, 207, 215, 216, 243, 257, 299, 301, 302, 314]; 5[29]; 6[56, 443].

<sup>561</sup> Como acontece nas *Obras Escolhidas* da Relógio D’Água.

<sup>562</sup> Por vezes “vontade de potência”, no caso de Roberto Machado e mais alguns comentadores brasileiros.

<sup>563</sup> Julien Herver, tradutor para francês de *NF*, opta por “*Volonté visant la Puissance*”. (Cf. *NF* 1880, KSA 9)

<sup>564</sup> Veja-se, e.g., o oitavo cap. de *JGB*, “*Völker und Vaterländer*”, outros § soltos do mesmo livro; muitas passagens da *GM*; alguns § da *FW*...; e bastante antes disso o apelo à revolução política a partir da revolução estética wagneriana na *GT*; considere-se o seu europeísmo, antinacionalismo, antidemocratismo institucional... Maio 68 foi bem mais nietzscheano e freudiano do que marxista, Nietzsche vinha desalojar, em vanguardista, os entronizados da filosofia e da política. Ao mesmo tempo que substituíu o sujeito do conhecimento/realidade fenoménica pelo sentido e interpretação, entrando no modelo prestigiado da linguística, da semiologia, da nova crítica literária, da psicanálise, como refere Louis Pinto (*Les Neveux de Zarathustra*, cit., p. 166); desconstruía o messianismo comunitário da esquerda marxista/estalinista e o liberalismo da direita. Apesar disto, é quase impossível entender Nietzsche como um apologista de um qualquer movimento de massas. Como refere Alexander Nehamas, Nietzsche sempre defendeu a selecção de um pequeno grupo de indivíduos capaz de viver fora das regras da maioria. (Cf. *Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 225) De Nietzsche há um *Fragmento Póstumo* que diz: “Entramos numa época de anarquia: – mas é simultaneamente a época dos mais espirituais e livres indivíduos. Imensa força espiritual em fermentação. Época de génio. Até aqui entravada pelos valores, a moralidade, etc.” (1881, 11[27])

usado no seu sentido mais literal mas, ao mesmo tempo, fugindo ao hábito, já que o “sujeito” e mesmo o “indivíduo” são para Nietzsche uma ficção), muito crítico em relação às formas de institucionalização da governação (o que explica o fascínio dos *soixante-huitards* franceses), por isso nos parece mais adequado traduzir “*Macht*” por “potência” em vez de “poder”.<sup>565</sup> Continua, todavia, por resolver o problema do “*zur*” (“para”, “em direcção a”). Neste caso, voltamos a sentir as mesmas inibições que com “*Übermensch*”: não temos a ousadia de romper com a terminologia tradicional nietzscheana em língua portuguesa, nem sequer pensamos que isso traria ganhos filosóficos significativos. De qualquer forma, a “vontade de potência” deve ser entendida, se quisermos reduzi-la a uma fórmula, como “vontade para a potência”.<sup>566</sup>

---

Sobre o seu europeísmo, precursor de uma política pós-nacionalista, veja-se, e.g., o §475 de *MA I*, projectando a catástrofe dos ódios nacionalistas. O cap. de *JGB* “*Völker und Vaterländer*”, §240-256, bem como alguns § da *GM* são locais privilegiados para entendermos a sua cosmovisão política. Mas desde logo, a noção de “bom europeu” (*guten Europäer*) prova que Nietzsche esteve muito longe das correntes nacionalistas e anti-semitas da sua época (num *NF* de 1880 diz que a luta contra os judeus foi sempre uma marca de naturezas baixas, invejosas e cobardes, 6[214]; a crítica que sempre fará ao judaísmo é a de ter dado nascimento ao cristianismo, cf., e.g., *NF* 1876, 17[20]). O *NF* de 1885, 37[9], alonga-se sobre o futuro de uma Europa unida, fazendo abstracção das guerras nacionais e dos modelos imperiais. Infelizmente, o seu “radicalismo aristocrático”, de que fala Georg Brandes, ou “esteticismo elitista” (Thomas Mann), misturados com alguma terminologia racista, ainda que metaforizada, põ-lo à mercê de uma barbárie nacionalista e racista de que ele se queria afastar, visível desde muito cedo nas críticas que vai lançando ao *Reich* bismarkiano. Ainda sobre a Europa e o antinacionalismo: “*Zukunftsmensch: der europäische Mensch.*” (*NF* 1875, 5[15]; *KSA* 8, 44) Sobre a estupidez nacionalista: *M* §190; *NF* 1880, 7[280]; 1885-86, 2[3]; *FW* §377; *JGB* §256; *NF* 1888, 18[3].

Para este tema, aconselhamos a leitura de Marc Crépon, *Nietzsche. L'art et la politique de l'avenir*, cit., cap. 1 “*L'avenir des européens*”, p. 11-42.

<sup>565</sup> Gilles Deleuze insiste que os homens da potência, os mestres, não querem, ao contrário dos homens do poder, realizar-se dentro dos valores estabelecidos: “Ceux que Nietzsche appelle les maîtres sont à coup sûr des hommes de puissance, mais non pas les hommes du pouvoir, puisque le pouvoir se juge à l'attribution des valeurs en cours”. (*Différence et répétition*, cit., p. 77) Pierre Boudot vê-o como um filósofo dos desclassificados, do *Lumpenproletariat*, uma esperança de potência para aqueles que, sem um caos prévio, nunca teriam a oportunidade de a ter. “Nietzsche traz, pois, uma ideia ontológica do possível”. (Cf. *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, cit., p. 99) Contra a ideia de desejar mais poder, cf. também John Richardson, *Nietzsche's System*, cit., p. 21-28; e João Constâncio, *Arte e Nilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 131, 135.

<sup>566</sup> Refira-se a propósito que Deleuze foi o autor francês que mais procurou retirar esta expressão da de vontade de domínio. Muito fez, principalmente em *Nietzsche et la philosophie* e *Différence et répétition*, para distingui-la quer dos que antes dele a formularam em termos idênticos, quer dos que lhe sucederam e usaram o seu potencial de equivocidade para desenvolver vitalismos beligerantes escorados na vontade de domínio. Este sentido afasta-se da teoria nietzscheana porque defende que a potência é a finalidade da vontade, “*Comme si la puissance était ce que la volonté voulait.*” (*Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 91) Para Deleuze, esta concepção contém três contra-sensos: 1) compreende-se a potência como uma representação. Exposta na ordem moral estabelecida, a potência deveria então representar-se no orgulho, na ostentação, no amor-próprio... Mas é o escravo que quer esta representação para poder ser reconhecido, não as personagens mais elevadas da dramaturgia nietzscheana. 2) A vontade de potência como factor de reconhecimento ficaria totalmente sujeita aos valores estabelecidos – como se pode reconhecer quem vive noutros valores? Com este significado, a “*volonté de puissance est nécessairement volonté de se faire attribuer des valeurs en cours dans une société donnée (argent, honneurs, pouvoir, réputation).*” (*Idem*, p. 92) Isto apaga o principal, e mais nobre, atributo da vontade de potência: a da criação de novos valores. 3) A terceira objecção tem que ver com a falsa relação entre vontade e luta. De Hobbes a Hegel, diz Deleuze, a vontade de potência esteve sempre ligada ao combate, precisamente porque só desta forma se pode estabelecer quem receberá o benefício dos valores estabelecidos. Pelo contrário, e deve insistir-se neste ponto: “*les notions de lutte, de guerre, de rivalité ou même de comparaison sont étrangères à Nietzsche et à sa conception de la volonté de puissance.*” (*Idem*, p. 93) Talvez Deleuze force um pouco a nota, o *agon* é, desde o período da *GT*, pensado como uma espécie de invariável histórica (sem ser um avatar do historicismo dialéctico), mas, por outro lado, é verdade que essa conflitualidade tem em primeiro lugar como objectivo a auto-superação (*Selbstüberwindung*). A luta a que se refere Deleuze é,

Além disso, pedir um esclarecimento cabal a Nietzsche é geralmente um empreendimento vão. Se é verdade que retoma um velho conceito da filosofia alemã, “*Wille*”, adverte no §19 de *JGB* que a vontade parece ser a coisa mais bem conhecida do mundo, quando afinal isso não passa, como em Schopenhauer, da recuperação e exageração de preconceitos populares. Na realidade, “O querer parece-me, antes de mais, qualquer coisa de *complexo*, algo que só constitui uma unidade enquanto palavra”<sup>567</sup>. Querendo libertar-se da sombra de Schopenhauer, mas hesitando muito em propor uma formulação definitiva,<sup>568</sup> ela será sobretudo usada como mecanismo de afirmação, tanto mais que ao ser negada acrescenta fios à teia niilista. Como refere Mazzino Montinari, em Nietzsche a vontade não está negada na estética, mas justificada na existência enquanto fenómeno estético.<sup>569</sup> João Constâncio assegura que a “hipótese” da vontade de potência é uma “hipótese *antimetafísica* – uma hipótese que diz respeito apenas ao ‘condicionado’, *i.e.*, a *relações* que são imanentes àquilo que pode ser experienciado.”<sup>570</sup>

Muito se escreveu sobre o livro-ficção *Der Wille zur Macht*, como uma falsificação relativamente grosseira se transformou, numa certa perspectiva, na sua *opus magnum*.<sup>571</sup> Sob

---

pois, a luta pelo reconhecimento, a luta que os escravos levam a cabo para derrubar a hierarquia estabelecida e, invertendo-a na forma, tomar o poder. Assim, “La lutte est le moyen par lequel les faibles l’emportent sur les forts, parce qu’ils sont le plus grand nombre. C’est pourquoi Nietzsche s’oppose à Darwin: Darwin a confondu la lutte et la sélection, il n’a pas vu que la lutte avait le résultat contraire à celui qu’il croyait; qu’elle sélectionnait, mais ne sélectionnait que les faibles et assurait leur triomphe.” (*Ibid.*) Contra as velhas teorias da vontade, Nietzsche atribui-lhe um querer que liberta, vontade feliz, criadora de novos valores: “Contre cet *enchaînement* de la volonté, Nietzsche annonce que vouloir *libère*; contre la *douleur* de la volonté, Nietzsche annonce que la volonté est *joyeuse*. Contre l’image d’une volonté qui rêve de se faire attribuer des valeurs *établies*, Nietzsche annonce que vouloir, c’est *créer* les valeurs nouvelles.” (*Idem*, p. 96)

<sup>567</sup> KSA 5, 32: “Wollen scheint mir vor Allen etwas *Compliciertes*, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist”.

<sup>568</sup> É verdade que a crítica do §127 da *FW* à recuperação de “uma mitologia antiquíssima” por parte de Schopenhauer acerca do sentido da vontade, propondo-a como uma “imediateidade de todo o querer”, traz três alternativas – 1) só há vontade numa representação de prazer e desprazer; 2) sentir prazer ou desprazer tem que ver com a interpretação; 3) só os seres intelectuais têm prazer e desprazer –, mas estamos longe do sentido posterior de vontade de potência.

<sup>569</sup> Cf. *Friedrich Nietzsche*, cit., p. 65. François Warin acrescenta “La *Wille zum Leben* (ou la *Wille zum Dasein*) de Schopenhauer n’a rien à voir avec le *Lebenswille* (ou le *Wille des Lebens* ou le *Wille zum Macht*) que Nietzsche lui oppose. Dans le premier cas nous avons une définition déprimée, nihiliste de la volonté. Elle est conçue à partir du modèle de la faim, ce qui implique la représentation de l’objet absent, la représentation de la satisfaction attendue, donc toute une téléologie secrète.” No segundo caso, diz Warin, temos o desejo de criação e de sobre-abundância.

<sup>570</sup> *Arte e Niilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 169.

<sup>571</sup> A Gallimard reeditou-a, com sucesso – já depois da edição crítica de Colli e Montinari em língua francesa –, na colecção “*tel*” em 1995; continua à venda a edição Kröner alemã; em língua inglesa, tradução de Walter Kaufmann e R.J. Hollinrake; no Brasil foi reeditada pela Contraponto em 2008, *et al.*

Maurice Blanchot fala de uma espécie de maldição de certos autores serem mais conhecidos por aquilo que põem à nossa disposição depois mortos do que enquanto estão vivos: “il est vrai que Nietzsche a été victime de l’intérêt excessif que nous portons aux œuvres mises en notre possession, non par la vie, mais par la mort de leur auteur. Comme il est étrange que les plus grandes gloires littéraires de notre temps soient nées d’œuvres entièrement posthumes: Kafka, Simone Weil, Hopkins, ou partiellement comme Hölderlin, Rimbaud, Lautréamont, Trakl, Musil, e en un sens plus cruel: Nietzsche.” (*L’Entretien infini*, cit., p. 207) Para um apanhado geral da falsificação que a irmã fez do pensamento nietzscheano, ler o artigo de Richard Roos “Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication”, in *Lectures de Nietzsche*, Paris: Le Livre de Poche, 2000, p. 33 e ss.

a direcção de Elisabeth Förster-Nietzsche, fabricou-se em 1901 a primeira edição de *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe* com 483 aforismos, passando a 1067 em 1906. Entre o Outono de 1887 e a Primavera de 1888, depois da reedição de algumas das suas obras e da conclusão da *GM*, Nietzsche escreve realmente 372 notas, numeradas e ordenadas, espécie de índice pormenorizado, sendo que as 300 iniciais têm também a indicação romana de I a IV, remetendo, tudo o indica, para os quatro livros previstos na obra.<sup>572</sup> Entretanto, a 13 de Fevereiro de 1888 comunica a Köselitz a primeira redacção do seu “ensaio de inversão”, de como foi “torturante” realizá-lo; a 26 do mesmo mês relata, ainda a Köselitz, que se trata apenas de um esboço, que fará algo de parecido todos os Invernos, estando fora de questão qualquer divulgação.<sup>573</sup> Ora, Köselitz não respeitará esta posição e virá poucos anos depois a ser cúmplice activo da estultícia editorial (reconhecimento social e interesse económico) da irmã de Nietzsche.

A primeira notícia de *Der Wille zur Macht* está no caderno de notas Agosto/Setembro de 1885 (39[1]).<sup>574</sup> Não tem ainda o subtítulo que o acompanhará a partir de 1886 (“*Versuch einer Umwerthung aller Werthe*”)<sup>575</sup>, nem está dividido, como virá também a ser habitual, em quatro livros. Mas há duas indicações que anunciam a importância que terá durante três anos (Agosto 1885 a Agosto 1888): abre em absoluto o livro de notas dessa época; e, mais significativo, tem como subtítulo “*Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens*” (ensaio/tentativa de uma nova interpretação de todos os acontecimentos). Ora, esta indicação define bem uma das vertentes da vontade de potência: tentativa de formular uma nova perspectiva – metodológica, epistemológica e axiológica – para uma pan-interpretação. Nietzsche teve, podemos dizê-lo, um projecto de livro intitulado “*Vontade de Potência*” (uma *Hauptwerk*). Começou por esboçá-lo entre 1885 e 1886, concentrou-se nele sobretudo entre o Inverno de 1887 e 1888, abandonando-o em Agosto desse ano, passando a “transmutação de todos os valores” a ser assegurada por outras obras, nomeadamente *AC*. Uma das provas quase irrefutável, além dos inúmeros planos dos *NF*, está na contracapa da edição original de *JGB*<sup>576</sup>, onde avança que uma das suas próximas publicações será “*Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe. In vier Büchern*”; ou quando no penúltimo § da *GM* III (27) diz: “remeto o leitor para uma obra que estou a preparar: **A Vontade de Potência**.”

<sup>572</sup> É o *NF* 12[1] de 1888; KSA 13, 193-211.

<sup>573</sup> “Auch dürfen Sie ja nicht glauben, daß ich wieder 'Litteratur' gemacht hätte: diese Niederschrift war mich; ich will alle Winter von jetzt ab hintereinander eine solche Niederschrift für mich machen – der Gedanke an 'Publicität' ist eigentlich ausgeschlossen.”

<sup>574</sup> Alguns comentadores colocam em *ZA* II, “Von der Selbst-Ueberwindung”, o verdadeiro nascimento da expressão, porque só aí ela ganha o poder de definir a vida inteira, estando por isso para lá bem e mal.

<sup>575</sup> Expressão que terá retirado de Diógenes Laércio, apresentada nos seus escritos sobre os filósofos gregos quando descreve a vida de Diógenes o Cínico, o “maior de todos os iconoclastas”.

<sup>576</sup> 1886, por Naumann em Leipzig.

*Ensaio de Uma Transmutação de Todos os Valores*”.<sup>577</sup> Mas isto não valida a edição fabricada pela irmã e o Nietzsche-Archiv<sup>578</sup> (*Grossoktavausgabe*, primeira edição, 1894/1904, Leipzig/Naumann; segunda edição, 1901/13, Leipzig/Kröner; a partir desta a *Taschenausgabe*, em onze volumes, Leipzig, Kröner, 1906; mais tarde a grande *Gesammelte Werke, Musarion-Ausgabe*, em vinte e três volumes, München, Musarion Verlag, 1920-1929) ou por Friedrich Würzbach (radialista ligado à propaganda nazi e com vários artigos e obras sobre Nietzsche), publicada primeiro em francês, tradução de Geneviève Bianquis em 1937/38 (1940 para a língua alemã: *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches*, Salzburg/Leipzig).<sup>579</sup>

Quanto ao campo significativo da locução nietzscheana, desde o início que tentou desviar-se do sentido tradicional que orbitava em torno do conceito de “vontade”, ela não significa sobretudo, como vimos, qualquer desejo de dominação ou de poder. Em vez disso, trata-se do controlo de si, a vontade de potência exprime as forças autoconquistadoras, pelo contrário o desejo de poder exprime fraqueza e penúria. Por isso, não é bem ficar-se por algo heterogéneo, mas intensificar o que se quer ser. Sem pontos de objectivação, a vontade quer aceder simplesmente a mais potência. E se o seu modo de ser é a beligerância, ele acontece sempre na forma do *agon* grego. Esqueça-se, pois, a ideia do aniquilamento de forças, todos os recursos são usados para, pelo combate interpretativo, aumentar a sua própria potência. É isso que está presente no §2 de *AC*, onde confessa que o bom é o que reforça o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência.<sup>580</sup> “Elevar” e não obter prazer ou conservar-se (o §13 de *JGB* evidencia a irrelevância do princípio de “autoconservação”, definido por alguns fisiologistas como impulso cardinal)<sup>581</sup>. Daqui resulta naturalmente a elisão das ideias de felicidade, *paz*, autocontentamento... tudo o que bloqueia ou *resolve* os conflitos, as tensões. A vontade de potência estimula sempre as contradições e desenvolve,

---

<sup>577</sup> KSA 5, 408-409: “ich verweise dafür auf ein Werk, das ich vorbereite: **Der Wille zur Macht**. Versuch einer Umwerthung aller Werthe”.

<sup>578</sup> Constituído primeiramente em Naumburg, mas rapidamente, Agosto de 1896, transferidos para Weimar, onde ainda se encontra. No início foi uma espécie de empresa multinacional de gestão dos Nietzsche *copyrights*, e ateliê das obras completas; do seu trabalho destaca-se tristemente a criação do livro que Nietzsche nunca escreveu mas que viria a ser talvez a sua obra mais célebre: *Der Will zur Macht*.

<sup>579</sup> As três críticas principais que se fazem a essas edições são: 1) escolherem subjectivamente os *Fragmentos* a incluir (daí que entre 1901 e 1906, Elisabeth Förster-Nietzsche tenha passado de 483 a 1067 aforismos seleccionados; e que Würzbach incluísse ainda mais); 2) ordenaram-no por critérios temáticos sem atenção à cronologia da sua redacção, estão, pois, lado a lado *NF* sobre Dioniso de 1871 e de 1888, quando se sabe que essa personagem se modificou profundamente (em termos gerais: de representante da metafísica da música a deus de uma *religião* da aquiescência e da afirmação); 3) alguns *NF* foram reescritos, divididos ou com partes suprimidas (damos alguns exemplos neste trabalho).

<sup>580</sup> “Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.” (KSA 6, 170)

<sup>581</sup> “Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen – Leben selbst ist Wille zur Macht –: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon.” (KSA 5, 27)



em contrapartida, o autodomínio, não no sentido de um equilíbrio, mas de via para o crescimento (como *Überwindung*). Também não se demanda a ataraxia, está-se longe do nirvana schopenhaueriano, da negação da vontade.

Uma das interpretações mais comuns, mas mal justificada, é a do carácter metafísico e unitário da vontade de potência. Mesmo que Nietzsche utilize muitas vezes a “vontade de potência” no singular (“*Der Wille zur Macht*”), ela é plural, não exprimindo, no rigor de um postulado filosófico, nem um princípio nem um fundamento, ela é um jogo múltiplo entre forças rivais confrontando as suas interpretações, rivalidade substituída por vezes por alianças e coligações parciais.<sup>582</sup> Aliás, a tendência do seu pensamento pende, na grande maioria das argumentações, para a multiplicidade, como escreve num *NF* de 1881: “Na verdade, somos uma multiplicidade que tem uma unidade imaginária”<sup>583</sup>. Mais directamente relacionado com a vontade de potência, em 1885: “*O homem enquanto multiplicidade de ‘vontades de potência’: cada uma com uma multiplicidade de meios de expressão e de formas.*”<sup>584</sup> Müller-Lauter, analisando alguns *NF* como esboços explicativos sobre os campos da realidade onde recai a vontade de potência, mostra com suficiente clareza que a locução não deve ser tomada como um princípio metafísico que fundasse o mundo, criasse a vida, demonstrasse uma nova teologia antropológica.<sup>585</sup> Ela revela antes um conjunto de domínios diferentes da realidade, tanto mais que o mundo de que nos fala Nietzsche, diz Müller-Lauter, é um jogo recíproco de

---

<sup>582</sup> Num *NF* de 1887 escreve que a vontade de potência só se pode manifestar contra resistências: “*Der Will zur Macht kann sich nur an Widerständen äußern*”. (9[151]; KSA 12, 424) Noutro do mesmo ano, que tudo é vontade contra vontade: “*alles ist Wille gegen Willen*”. (5[9]; KSA 12, 187)

Para Gilles Deleuze, na medida em que tem a necessidade de ser exprimida, porque é afectividade, a dinâmica relacional das forças torna a vontade de potência nietzscheana plástica na sua essência, ela é “inséparable de chaque cas dans lequel elle se détermine; tout comme l’éternel retour est l’être, mais l’être qui s’affirme du devenir, la volonté de puissance est l’un, mais l’un qui s’affirme du multiple.” (*Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 97) Unidade do múltiplo, monismo pluralista. Por outro lado, em Nietzsche a vontade é pensada como uma coisa complexa porque enquanto coisa que quer, ela quer ser obedecida, mas só uma vontade pode obedecer a quem comanda (nada obedece e nada comanda, além das vontades). E, portanto, no mínimo teríamos um mundo com duas vontades, já demasiado longe da unidade da vontade schopenhaueriana. Sobre a diferença entre a vontade nietzscheana e schopenhaueriana, diz Deleuze: “le point sur lequel porte la rupture de Nietzsche avec Schopenhauer est précis: il s’agit justement de savoir si la volonté est une ou multiple. Tout le reste en découle; en effet, si Schopenhauer est conduit à nier la volonté, c’est d’abord parce qu’il croit à l’unité du vouloir. [...] Nietzsche découvre ce qui lui semble la mystification proprement schopenhauerienne: on doit nécessairement nier la volonté, quand on en pose l’unité, l’identité.” (*Idem*, p. 8)

<sup>583</sup> KSA 9, 582: “*Thatsächlich sind wir eine Vielheit, welche sich eine Einheit eingebildet hat.*”

<sup>584</sup> *NF* 1[58]; KSA 12, 25: “*Der Mensch als eine Vielheit von ‘Willen zur Macht’: jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen.*”

<sup>585</sup> É também Müller-Lauter que nos informa sobre as influências recebidas por Nietzsche do campo das ciências naturais, sobretudo de Wilhelm Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre* (A luta das partes dentro do organismo. Contribuição ao acabamento da doutrina da funcionalidade mecânica), editado em 1881 e encontrado na biblioteca de Nietzsche (alguns *NF* de 1881 fazem-lhe referência). Roux quis completar a teoria evolucionista apresentada por Darwin e Wallace, já que o seu princípio de selecção natural deixava por explicar as subtis unidades funcionais internas dos organismos dos animais. Nietzsche deteve-se, e.g., numa passagem que dizia: “a diferença reina nas mais pequenas coisas, os óvulos, espermatozóides – a uniformidade é puro delírio.” Mas também lhe interessou a desvalorização das influências do meio na selectividade das espécies e a ideia de auto-regulação orgânica. (Cf. de Müller-Lauter, *Physiologie de la Volonté de Puissance*, cit., p. 117, 119, 128, 131, 133)

forças. Assim, “Só existem múltiplas vontades de potência, a vontade de potência não existe.”<sup>586</sup> E isto contrariamente ao que alguns comentadores lêem no §36 de *JGB*, um dos textos publicados mais importantes sobre a vontade de potência. Ali Nietzsche refere, é verdade, “definir todas as forças como *vontade de potência*”, mas fá-lo apenas como uma hipótese que deriva, justamente, da nossa vontade de estabelecer nexos causais que na verdade, como o diz em muitos sítios, não existem.<sup>587</sup>

#### 4.c.1- Vontade de potência e interpretação

O centro do nosso trabalho leva-nos à vontade de potência como interpretação. Num *NF* de 1885-86, 2[152], sintetiza aquilo que parece ser uma das suas principais visões do mundo:

O aparecimento das coisas é totalmente obra de seres que se representam e pensam, querem e inventam. O próprio conceito de ‘coisa’, assim como todas as propriedades. – Mesmo ‘o sujeito’ é uma criação deste género, uma ‘coisa’ como todas as outras: uma simplificação para designar enquanto tal a *força* que põe, inventa, pensa, por oposição a todo o pôr, inventar, pensar, considerados isoladamente em si mesmos.<sup>588</sup>

A interpretação funciona como uma acção fora da centralidade do sujeito, não é verdadeiramente ele, entendido no sentido das antropologias cognitivistas, que a origina e dirige,<sup>589</sup> o processo decorre apesar e para lá de si, como refere num *NF* da mesma época:

Não se deve perguntar: ‘quem interpreta?’, mas pelo contrário o próprio intérprete, enquanto forma da vontade de potência, tem existência (não, porém enquanto ‘Ser’, mas enquanto um *processo*, um *dever*) enquanto um afecto.<sup>590</sup>

---

<sup>586</sup> Müller-Lauter, *Physiologie de la Volonté de Puissance*, cit., p. 72. As paráfrases anteriores podem ser confirmadas nas p. 48 e 57; nas 55-56, mostra como Nietzsche faz cair muitas vezes o artigo que unificaria a vontade de potência; na 64, citando *NF* de 1888 (9[91], 14[81], 14[186]), defende que uma possível unidade resultaria da organização de quantas de potência em permanente acção, combate com outros quantas de potência, seria, pois, uma *unidade* na diversidade.

<sup>587</sup> É por isso que João Constâncio vê neste § a decisão de fazer da vontade de potência uma “*heurística antimetafísica*.” (*Arte e Niilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 118)

<sup>588</sup> KSA 12, 141: “Die Entstehung der ‘Dinge’ ist ganz und gar das Werk der Vorstellenden, Denkenden, Wollenden, Erfindenden. Der Begriff ‘Ding’ selbst ebenso als alle Eigenschaften. – Selbst ‘das Subjekt’ ist ein solches Geschaffenes, ein ‘Ding’, wie alle Andern: eine Vereinfachung, um die K r a f t, welche setzt, erfindet, denkt, als solche zu bezeichnen, im Unterschiede von allem einzelnen Setzen, Erfinden, Denken selbst.”

A denúncia da epistemologia do sujeito está também, entre outros, em *JGB* §17 e 54. De qualquer forma, esta rejeição do eu do conhecimento não significa, como referem Steven Hales e Rex Welshon, a recusa de um conjunto de experiências que derivam do eu. (Cf. *Nietzsche’s Perspectivism*, cit., p. 161) Tanto mais que, como está escrito no §295 da *FW*, um permanente improviso, um eu totalmente fragmentado, sem qualquer continuidade, seria uma experiência terrível. No seguimento, percebe-se o §188 de *JGB*, onde aconselha uma obediência longa a uma única direcção.

<sup>589</sup> Veja-se o importante §3 de “Die vier grossen Irrthümer” de *GD*, desfazendo a relação, considerada necessária, entre pensamento e eu/consciência. Na realidade, o “eu” é uma ficção: “Und gar das Ich! Das ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel”. (KSA 6, 91) Grande parte do que diz aqui está já no §54 de *JGB*. Na nota 1880, *NF* 12[35], já cit., refere que somos uma pluralidade que imaginou ser uma unidade. Ainda de 1884, o *NF* 34[46], onde combate a ideia da unidade do “eu”, apontando a sua insolúvel complexidade, que jamais a consciência pode conjurar. Cf. do mesmo ano, 34[123]; o “homem” e o “indivíduo” não são unidades, mas o resultado do jogo de uma pluralidade de forças. De 1885, *NF* 35[35], o que o separa dos metafísicos é recusar que o “eu” seja o que pensa. Ver ainda o *NF* 1885, 40[16].

Portanto, o intérprete deixa de ser o centro soberano da interpretação e passa também a resultado do “processo”, tanto mais que ele é *somente* uma afecção da vontade de potência.<sup>591</sup> Com isto, a constituição do mundo e do sujeito fica nas mãos da interpretação, ou melhor, dos processos de interpretação: “O carácter interpretativo de tudo o que acontece. Não há acontecimentos em si. O que acontece é um conjunto de fenómenos *escolhidos* e juntos por um ser [não um sujeito] interpretante.”<sup>592</sup> É assim que Nietzsche pensa nesta época de

---

<sup>590</sup> NF 1885-86 2[151]; KSA 12, 140: “Man darf nicht fragen: ‘wer interpretiert denn?’ sondern das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein ‘Sein’, sondern als ein Prozeß, ein Werden) als ein Affekt.”

Maurice Blanchot, comentando e subscrevendo Gilles Deleuze, acentua os jogos de diferença produzidos pela vontade de potência, que não é nem um ser, nem sequer, bastante contra Nietzsche, um devir, mas um *pathos*: “Or, qu’est-ce que la Volonté de Puissance? ‘Ni un être, ni un devenir, mais un pathos’: la passion de la différence.” (*L’Entretien infini*, cit., p. 241; refira-se que esta ideia parafraseia o NF nietzscheano 14[79] de 1888)

Curiosamente, o que demonstra mais um vez a desonestidade filológica e editorial do projecto da *Vontade de Potência*, o NF que Deleuze usa para sustentar a sua tese (extensível a Blanchot, embora sem a certeza de que a citação traz no primeiro caso), inserto no segundo livro da edição Würzbach/Bianquis (§42, p. 231 da Gallimard, 1995; KSA 13, 300-01), tem um acrescento: no original o primeiro § começa com “Estamos habituados a admitir” (*Wir sind gewöhnt daran*), neste caso que haveria uma origem primeira sob a monstruosa abundância de formas (esta tese é claramente contrária ao pensamento nietzscheano). O segundo §, ainda no original, começa com “Que a vontade de potência é a forma primitiva do afecto” (*Daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist*). Ora, isto talvez seja compatível com as ideias nietzscheanas, mas a construção discursiva obriga-nos a recuperar o “estamos habituados” do § anterior, mostrando-se falso que a vontade de potência seja a forma primitiva do afecto. Por isso, os editores/criadores da *Vontade de Potência* resolveram acrescentar ao início do segundo § “A minha teoria seria” (em francês: “*Ma théorie serait*”), numa interpretação que pode até ser adequada a Nietzsche, mas filosoficamente totalmente ilegítima e enganosa. Refira-se que Deleuze cita a parte reconstruída deste NF em *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 70, dizendo que a vontade de potência se manifesta como um poder de ser afectada, que esse poder não é uma mera possibilidade abstracta, mas algo necessariamente preenchido e efectuado “em cada instante pelas forças com as quais está em relação.”

<sup>591</sup> Deleuze tem razão em *estilizar* o processo interpretativo: “Tel est le problème de l’interprétation: un phénomène, un événement étant donnés, estimer la qualité de la force qui lui donne un sens et, de là, mesurer le rapport des forces en présence.” (*Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 60) Desta forma, continua Deleuze, “quem” interpreta é a vontade de potência, que pode ser afirmativa ou negativa (as forças são ou activas ou reactivas): “Aussi est-il essentiel d’insister sur les termes employés par Nietzsche: *actif* et *réactif* désignent les qualités originelles de la force, mais *affirmatif* et *négatif* désignent les qualités primordiales de la volonté de puissance. Affirmer et nier, apprécier et déprécier expriment la volonté de puissance, comme agir et réagir expriment la force.” (*Idem*, p. 60-61) Em resumo: “Interpréter, c’est déterminer la force qui donne un sens à la chose. Evaluer, c’est déterminer la volonté de puissance qui donne à la chose une valeur.” (*Idem*, p. 61) Ou ainda: “le sens de quelque chose est le rapport de cette chose à la force qui s’en empare, la valeur de quelque chose est la hiérarchie des forces qui s’expriment dans la chose en tant que phénomène complexe.” (*Idem*, p. 9)

Buscando uma explicação mais hermeneuticamente enquadrada, Alan D. Schrift refere que Nietzsche usa a noção de vontade de potência para designar a interpretação que interpreta o próprio processo de interpretação, uma meta-interpretação. Justifica-o citando a GM II, §12. (Cf. *Nietzsche And The Question of Interpretation*, cit., p. 183)

Por seu turno, Paul Ricœur escreve, numa síntese luminosa, que interrogar um texto é também fazer-se interrogar por ele, num círculo hermenêutico que constitui a própria possibilidade do sentido, que nunca é uma explicação unívoca do leitor sobre o texto, mas uma reflexão global sobre esse mesmo processo de decifração, o que junta o decifrado e o decifrador. (Cf. *Du texte à l’action, Essais d’herméneutique II*, cit., p. 83)

<sup>592</sup> NF 1885-86, 1[115]; KSA 12, 38: “Der interpretative Charakter alles Geschehens.

Es giebt kein Ereigniß an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen Ausgelesen und Zusammengefaßt von einem interpretirenden Wesen.”

É a partir deste NF, e de outros similares, que Müller-Lauter escreve: “for Nietzsche all knowledge is interpretation; al knowledge of this knowledge is interpretation of interpretation. After our remarks above we can also say: the interpretation in their multifariousness are interpretations of power-wills; *that they are this* is

lançamento da “vontade de potência”, o conhecido *NF* 7[60] de 1886/87, escrito “contra o positivismo”, assegura que não existem factos em si (*Factum ‘an sich’*), tudo são interpretações; e mesmo a acusação de que isto seria uma observação subjectiva não passa também de uma interpretação, conduzida pelos instintos (*Triebe*).<sup>593</sup> Assim, tudo é interpretação, já que essa é a característica essencial da vontade de potência: “A vontade de potência *interpreta*: quando um órgão toma forma, trata-se de uma interpretação; ela delimita, determina graus, diferenças de potência.”<sup>594</sup> Deste modo, “O valor do mundo reside na nossa interpretação”, e um critério de diferenciação, de hierarquização está no número e extensão das interpretações que somos capazes de fazer (antidogmatismo sumário), já “que não há ‘verdade’”.<sup>595</sup> Alguma informação seleccionada destes *NF* está traduzida lapidariamente no §374 da *FW*, onde o mundo é infinito porque “*encerra em si infinitas interpretações*.”<sup>596</sup>

Um mundo infinito, feito de infinitas interpretações, só poderia conduzir a uma filosofia que, sob o nome de vontade de potência, tomasse a responsabilidade de interpretar novamente e diferentemente tudo. Mas, como refere num *NF* de 1885, de forma a conservar a provisoriade das coisas, fazendo experimentações (*versucherisch*) e falando apenas para ouvintes escolhidos.<sup>597</sup> E antes de mais, as interpretações recaem sobre os valores, aliás, a pretensa objectividade das coisas, como vimos, não passa de um processo interpretativo que lhe confere sentido e valor. E são vários os locais, sobretudo da obra publicada, onde

---

likewise interpretation.” (Cf. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, cit., p. 148-149)

<sup>593</sup> Num *NF* de 1885-86, 2[149], argumenta que não existem nem “coisa em si” (*Ding an sich*) nem “sentido em si” (*Sinn an sich*) ou “significação em si” (*Bedeutung an sich*); não há, pois, “factos em si” (*Thatbestand an sich*), é necessário projectar um sentido prévio para se constituir um “estado de facto”. (Cf. KSA 12, 140, ver ainda, muito próximo, KSA 13, 14[122], 303) Isto levará Nietzsche a dizer, *NF* da mesma época, que um dos pontos fracos do criticismo kantiano foi o de querer deduzir os fenómenos das coisas-em-si, não tendo sido capaz de originar fenómenos a partir de fenómenos. (Cf. 1886 5[4]; KSA 12, 185-86) O primeiro *NF* prepara parte do §36 da *JGB* onde assegura que “nada de real nos é dado”. No §54 da *FW* já tinha dito que a aparência é a própria realidade. Depois, em *GD*, como indicámos, os mundos da “verdade” e da “aparência” devem ambos desaparecer. Dos comentadores nietzscheanos fora do círculo pós-moderno francês, Alexander Nehamas também defende que não existem factos independentes das interpretações, embora isso não impeça interpretações melhores do que outras, afastando-se de um relativismo estéril. (Cf. *Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 3)

<sup>594</sup> *NF* 1885-86, 2[148]; KSA 12, 139: “Der Wille zur Macht interpretiert: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten.”

Müller-Lauter é claro ao afirmar que não existe o “quem” da interpretação, não há uma coisa inicial que se ponha a interpretar, o que existe é o próprio interpretar, por isso seria errado compreender o “perspectivismo nietzscheano como um subjectivismo”. (Cf. *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, cit., p. 108)

<sup>595</sup> Cf., para as duas pequenas citações e o resto da paráfrase, *NF* 1885-86, 2[108]; KSA 12, 114. Isto permite dizer a Müller-Lauter que “Toutes les volontés de puissance font une certaine lecture, interprètent. Par exemple, les perceptions perspectivistes de l’anorganique sont elles-aussi des interprétations. Il n’y a pas que les perceptions, les connaissances et le ‘savoir’ dans leur ensemble qui soient des interprétations: tous les actes, toutes les mises en forme, voire tous les événements en sont également.” (*Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, cit., p. 87) Enquanto filósofo da *Versuch*, Nietzsche afasta-se sempre de qualquer tipo de dedução *a priori*, um “quem” delimitado poderia renovar a velha pretensão de um ponto de apoio que definisse princípios e metodologias de interpretação universais.

<sup>596</sup> Sobre o mundo como interpretação, aconselhamos a leitura, ainda que datada, do V cap. do *Nietzsche. Introduction à sa philosophie* de Karl Jaspers, cit., p. 290-332.

<sup>597</sup> Cf. 40[50]; KSA 11, 653.

Nietzsche destaca a condição estritamente interpretativa da moral, tudo perfeitamente adequado ao subtítulo da *Vontade de Potência*.<sup>598</sup>

Filósofos que constituam o sentido da realidade, como na interpretação de uma partitura, já que ele não está sujeito a leis que se deveriam exumar, mas resulta dos traços de inteligibilidade que os intérpretes tecem. A vida como vontade de potência é, pois, o processo inelutável, mas sem o tom de resignação religiosa, de interpretação de que vimos falando. Instaure-se assim a permanente conflitualidade e rivalidade entre interpretações, o “filósofo artista” cria sentidos que vão combater outros sentidos; com isso deixa a vontade de potência afirmar-se a si própria.<sup>599</sup> O “torna-te o que és” faz parte deste sentido, “afirmar-se no que se é” quer dizer que todas as experiências de *Überwindung* conduzem não a um para lá do que somos, mas à verdade das nossas perspectivas de vida, libertas da idealidade extrínseca (moral, filosófica, política...).<sup>600</sup> Por outro lado, como bem notou Sarah Kofman, a impessoalidade do “torna-te” ou do “tornar-se” sublinha o abandono da soberania do sujeito.<sup>601</sup> Daí a frequência com que Nietzsche utiliza a máxima atribuída a Píndaro: do Deves tornar-te no que és (*“Do sollst der werden, der du bist”*), *FW* §270,<sup>602</sup> à expressão quase pedagógica do subtítulo de *EH* (*“Wie man wird, was man ist”*), desenvolvida no §9 de *“Warum ich so klug bin”* da mesma obra; passando para o que mais nos interessa aqui, pelo §335 da *FW*, onde depois de criticar as ideias e o “falatório” comuns, destaca um tipo de homens que querem tornar-se aquilo que são (*“Wir aber Wollen Die werden, die wir sind”*), seguido da retórica da elevação, genialidade, soberania e elitismo do pequeno grupo, crítico das axiologias dominantes, já que elas funcionam ignorando ou contrariando a física (*Physik*). Estes outros homens dirão, pelo contrário, “viva a física! E ainda mais o que a ela nos obriga: a nossa integridade!”<sup>603</sup>

---

<sup>598</sup> Desde logo o importante §148 de *M* (verdadeiro prelúdio da *GM*): “Desde que o homem não se tome por mau, ele deixa de o ser!” §130 da *FW*: “A decisão cristã de considerar o mundo feio e mau tornou o mundo feio e mau.” *GM* III, §16, o “pecado” não passa da interpretação de um desarranjo fisiológico perspectivado religiosamente (no §20 do mesmo Ensaio refere que o pecado foi na história o maior acontecimento da “alma doente”). O já cit. §108 de *JGB*: “Não há fenómenos morais, mas apenas uma interpretação moral dos fenómenos.” O §1 de “Die ‘Verbesserer’ der Menschheit” de *GD*, a moral é uma “falsa” interpretação. É, aliás, porque as religiões e as morais assentam em falsas interpretações que se exigem filósofos para lá bem e mal.

<sup>599</sup> A crítica ao igualitarismo é uma constante nietzscheana, vê nele a degradação da naturalidade da vida/vontade de potência. E.g. no §11 da *GM* II: se todas as vontades fossem iguais isso constituiria um princípio hostil à vida, seria a destruição do homem, um atalho para o nada: “dass jeder Wille jeden Willen als gleich zu nehmen habe, wäre ein lebensfeindliches Princip, eine Zerstörerin und Auflöserin des Menschen, ein Attentat auf die Zukunft des Menschen, ein Zeichen von Ermüdung, ein Schleichweg zum Nichts.” (KSA 5, 313)

<sup>600</sup> Embora isto conduza a uma certa contradição: se chegarmos à verdade das nossas perspectivas não estaremos condenados e fixar-nos nelas e, em consequência, pararmos o processo de auto-superação, de nos tornarmos sempre outros? Esta tensão atravessa toda a obra de Nietzsche, não há forma de a contornar, a não ser defendendo que os traços mais autênticos de cada indivíduo são ainda assim provisórios. Deleuze, por seu lado, como veremos, insiste no “exterior”, nas condições exteriores que desafiam o indivíduo.

<sup>601</sup> Cf. *Explosion I. De l’ ‘Ecce Homo’ de Nietzsche*, cit., p. 58.

<sup>602</sup> Está já no *NF* 19[40] de 1876: “Werde der, der du bist” (KSA 8, 340)

<sup>603</sup> KSA 3, 564: “Hoch die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr zwingt, – unsre Redlichkeit!”

Resumindo, Nietzsche não defende um qualquer determinismo que astuciosamente controlasse o devir, impondo-lhe, sem que ninguém notasse, um conjunto de constrangimentos; mas também não está no campo oposto de uma vontade assente substancialmente no livre-arbítrio. A *religião* da aquiescência de *ZA* impede este pensamento. Digamos que há *liberdade* para aceitar a inevitabilidade (“porque eu assim o quis”), com grande performatividade ética; e uma outra de se produzirem *ad infinitum* novas interpretações, já que, como está dito no final do §12 da *GM II*, o finalismo extrínseco *à la* Herbert Spencer<sup>604</sup> (e noutras modalidades, em todas as religiões universalistas, filosofias metafísicas, ideologias essencialistas), obrigando a vida a produzir formas internas de adaptação, é uma má fantasia:

E é assim que se ilude a essência da vida, a sua *vontade de potência*; é assim que passa ao lado da preeminência do princípio que as forças espontâneas, agressivas, conquistadoras detêm, capazes de produzir novas interpretações, novos direccionamentos e novas formas, cuja eficácia precede toda a ‘adaptação’.<sup>605</sup>

A aposta filosófica na vontade de potência acabará por se esfumar, a “transmutação de todos os valores” passará no Verão de 1888 para *AC*, teoria crítica da moral cristã, da forma como determinou niilisticamente a cultura ocidental.<sup>606</sup> É absolutamente sintomático que em *EH* os capítulos sobre *ZA* e *JGB* não façam qualquer referência à expressão, e que as únicas quatro notícias nessa autobiografia a afastem definitivamente da doutrina anterior (condição da revolução epistémico-axiológica). No §4 do “Vorwort”, usa-a para dizer que Zaratustra não é um desses seres híbridos, feitos de doença e “vontade de potência”, a que se chama “fundadores de religiões”. No §4 do capítulo “Die Geburt der Tragödie”, é apenas mais um traço psicológico. No “Der Fall Wagner”, §1, característica da Alemanha de Guilherme II. Finalmente, em “Warum ich ein Schicksal bin”, §4, elemento dos aspectos terríveis da “grande economia do todo”, juntamente com as emoções e ambições, opõe-se, com a sua

---

A sugestão ética para nos tornarmos o que somos está também no frontispício do seu trabalho precoce de filologia sobre Théognis, no cap. de abertura do *ZA IV*, “Das Honig-Opfer”, (“*Werde, der du bist*”), no §335 da *FW* e na *UB III*, §1 (“sei du selbst”).

Peter Sloterdijk vê nesta vontade de ipseidade uma procura de si mesmo, autoconsciência dolorosa e desejo de superação. Mas sem o resguardo de uma teorização isenta dos acidentes empíricos, a procura do “verdadeiro eu” obriga a mergulhar na vida. Não se trata, pois, de uma “arte de viver”, mas de suportar os reais sofrimentos de uma vida sem ilusões (metafísicas ou outras). Por outro lado, se a procura de si supõe atravessar um caminho, nada garante que ele não conduza para longe em vez de perto. (Cf. *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 72-73)

<sup>604</sup> Os *NF* de 1880-81 fazem várias referências a este pensador.

<sup>605</sup> KSA 5, 316: “Damit ist aber das Wesen des Lebens erkannt, sein Wille zur Macht; damit ist der prinzipielle Vorrang übersehen, den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte haben, auf deren Wirkung erst die ‘Anpassung’ folgt”.

Por isso, concordamos com Müller-Lauter quando defende que interpretar o mundo é alterá-lo: (Cf. *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, cit., p. 97)

<sup>606</sup> É verdade que no §6 Nietzsche escreve que “onde faltar a vontade de potência há decadência” (*wo der Wille zur Macht fehlt, giebt es Niedergang*), mas trata-se mais, até pelo que diz imediatamente antes (“A própria vida, considero-a eu como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de energias, de *poder*”) de uma vontade de potência enquanto dispositivo psicológico enquadrado numa antropologia dos instintos dominantes. É também desta forma que entendemos a relação decadência/vontade de potência no §17 da mesma obra.

necessidade, à “forma mesquinha a que se chama bondade”; tomando assim uma tonalidade próxima da vontade de domínio. Não havendo qualquer plano de livro sobre a vontade de potência depois de Agosto de 1888 e as últimas obras – *GD*, *AC* e *EH* – colocarem a transmutação dos valores noutras linhas de reflexão, demonstra que tinha esgotado o filão filosófico da vontade de potência.

Pode-se justificar filosoficamente o abandono desta experiência de sentido? Talvez fosse demasiado exigente, pela extensão que lhe quis dar, abarcaria com certeza a lógica, ética, estética, linguagem, política e religião, reclamando princípios de sistematização que Nietzsche sempre criticou (justificando talvez alguma incapacidade), e para os quais seria necessário um enorme trabalho de concentração e desenvolvimento consistente, ainda por cima num período em que os efeitos perniciosos da falta de reconhecimento se avolumavam. Ou Nietzsche achava que tinha esgotado a noção, podendo subsumi-la facilmente, e com proveitos filosóficos, na de niilismo, mais apropriada à reflexão genealógica e à superação da metafísica tradicional (num *NF* de 1884 apresenta essa *nova* linha de pensamento escrevendo que o “Ser” se constituiu a partir do “Nada”, cf. 25[185]; também o 25[513] do mesmo ano: “Man muß das Sein leugnen”, KSA 11, 146).<sup>607</sup> Nuno Nabais defende que “Foi da transformação da ideia de *eterno retorno* na doutrina de vontade de poder que [...] surgiu a doutrina do *niilismo* – doutrina essa, sim, que constitui o conteúdo fundamental do programa

---

<sup>607</sup> Nietzsche usa o niilismo fora da tradição da época, que o atribuía aos anarquistas radicais russos, apelidados de “terroristas”, sobretudo Sergey Nechayev. Talvez tenha recebido certas influências de Ivan Turgenev, que descobriu na década de 70 e das leituras de Dostoiévski a partir de 1887, numa péssima tradução/versão francesa de *Cadernos do Subterrâneo* (em *GD*, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, §45, considera que foi o único psicólogo que lhe ensinou alguma coisa) e antes disso, na exposição crítica de Ferdinand Brunetière, *Le roman naturaliste*, 1884, sobretudo o cap. sobre Tchernychevski. Prova do seu conhecimento do niilismo russo é o que diz no §347 da *FW*, onde o “Nihilismus nach Petersburger Muster” é uma “Glauben an den Unglauben, bis zum Martyrium”. (KSA3, 582) Conhecia também com certeza a carta de Friedrich Heinrich Jacobi a Fichte de 1799, onde aquele acusa este de com o idealismo decapitar uma moral transcendente e divina, garante da ordem do mundo.

Richard Roos justifica a omissão nietzscheana ao sentido dominante (vontade radical de destruição, que não quer ser o meio de outro fim, não se inscreve numa qualquer dialéctica, é um fim em si mesmo): um esquecimento calculado para que não fosse acusado de convivência com os terroristas, mas ao mesmo tempo permitindo a ligação, favorecendo as interpretações que o colocavam como dinamizador da ordem estabelecida. (Cf. “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, in *Nietzsche Aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”), cit., p. 302)

Müller-Lauter defende a própria opacidade original do termo, exprimindo “decadência fisiológica”, aparece, todavia, em diferentes culturas e pessoas sem uma linha de sentido único. Este mesmo comentador expõe as diversas figuras que Nietzsche considera niilistas (indicando os locais da obra onde se encontram): Sócrates e Platão (introduziram-no na filosofia ocidental); Pirro e Epicuro, duas formas da futura decadência grega; Estoicismo e platonismo, preparam o futuro niilismo religioso do cristianismo; Bacon e Kant; o pessimismo de Carlyle; Comte e Spencer; o romantismo niilista de Schopenhauer; Hartmann, Dostoiévski, Leopardi e Pascal; de Petersburgo a Paris, de Tolstoi a Wagner. (Cf. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy* (1971, *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*), University of Illinois Press, 1999, p. 50-51)

de transmutação de todos os valores.”<sup>608</sup> Na verdade, os *NF* de 1887/88 estão repletos de fragmentos, alguns bastante elaborados, sobre o niilismo.<sup>609</sup> Destacamos o *NF* de 10 de Junho de 1887, 5[71], com a marca geográfica importante de Lenzer Heide, título “Der europäische Nihilismus”. Em 16 pontos, expõe na doutrina do niilismo o processo de decadência dos valores ocidentais, interpretando com ela a cultura ocidental e lançando as bases dos nossos horizontes políticos e estéticos. Este pensamento conduz a um quase historicismo que substituiria as categorias hegelianas de “progresso” e “superação” pela de “degradação” como fio condutor da história. Todavia, a radicalização de um *fin de siècle* em penúria axiológica parece constituir uma segunda oportunidade (recuperando-se, noutros termos, alguma da teleologia dialéctica hegeliana). Para Nuno Nabais: “A condição niilista que, segundo Nietzsche, caracteriza a cultura do fim do século XIX corresponde, na sua ambiguidade fundamental, a uma segunda *chance* da decadência. O seu traço essencial resulta do facto de a consciência europeia se defrontar, pela primeira vez, não apenas com a autodissolução da moral cristã, mas com a falência de todas as categorias éticas, epistemológicas e estéticas que, na moral cristã, tinham o seu paradigma.”<sup>610</sup>

O *NF* de Lenzer Heide faz uma genealogia do niilismo, terminando numa tipologia antropológica. As forças niilistas habitam desde sempre no Ocidente, mas a moral cristã tornou-se, daí a sua força (e necessidade de vida), o “grande antídoto contra o niilismo prático e técnico” (cf. §1, 9 e 10). Contudo, esse *garde-fou*<sup>611</sup> deixou de ser indispensável, visto que o presente consegue aceitar um grau muito elevado de absurdo e de acaso. Mas em vez da via mediana de sagesa aristotélica, extrema-se o inverso da consolação cristã na crença de um sem-sentido absoluto (embora Nietzsche, com o cuidado de nada dogmatizar, refira, §5, que ainda não está provado que o “em vão” seja o verdadeiro niilismo contemporâneo). Este niilismo é tanto mais radical quanto expulsou a consolação moral que curou o primeiro niilismo. Desta forma, o “niilismo activo” consegue, no auge da crise, purificar a cultura,

---

<sup>608</sup> *Metafísica do Trágico*, cit., p. 186. Albert Camus, no seu belo cap. sobre o niilismo de *L’homme révolté*, escreve que “En lui le nihilisme, pour la première fois, devient conscient. Les chirurgiens ont ceci de commun avec les prophètes qu’ils pensent et opèrent en fonction de l’avenir.” (Cit., p. 91)

Arthur Danto considera que o niilismo é o conceito central da filosofia nietzscheana: “I shall take nihilism as the central concept in his philosophy, and through it I shall try to show the connections, altogether systematic, among those exotic doctrines that otherwise loom so blankly out of the surrounding aphorisms and frantic obiter dicta.” (*Nietzsche as Philosopher*, cit., p. 22)

<sup>609</sup> Não compete a este trabalho estudar exaustivamente o problema do niilismo em Nietzsche, sugerimos, para possíveis aprofundamentos, além de Nuno Nabais, o livro de Michel Haar, *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, cit.; o cap. “Le Nihilisme” do livro de Jean Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, cit., e o conjunto alargado de artigos compilados, sob a direcção de Jean-François Mattéi, em *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit.

<sup>610</sup> *Metafísica do Trágico*, cit., p. 240.

<sup>611</sup> “guarda-loucura”, numa tradução literal que suprime muita da riqueza pragmática do termo francês.



refazendo as boas hierarquias.<sup>612</sup> Ora, que tipo de novos homens serão os mais fortes (talvez os “sobre-homens”, mas o termo já tinha desaparecido)? Nietzsche guarda o penúltimo § do *NF* que vimos citando (15) para desenhar esses neófitos: sem necessidade de artigos de fé; admitem e amam até uma boa parte de acaso e sem-sentido; podem desvalorizar o homem sem se tornarem pequenos e fracos; enfrentarão sem receios os infortúnios, seguros do seu poder (*Macht*); orgulhosos da força (*Kraft*) já alcançada pelo homem.

A opção por expor esta tipologia da vontade humana, neo-humana, desviando-se da perspectiva mais histórico-genealógica anterior, sairá reforçada num *NF* posterior ao de Lenzer Heide, igualmente bastante importante. Trata-se do 11[99], “Kritik des Nihilism”, texto que incide mais nas condições psicológicas do que históricas subjacentes ao niilismo.<sup>613</sup> Com isto afasta-se do historicismo neo-hegeliano indicado há pouco, preferindo a antropologia, i.e., a maneira como a vontade humana, frustrada no seu desejo de “finalidade”, “unidade” e “verdade”, faz nascer o niilismo. Não há valores porque o devir se interpreta sem finalidades; perceber a falta de unidade do mundo é mais vigoroso do que a vontade de sistematização; assim se esbatem os sentidos e valores do mundo, alimentando-se o niilismo. É a própria força interpretativa da vontade, liberta dos freios dogmáticos, que introduz o niilismo, ele não é uma condição da história, como pretendiam Heidegger e outros comentadores, mas o resultado de um cepticismo lúcido.

Esta forma de niilismo (a outra prende-se com a decadência do Ocidente) contém a possibilidade de auto-superação pelo próprio niilismo. Combatê-lo negando-o foi o que fizeram, sem sucesso, a moral cristã e a metafísica platônica e neoplatônica.<sup>614</sup> É necessário que cada gesto interpretativo tenha presente a falta de unidade, de finalidade e de verdade para que esse niilismo se converta em afirmação. Deve interpretar-se sem pressupor um sentido já constituído, para não ir sempre bater ao “nada”, uma espécie de hermenêutica negativa. É isso que a Modernidade, depois de deixar cair os sentidos *prêt-à-porter* da religião cristã e de algum dogmatismo filosófico, ainda não assumiu. Na verdade, a única solução para o problema do niilismo é a sua radicalização, e, para isso, é necessário (estranhamente um pouco à maneira da redenção cristã) reconhecer-se niilista (há aqui alguma

---

<sup>612</sup> Nietzsche utiliza os termos “*activer Nihilism*” e “*passive Nihilism*” no *NF* 9[35] de 1887, com eles prolonga o sentido dos niilismos “completo” e “incompleto”, o “ativo” é um sinal de força, o “passivo” de declínio e regressão. João Constâncio vê, diferentemente, na concepção do niilismo nietzscheano “sempre um afecto negador da vida”. (*Arte e Niilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 88)

<sup>613</sup> Um pouco contra a nossa perspectiva, Blanchot recusa a individualização do niilismo: “ce n’est pas une expérience individuelle, ce n’est pas non plus une doctrine philosophique, ni une lumière fatale jetée sur la nature humaine, éternellement vouée au néant. C’est un événement qui s’accomplit dans l’histoire et qui est comme une mue de l’histoire”. (*L’Entretien infini*, cit., p. 218)

<sup>614</sup> Bem resumido por Pierre Boudot: “Le nihilisme nietzschéen [o que ele critica] serait donc celui de l’homme refusant le monde tel qu’il est et espérant la venue du monde tel qu’il doit être. Le Nietzscheisme aboutirait à un idéalisme supérieur.” (*Nietzsche et l’au-delà de la liberté*, cit., p. 136)

teologia da culpa, desenvolvida a partir do dogma do “pecado original”). Refere-o Nietzsche num *NF* de 1887, 9[123], escrevendo que só tarde se tem a coragem de admitir o que de alguma forma já se sabe, neste caso que sempre se foi niilista. Pouco depois, *NF* 10[42 e 43], o “niilismo incompleto” (*unvollständige Nihilism*), consequência do idealismo, agrava o problema da menoridade axiológica, só o “niilismo completo” (*vollkommene Nihilist*), destruindo todas as recordações e virando-se contra quem o exerce, é a solução.<sup>615</sup> No *NF* 11[119] descreve a vinda necessária do niilismo, trata-se com certeza do “completo”, capaz de provocar uma das maiores crises de sempre, colocando o homem perante si mesmo, sem teleologias salvíficas. Acredita, todavia, que o homem será suficientemente forte para a suportar e superar, embora essa seja a “história dos próximos dois séculos”. Longa convalescença repetida no *NF* 11[411] da mesma época, onde é ainda mais incisivo sobre a importância de levar o niilismo às suas últimas consequências:

[...] porque é o acontecimento do niilismo *necessário*? Porque são os nossos próprios valores que, devido a ele, tiram as suas últimas consequências; porque o niilismo é a lógica levada ao seu termo dos nossos grandes valores e dos nossos ideais, – porque é preciso primeiro vivermos o niilismo para decidir sobre o que era o valor propriamente dito desses ‘valores’... Precisaremos, num qualquer momento, de novos valores...<sup>616</sup>

Se atendermos à importância que Nietzsche dá aos diferentes processos de espiritualização da crueldade, formando doutrinas que vão constituindo os mundos,<sup>617</sup> então a renovação civilizacional passa por acelerar o curso do niilismo. O pessimismo decadente<sup>618</sup>, o abandono dos valores dominantes, a descrença no progresso... podem precipitar a vinda de novos valores. Mas Nietzsche não profetiza qualquer utopia. Ele não é, contra o que muitos afirmam, um demiurgo romântico, sabe bem como o ressentimento e o ódio à naturalidade informaram quase sempre os prestidigitadores, e conhece também o poder dos valores dominantes para formatarem o homem e o mundo. Mas não é fácil perceber a razão que

<sup>615</sup> Gianni Vattimo trabalhou esta ideia da *redenção* pela do niilismo completo (activo) em quase todo *O Fim da Modernidade. Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, cit.

<sup>616</sup> KSA 13, 190: “Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr nothwendig? Weil unsere bisherigen Werthe selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehen; weil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist, – weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Werth dieser ‘Werthe’ war... Wir haben, irgendwann, neue Werthe nöthig...”

<sup>617</sup> E.g., no §230 de *JGB* a honestidade, princípio da cultura ocidental, é apenas uma sublimação da crueldade.

<sup>618</sup> O termo “decadência”, habitualmente escrito em francês na Alemanha (“*décadence*”), está em Nietzsche ligado ao de niilismo. Recuperou-o dos *Essais de psychologie contemporaine* de Paul Bourget durante o Inverno de 1883/84 que passou em Nice. Naquele ensaio sobre Baudelaire, Bourget esboça uma teoria da decadência como resultado da civilização materialista que afasta cada vez mais o homem da natureza (levando a uma crise moral que alimenta o tédio, a melancolia e a náusea) e, com isso, alimenta o niilismo. Para Bourget, Schopenhauer e Baudelaire estão entre os típicos representantes deste espírito de negação da vida que vai obscurecendo a civilização ocidental. A *décadence* é utilizada por Nietzsche para descrever o niilismo incompleto, embora por vezes pareça ganhar uma certa autonomia ao concentrar em si o resumo de um fim-de-século que parecia esgotar-se no incumprimento das suas principais promessas. No prólogo de *Der Fall Wagner*, refere que é, à semelhança de Wagner, um filho do século, um “*décadent*”, com a única diferença que ele compreendeu isso e resistiu-lhe com todas as forças, nele o filósofo resistiu. (Cf. KSA 6, 11) *GD* e os *NF* 1887/88 contêm várias referências a esta ideia.

conduz o niilismo a querer superar-se, Schopenhauer, representante icónico da vontade de nada, estratégia da anulação da vontade, acharia isso bizarro. Para Nietzsche, na leitura de Deleuze, o niilismo que não foi quebrado pelas forças reactivas quer, como acto de consumação do que é, superar-se pela radicalização da sua forma de ser. Pelo contrário, as forças reactivas – cuja génese, em boa verdade, também está na vontade de potência – querem impor livremente os seus próprios valores, levando o niilismo a aprofundar a sua negatividade/passividade (uma outra forma de radicalização, esta da fraqueza). No niilismo passivo são as forças reactivas que comandam, já não a vontade de potência negativa. O “último dos homens” exemplifica-o, prefere um nada de vontade, extinguir-se passivamente, a uma vontade de nada.<sup>619</sup> “*Zaratustra quer dizer: amo aquele que se serve do niilismo como da ratio cognoscendi da vontade de potência, mas que encontra na vontade de potência uma ratio essendi na qual o homem é superado, e portanto o niilismo vencido.*”<sup>620</sup> A destruição activa acontece quando a negatividade da vontade se separa das forças reactivas e passa para o lado da afirmação, abatendo com isso as próprias forças reactivas. A destruição é activa quando o negativo se transmuta, convertendo-se em potência afirmativa.

O NF de 1887, 9[60], traduz bem o niilista “incompleto”, aquele que, seguindo Deleuze, não consegue superar-se:

Esta mesma espécie de homem, de um nível ainda *mais pobre, não possuindo já a força de interpretar*, de criar ficções, forma o *niilista*. Niilista é o homem que julga que o mundo tal como é *não* deveria ser e que o mundo tal como deveria ser não existe. Desta forma, a existência (agir, sofrer, querer, sentir) não tem qualquer sentido: o pathos do ‘em vão’ é o pathos niilista – e ao mesmo tempo, enquanto pathos, uma *inconsequência* do niilista.<sup>621</sup>

Mas, como vimos, este “em vão” não deve ser vencido retornando aos velhos valores: a moral maniqueísta cristã, a ideologia do progresso, a crença numa ordem natural escorada em leis universais, a metafísica do uno e do mesmo, a onipotência divina, a exactidão lógica. Ele deve ser, pelo contrário, levado ao seu paroxismo, a única forma *consequente* de o superar é virá-lo contra si mesmo. Recupera-se, para este problema, parte da dimensão ética do eterno retorno, nomeadamente a passagem do espírito de vingança sobre a irredutibilidade do passado a uma aquiescência que muda o sentido do que aconteceu. O “tal aconteceu

---

<sup>619</sup> É bem conhecido o final do §1 da GM III, o homem prefere querer o nada do que nada querer, o seu *horror vacui* é inconsolável: “die Grundthatsache des menschlichen Willens aus, sein horror vacui: er braucht ein Ziel, – und eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen.” (KSA 5, 339) Julgamos que é isto que leva Camus a dizer que “Le nihilisme n’est pas celui qui ne croit à rien, mais celui qui ne croit pas à ce qui est.” (*L’homme révolté*, cit., p. 96)

<sup>620</sup> Nietzsche et la philosophie, cit., p. 200.

<sup>621</sup> KSA 12, 366: “Dieselbe Species Mensch, noch eine Stufe ärmer geworden, nicht mehr im Besitz der Kraft zu interpretiren, des Schaffens von Fiktionen, macht den Nihilisten. Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte nicht sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existirt nicht. Demnach hat dasein (handeln, leiden, wollen, fühlen) keinen Sinn: das Pathos des ‘Umsonst’ ist das Nihilisten-Pathos – zugleich noch als Pathos eine Inconsequenz des Nihilisten”.

porque eu assim o quis” pode agora ser pensado como “eu quero esse ‘em vão’ para assim o transformar na afirmação do meu próprio querer”. Ou, como diz Nietzsche no mesmo *NF* que citámos acima:

O grau de *força de vontade* mede-se no nível até onde podemos dispensar o sentido nas coisas, até onde suportamos viver num mundo desprovido de sentido: porque *organizamos nós próprios um pequeno fragmento deste*.<sup>622</sup>

Com palavras semelhantes, depois de acusar os crentes na transcendência de retirarem o centro de gravidade à vida (em *GD*, “Die vier grossen Irrthümer” §8, isola ainda mais a vida na singularidade de cada indivíduo)<sup>623</sup>, afirma no *AC* §43 que se deve “Viver *de tal forma* que já não haja qualquer *sentido* em viver, eis *o que*, agora, se torna o ‘sentido’ da vida...”<sup>624</sup>

Distanciando-se das soluções dialécticas,<sup>625</sup> Nietzsche pretende, numa espécie de homeopatia axiológica, curar o niilismo pelo niilismo. Levar às últimas consequências a falta de sentido, para, no máximo da dissolução, aparecer a necessidade do niilista autêntico assumir o poder de construir o seu próprio sentido que será sempre frágil, frugal.

#### 4.c.2- Vontade de potência e hermenêutica do sentido

O vasto campo de significação da vontade de potência anula qualquer possibilidade de se constituir uma hermenêutica do sentido. Mais uma vez, agora pela genealogia e psicologia do niilismo e da vontade de potência como vontade de interpretação, fica claro que não há qualquer sentido, ou sentidos pré-definidos que determinem a realidade.<sup>626</sup> Mais, que a superação desse niilismo se fará com o seu aprofundamento, do cumprimento de um “niilismo completo” que conduz à ausência de sentido. Inaugurando uma era de pura afirmação (plenamente assumida no último ensaio de *GD*, “Was ich den Alten verdanke”, onde um “sim” dionisíaco entusiasta envolve a vida que se quer eterna), disto e daquilo, sem constrangimentos (como acontecia nas velhas morais), uma questão ética mais do que

---

<sup>622</sup> KSA 12, 366: “Es ist ein Gradmesser von Willenskraft, wie weit man des Sinnes in den Dingen entbehren kann, wie weit man in einer sinnlosen Welt zu leben aushält: weil man ein kleines Stück von ihr selbst organisirt.”

<sup>623</sup> Neste ponto, bastante mais poético do que filosófico, afirma a necessidade, a fatalidade, a totalidade... de cada indivíduo, não ser contagiado nem pelo divino, nem pela sociedade, nem sequer pela família. Um solipsismo heróico e irremediável.

<sup>624</sup> KSA 6, 217: “So zu leben, dass es keinen Sinn mehr hat, zu leben, das wird jetzt zum ‘Sinn’ des Lebens...”

<sup>625</sup> Referimos várias vezes o termo “superação”, mas em Nietzsche, com Blanchot, ela é uma acção que “não conserva, mas destrói” (Cf. *L'Entretien infini*, cit., p. 237)

<sup>626</sup> Este “mundo” não é uma ideia metafísica, porque não é uma totalidade, unidade, essencialidade, substancialidade. Pelo contrário, ele é pluralidade feita de singularidades, constituído por acidentes e não por substâncias.

ontológica ou moral.<sup>627</sup> Se a vontade de potência, enquanto “processo de interpretação”, que vai constituindo muito daquilo que interpreta, se revela totalmente incompatível com a possibilidade de sentidos pré-estabelecidos, o seu desaparecimento dos escritos nietzscheanos não inverte, contudo, os pressupostos. Apesar de por vezes, sobretudo em *JGB*, colocar a vontade de potência próxima de um jogo metafísico essencialista, continuará a defender que os sentidos são produzidos no processo de definição desses mesmos sentidos (um pragmatismo radical). A vontade de potência existe no devir, incompatível com quaisquer imperativos universais, tanto mais que Nietzsche a usa, sobretudo em 1885/86, para desconstruir o absolutismo moral do bem e mal. Além disso, ao definir a vontade de potência como “jogo múltiplo entre forças vitais lutando pelo domínio das interpretações”, impede-a de formar, transcendentemente ou transcendentalmente, uma outra inteligibilidade geral. Aliás, a acção antiniilista só será eficiente sem determinações *a priori*, já que a crítica nietzscheana mostrou que, em veracidade parresiástica, se deve concluir pela ilusão da Verdade, da Unidade e da Finalidade.<sup>628</sup> O mundo é aquilo que se fizer dele, seguindo as linhas de interpretação das vontades de potência; aquiescendo que tudo é em vão, mas ao mesmo tempo, num renascimento dionisiaco, que isso faz de cada um, de cada ente, um demiurgo do sentido (Nietzsche apenas vê forças criadoras nos momentos de declínio). Sem fundamentos últimos, sem incondicionados, sem o “Deus-moral” que coloca na finitude, sob certas condições, a esperança da infinitude, formula-se uma nova concepção de mundo (vontade de potência/eterno retorno) e de homem (sobre-homem). Não como movimento, e ontologia, revolucionário/contra-revolucionário, em que à ordem destituída sucede uma nova ordem, mas num caos criador realizando permanentes interferências entre as coisas mais e menos reflexivas, entre vontades de potência que, embora distingam o homem do mundo, deixam, porém, de caucionar os antropologismos. Paradoxalmente, extremar o niilismo é a forma de recolocar reais sentidos no que há, ponto por ponto, circunstância por circunstância, acção por acção... Já não numa transferência de sentido entre um campo onde se manteria em reserva e, numa irrigação mais ou menos bem sucedida, o domínio das coisas (modelo originário do platonismo), mas constituindo *ad hoc* o sentido de tudo quanto é, múltiplas vontades de potências em relação, frequentemente em luta, a produzir os sentidos provisórios

---

<sup>627</sup> Camus: “L’esprit libre aime ce qui est nécessaire.”, por isso “La différence, capitale, est que Nietzsche, en attendant le surhomme, proposait de dire oui à ce qui est et Marx à ce qui devient. Pour Marx, la nature est ce qu’on subjugue pour obéir à l’histoire, pour Nietzsche ce à quoi on obéit, pour subjuguer l’histoire.” (*L’homme révolté*, cit., p. 99 e 108, respectivamente) Percebe-se porque Sartre se distanciou de Camus.

<sup>628</sup> “Veracidade” contra “verdade”, porque, como diz numa nota de 1880, só temos de ser verídicos para connosco. (Cf. *NF*, 4[104]) Mais claro ainda é o último poema do “Epílogo” de *Nietzsche contra Wagner*, “Von der Armuth des Reichsten”, onde vitupera contra as verdades, querendo expulsá-las da “sua montanha”. Ao mesmo tempo que enaltece a “sua verdade”: “Still!/Eine Wahrheit wandelt über mir [...] / Still/Meine Wahrheit ist! [...] / Still! Meine Wahrheit redet! [...]”. (KSA 6, 443)

de todas as coisas.<sup>629</sup> O bom niilista é então uma mistura de “leão” (destruidor dos valores que consolam os maus niilistas) e de “criança” (força de baptismo sem nenhum guião a determiná-la). Também pode ser pensado na figura do filósofo-artista (um crítico criador).

---

<sup>629</sup> Refuta-se igualmente a perspectiva kantiana quando, na *Crítica da Razão Pura*, “Arquitectónica da razão pura”, B869-870, define metafísica como o conhecimento puro, o uso especulativo que tanto coloca as condições de possibilidade do conhecimento fora da experiência como o próprio conhecimento puro.

Estamos mais próximos de Valéry e do seu: “Mes vers ont le sens qu'on leur prête. Celui que je leur donne ne s'ajuste qu'à moi, et n'est opposable à personne. C'est une erreur contraire à la nature de la poésie, et qui lui serait même mortelle, que de prétendre qu'à tout poème correspond un sens véritable, unique et conforme à quelque pensée de l'auteur.” (*Commentaires de Charmes*, 1929)

## 5- Para uma arte da interpretação

As interpretações de Nietzsche, ao contrário do que afirmaram por vezes Deleuze, Foucault e Derrida, não são infinitas.<sup>630</sup> Mesmo numa obra tão experimental como a dele, existem leituras mais legítimas do que outras, algumas são mesmo falsas (apresentá-lo, à semelhança da irmã e.g., como germanófilo)<sup>631</sup>. É possível, até certo ponto, separar as leituras lunáticas das leituras precisas, as experimentais das canónicas, as fecundas das estéreis, as académicas das ensaísticas... Tanto mais que se lê sempre a partir de convenções lógicas, linguísticas, metodológicas e culturais que limitam as possibilidades de sentidos dos textos e do mundo e, sobretudo, traçam fronteiras, ainda que difusas, entre interpretações verosímeis e disparatadas (embora algumas destas prosperem no futuro). Não há uma liberdade absoluta do intérprete, a sua intenção e os efeitos do seu trabalho são orientados por um conjunto finito de possibilidades da obra e dos horizontes de expectativas vigentes. É verdade que há uma espécie de movimento assíntoto: assegura-se a existência de um *garde-fou* contra leituras delirantes, mas não se sabe onde situar exactamente a linha de corte entre possível e impossível; linha esta, aliás, que muda de lugar conforme as alterações dos próprios

---

<sup>630</sup> Jacques Derrida refere-o na análise que faz em *Éperons. Les styles de Nietzsche* (Paris: Champ-Flammarion, 1978), ao NF de 1881, 12[62], “ich habe meinen Regenschirm vergessen”, tradução de Derrida: “J’ai oublié mon parapluie”. Como veremos no cap. que lhe é dedicado, para Derrida a obra nietzscheana tem uma indecidibilidade intrínseca que impede a distinção simples entre boas e más interpretações.

Da mesma forma, Gilles Deleuze, nos colóquios de Royaumont de 1964 e de Cerisy-la-Salle de 72, defende explicitamente que o leque das interpretações é infinito, porque em Nietzsche, usando todos os códigos disponíveis, as ideias nunca se deixarão codificar. (Cf. “Pensée nomade”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 1 (“Intensités”), cit., p. 161; também será desenvolvido mais tarde)

Michel Foucault segue-os ao defender em 1964 que ele faz da filosofia uma espécie de filologia sempre suspensa, sem termo, nunca fixada. E se a interpretação não se pode finalizar é porque nada há para interpretar, no sentido em que tudo é desde logo interpretação. (Cf. “Nietzsche, Freud, Marx”, in *Cahiers de Royaumont, Nietzsche*, cit.; igualmente trabalhado num cap. posterior)

<sup>631</sup> Julein Rochedy, presidente do partido de extrema direita francesa, Front National, disse em 2014 que, de todas as leituras realizadas, foi Nietzsche que mudou totalmente a sua perspectiva e o levou a combater contra o espírito de decadência que grassa na França e na Europa. Elogio oponível à tendência de se pôr Nietzsche à esquerda do espectro político, mas sobretudo incompatível com os ideais nacionalistas usados pela direita para combater essa mesma decadência.

horizontes de expectativa dos receptores e da capacidade dos textos em engendrar novos sentidos.

Sabemos da dificuldade em estabelecer padrões fixos de leitura na obra de Nietzsche, consensualizar interpretações filosóficas. Quando mergulhamos na materialidade dos seus textos (morfologia, fonética, intensidade semântica, estilo, decisões editoriais do próprio ou de outros e efeitos nos leitores), apostamos num entendimento que julgamos coincidir com sentidos possíveis do texto, reconhecendo, todavia, leituras alternativas. Mas isso não rasura o *dever* de o lermos bem, como marca ética tanto quanto filológica ou epistemológica.

Nietzsche escreveu bastante acerca das condições de possibilidade da sua recepção. Por isso, o que dissermos neste capítulo recairá directamente sobre a hipótese de uma hermenêutica do sentido, i.e., a suposição de que sentidos, únicos e fixos, residem nos seus textos, recuperáveis com o uso de certas metodologias, distinguindo-se leituras “correctas” e “incorrectas” da sua obra, definidas *a priori* por critérios gerais abstractos.

### 5.a- A importância da incompreensão

Desenhando uma aparente contradição com a vontade, e dever, de veracidade,<sup>632</sup> Nietzsche repete ao longo da sua vida, embora com mais insistência a partir da década de 80, que poucos o podem compreender, que, aliás, nem sequer quer ser compreendido:

Não se escrevem livros, justamente, para ocultar aquilo que se encerra dentro de si? [...] Cada filosofia é uma filosofia de fachada – eis a opinião de um eremita: ‘Há algo de arbitrário no facto de o filósofo ter parado aqui, de ter olhado para trás e à sua volta, de não ter cavado mais fundo e ter posto de lado a pá, – há nisso algo de que se deve desconfiar.’ Toda a filosofia *esconde* também uma filosofia; cada opinião é também um esconderijo; cada palavra é também uma máscara.<sup>633</sup>

Escrever também para esconder, tanto mais que a arbitrariedade habita algumas das opções que traçam o rumo de um livro, tudo o que se comunica (filosofias, opiniões, imagens...) é intrinsecamente ambíguo, alguns sentidos mantêm-se na sombra, são uma espécie de resguardo para a independência do texto, dando-se ao futuro ainda parcialmente jovem e inédito; mas também a condição necessária para ser a má consciência do seu tempo, estar “em contradição com o seu presente”, pois “será maior aquele que puder ser o mais isolado, o mais impenetrável, o mais afastado, o homem para lá bem e mal, o dono das virtudes, o que possuir

---

<sup>632</sup> “Aparente” porque a exposição verídica de si mesmo não revela tudo, há um claro-obsuro que preside a essa decisão, é por isso que não se acredita que os cínicos gregos não reservassem alguns segredos mesmo depois da máxima, e iconoclasta, exposição pública. Da mesma forma, sentimos que *EH*, exemplo de veracidade, esconde pelo menos tanto quanto revela.

<sup>633</sup> *JGB* §289; *KSA* 5, 234: “schreibt man nicht gerade Bücher, um zu verbergen, was man bei sich birgt? [...] Jede Philosophie ist eine Vordergrunds-Philosophie – das ist ein Einsiedler-Urtheil: ‘es ist etwas Willkürliches daran, dass er hier stehen blieb, zurückblickte, sich umblickte, dass er hier nicht mehr tiefer grub und den Spaten weglegte, – es ist auch etwas Misstrauisches daran.’ Jede Philosophie verbirgt auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske.”



uma vontade abundante; é a isto que se deverá chamar *grande*: o que for tão múltiplo quanto uno; tão vasto quanto pleno.”<sup>634</sup>

Há, portanto, duas razões principais para a dissimulação: a) todo o pensamento comunicado esconde outros pensamentos, devido a um processo natural, bem heideggeriano antes do tempo, de ocultação pela desocultação; b) não se comunicar totalmente, não se tornar transparente é uma questão ética, só é “nobre” quem se preserva. É por isso que no §371 da *FW* (recordamos que faz parte do livro V de 1887, coincidente, pois, com os vários § de *JGB* sobre o tema), com o título revelador de “*Wir Unverständlichen*”, escreve que nunca se queixou de ser incompreendido ou caluniado, que isso é, aliás, “mesmo a sua sorte”, parte do seu amor próprio “a descobrir depois de 1901”. No §27 de *JGB*, entrelaçando teoria e biografia, assegura que procura tornar-se ininteligível. Claro que imaginamos nas dobras deste júbilo a presença de uma quase secreta inveja em relação aos autores famosos (pode um autor menosprezar sem ambiguidade o reconhecimento dos leitores?<sup>635</sup>). Mas julgamos que na sequência do fracasso editorial de *ZA*, Nietzsche se conforma com a falta de reconhecimento, por isso persevera no estilo e nas ideias.<sup>636</sup> Consideramos, pois, que é verídica a posição que toma no §381 da *FW* (“*Zur Frage der Verständlichkeit*”):

Quando se escreve não se quer apenas ser compreendido, mas, certamente, de igual modo, também *não* ser compreendido. Não é objecção séria contra um livro o achá-lo qualquer um incompreensível, talvez fosse mesmo esta a intenção do autor – ele não *queria* ser compreendido por ‘qualquer um’. Todos os espíritos e gostos mais nobres escolhem, quando querem comunicar, o seu público; ao escolhê-lo, traçam igualmente barreiras contra ‘os outros’.<sup>637</sup>

---

<sup>634</sup> *JGB* §212; KSA 5, 147: “der soll der Grösste sein, der Einsamste sein kann, der Verborgenste, der Abweichendste, der Mensch jenseits von Gut und Böse, der Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens; dies eben soll Grösse heissen: ebenso vielfach als ganz, ebenso weit als voll sein können.”

<sup>635</sup> Com Blanchot: “Nietzsche eut un désir ardent d’être entendu, mais aussi la certitude parfois orgueilleuse de porter en lui une vérité trop dangereuse et trop supérieure pour pouvoir être accueillie.” (*La Communauté inavouable*, Paris: Minuit, 1983, p. 41-42)

<sup>636</sup> Apesar de lermos aqui e ali alguns lamentos, e.g.: *EH*, “Jenseits von Gut und Böse” §1, disfarça mal o incômodo pela falta de leitores; cartas a Georg Brandes de 16 de Novembro de 1887 e a Burckhardt de 14 do mesmo mês, ou a Reinhardt von Seydlitz a 26 de Outubro do ano anterior (repetindo-se a 12 de Fevereiro de 1888), onde se entristece por não ser lido, não se discutir o seu pensamento, resumido que está nas palavras “excêntrico”, “patológico”, “psiquiátrico”. Mas ao mesmo tempo, ainda em *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §2, noticia que tem imensos leitores fora da Alemanha. E no § seguinte procura recrutar novos seguidores, assegurando que lendo-o se experimentam “verdadeiros êxtases de aprendizagem”. Schopenhauer, como o próprio refere, tinha-o preparado para ser pouco lido, mostrando-lhe que os génios são sempre mal recebidos. (Cf. *NF* 1872-73, 24[5,6]) Outras vezes, nota de 1884, diz escrever para quem ainda não existe: “Ich schreibe für eine Gattung Menschen, welche noch nicht vorhanden ist: für die ‘Herren der Erde’.” (*NF*, 25[137]; KSA 11, 150)

<sup>637</sup> KSA, 633-34: “Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch nicht verstanden werden. Es ist noch ganz und gar kein Einwand gegen ein Buch, wenn irgend Jemand es unverständlich findet: vielleicht gehörte eben dies zur Absicht seines Schreibers, – er wollte nicht von ‘irgend Jemand’ verstanden werden. Jeder vornehmere Geist und Geschmack wählt sich, wenn er sich mittheilen will, auch seine Zuhörer; indem er sie wählt, zieht er zugleich gegen ‘die Anderen’ seine Schranken.”

Há temas, como escreve na *GM* I, §5, que se dirigem criteriosamente a um pequeno número de ouvidos. Neste caso a conversão do “bem” em “bom”, de uma moral dos fracos numa moral dos fortes. E nenhuma estratégia pedagógica resolveria o problema, já que é plebeu explicar tudo. (Cf. *GD*, “Das Problem des Sokrates” §5)

Isto inscreve-se bem na recusa nietzscheana da antidemocratização da escrita. Escrever para todos obrigá-lo-ia a usar o estilo e o pensamento de todos. Foi isso que David Strauss fez, é essa a linha de acção do “filisteu da cultura”, é essa a sua linha vermelha.

Desta forma, compreende-se que as elevadas expectativas sobre um reconhecimento mais amplo, devido ao poder lírico e novidades conceptuais de *ZA*, não anularam inteiramente a desconfiança acerca do sucesso rápido e consensual. Isso é tanto mais evidente quanto o subtítulo da obra é “*Ein Buch für Alle und Keine*”. Já explicámos alguns significados desta fórmula, relativamente comum na época (também no §30 de *JGB* critica os “livros para todos” – *Allerwelts-Bücher*)<sup>638</sup>, indicando haver livros que funcionam de maneira diferente conforme se sirvam deles “as almas e as forças vitais inferiores” ou as “mais elevadas e poderosas”. No primeiro caso, os livros desagregam e liquidam; no segundo, “incitam os mais corajosos na via da coragem.”<sup>639</sup> Neste sentido, *ZA* seria o livro para “todos” os sobre-homens e para nenhum dos “últimos homens”.<sup>640</sup>

Se é verdade que a partir de *ZA* se intensifica a resignação, porventura activa, a uma recepção desoladora, algumas obras anteriores trazem já a marca da sua fobia à massificação hermenêutica. Na *UB II*, §5, desconstrói a relação entre a recepção elogiosa da crítica e a qualidade dos seus efeitos, as melhores e piores obras tornar-se-ão a prazo irrelevantes. Na *UB* seguinte, “Schopenhauer als Erzieher”, §7, apesar de se criar para os outros, sabe-se que ninguém compreenderá e amará a obra como o *criador*, daí a assimetria entre a grandeza de Schopenhauer e a pequenez do seu efeito. Ainda no mesmo §, a época medíocre de Schopenhauer tentou adaptá-lo à sua fraqueza, fazendo dele uma espécie de especiaría metafísica. Isto resume a ideia, expressa na mesma época, de que a verdadeira cultura será desenvolvida pelos grandes homens, pelos génios, embora estes sejam incompreendidos no seu tempo.<sup>641</sup> Assim se explica que num *NF* de 1876, 18[28], exponha uma pequena, mas

---

<sup>638</sup> Ver ainda o “Epilog”, §2, de *Nietzsche contra Wagner*: compreender tudo é tudo desprezar, os filósofos, como os gregos, que eram profundos por superficialidade, deviam respeitar certos enigmas.

<sup>639</sup> No “Vorwort” de *AC* repete a advertência sobre o livro não ser para todos, que aliás talvez não pertencesse a ninguém que estivesse vivo: “Dies Buch den Wenigsten. Vielleicht lebt selbst noch Keiner von ihnen.” (KSA 6, 167) Se ficarmos pelos 3 livros de *ZA*, a evolução dramática mostra um Zarathustra que começa por falar a todos, depois a alguns e finalmente se encerra num monólogo, cantando a sua própria alma. Nietzsche, pelas múltiplas críticas que faz, e.g., ao jornalismo, sempre mostrou desagrado pela “comunicação social”, estilo e pensamento medianos que produzem em geral o que se quer ouvir, o que as massas (mais ou menos extensas) querem ouvir. No limite, a linguagem só pode atingir a veracidade quando se vira para o próprio locutor, o interpela na sua solidão. Refira-se que a desvalorização do jornalismo vinha dos seus mestres Wagner e Schopenhauer. Em Nietzsche podem ler-se objecções, entre outros, no §20 da *GT*, *UB III*, §7; §208, 263 de *JGB*, *GM III*, §26.

<sup>640</sup> Em *ZA I*, “Vom Lesen und Schreiben”, depois do célebre “De tudo quanto está escrito, só gosto do que cada um escreveu com o seu sangue” (regressaremos a esta ideia), ataca a figura do leitor, assegurando que já não escreve para eles. Pelo que diz de seguida, trata-se de elitizar a recepção, a universalização da leitura é um perigo para o pensamento.

<sup>641</sup> Cf. *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, “Vortrag III”. Esta afirmação pode, aliás, ligar-se às razões que aponta para a publicação do seu livro autobiográfico, no §1 do “Vorwort” de *EH*: “imprescindível

interessante, teoria sobre os clássicos: “Distingo entre *grandes* escritores, a saber: os que formam a língua – que a tratam de maneira a dar-lhe vida – e os escritores *clássicos*. Estes últimos são ditos clássicos em virtude do seu carácter exemplar, próprio para ser imitado, enquanto que os grandes escritores se mantêm inimitáveis.”<sup>642</sup>

Nietzsche oscila, então, entre o elitismo da escrita reservada a uma comunidade restrita de leitores<sup>643</sup> e a mágoa, por vezes dilacerante, pelo insucesso da sua obra. Há, contudo, outra via interpretativa que apresenta razões aparentemente mais anódinas: Nietzsche gosta de se mascarar e das mascaradas. Como refere Eugen Fink, “Dissimular a sua natureza essencial tornou-se em Nietzsche uma paixão. Ele ama de uma maneira inquietante a máscara, a mascarada, a pantomima.” Por isso, “Nietzsche dissimulou mais do que publicou a sua filosofia.”<sup>644</sup> É bem conhecida a afirmação do §40 da *JGB*: “*Alles, was tief ist, liebt die Maske*” (tudo o que é profundo ama a máscara). Ela serve para se esconder, por pudor e amor à veracidade, de quem julga conhecê-lo e mais não faz do que deturpá-lo: “Cada espírito profundo necessita de uma máscara, graças à interpretação permanentemente falsa, quer dizer, *superficial*, de cada palavra sua, de cada um dos seus passos, de cada sinal de vida.”<sup>645</sup> Parece contraditório o que aqui diz sobre a profundidade/superficialidade em relação ao habitual elogio do superficial contra o profundo.<sup>646</sup> Julgamos que neste caso se trata de outro tipo de profundidade/superficialidade: não o do idealismo metafísico vs. materialismo vitalista, mas o da veracidade complexa vs. mistificação vulgar. Isso mesmo está patente no §230 da mesma obra:

---

dar-se a conhecer” (percebe-se a tensão contraditória em relação ao seu desejo anterior de se manter no anonimato relativo), visto que a desproporção entre a sua grandeza e a pequenez dos seus contemporâneos o tornaram totalmente desconhecido ou, pior ainda, mal conhecido. Em *HH I*, §157, já havia alertado para o fracasso do génio quando se eleva a níveis inatingíveis pela maioria.

<sup>642</sup> KSA 8, 321: “Ich unterscheide grosse Schriftsteller, nämlich sprachbildende – solche, unter deren Behandlung die Sprache noch lebt oder wieder auflebt – und classische Schriftsteller. Letztere werden classisch in Hinsicht auf ihre Nachahmbarkeit und Vorbildlichkeit genannt, während die grossen Schriftsteller nicht nachzuahmen sind.”

<sup>643</sup> Num *NF* de 1886/87, 7[66], avança com uma tipologia dos seus leitores niilistas: 1) aqueles que não o compreendem; 2) literatos que traficam opiniões; 3) mulheres (sabemos que Nietzsche mostra tendências misóginas); 4) os pequenos heróis, esforçados, que aspiram a alguma nobreza (os mais criticados).

<sup>644</sup> Nietzsche *Philosophie*, cit., p. 10 e 12, respectivamente.

<sup>645</sup> KSA 5, 58: “Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, Dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt.”

Em *ZA II*, “Von der Menschen-Klugheit”, termina dizendo que a sua “última prudência humana” é desconhecer e tornar-se desconhecido, como? Indo mascarado para o meio dos homens.

<sup>646</sup> O entendimento da profundidade/superficialidade não é linear, na *FW* há um conjunto de § que revelam isso mesmo. Aconselhamos o 158 (achar que todas as coisas são profundas é uma má qualidade, obriga-nos a um esforço escusado e a encontrar mais do que lá está); 173 (quem é profundo luta por ser claro. Quem pretende parecer profundo aos olhos da multidão luta pela obscuridade); 189 (um pensador deve tornar as coisas mais simples e leves do que elas são); 256 (todo o homem de profundidade encontra prazer em viver na epiderme).

*Esta vontade das aparências, da simplificação, da máscara, do encobrimento, em resumo, da superfície – pois toda a superfície é um encobrimento –, opõe-se àquela sublime tendência que é própria do homem que conhece, que toma e quer tomar as coisas em profundidade, das mais variadas maneiras, pela raiz*<sup>647</sup>

Uma ética das relações sociais, onde se inclui a de uma recepção, deve, pois, impor o respeito pela máscara. Como escreve no §270 de *JGB*, a “humanidade mais subtil” compreende a máscara e evita retirá-la a golpes de psicologia e de curiosidade. Mas se é verdade que *JGB* contém a maior parte da sua *teoria* da mascarada, entrelaçada com a desvalorização da transparência e do conhecimento absoluto, por evidente impossibilidade epistemológica tanto quanto por uma ética do enigmático, i.e., a valorização do desconhecido e do ambíguo, talvez devamos ainda assim destacar uma nota de 1882 que, no nosso ponto de vista, sintetiza perfeitamente a grande linha de sentido que atribuiu à máscara: “Toda a acção será mal compreendida. É preciso, pois, pôr a *máscara* para não ser continuamente crucificado. Igualmente para *seduzir*...”<sup>648</sup> Proteger-se das más interpretações e cativar, eis a razão porque se deve usar máscaras. Se esta tese não traduz todas as nuances do pensamento nietzscheano, é porque nele, como acabamos aliás de ver, há complexidade e fragmentos indecifráveis.

No que citámos, está ainda a vontade de ser compreendido, sê-lo “como deve ser”. Mas isso mistura-se, sobretudo em *JGB*, com afirmações onde mostra claramente que prefere a incompreensão, retirando-se dos jogos interpretativos. Este niilismo hermenêutico pode ser, no entanto, um apontamento discursivo catalisador de uma redobrada perseverança hermenêutica, desafio selectivo que tocara apenas nas teclas dos intérpretes mais engenhosos (no §27 de *JGB* pergunta, retoricamente, se não faz tudo o que está ao seu alcance para se tornar dificilmente inteligível). Mas pode também ser um sinal de que temia ser trelido ou

---

<sup>647</sup> KSA 5, 168: “Diesem Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche – denn jede Oberfläche ist ein Mantel – wirkt jener sublime Hang des Erkennenden entgegen, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will”.

Alexander Nehamas descreve como Nietzsche faz da distinção entre aparência e realidade também uma questão psicológica, a dicotomia não passa de uma projecção no mundo da crença humana de que o “eu é uma substância.” (Cf. *Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 171)

<sup>648</sup> NF 1882, 1[20]; KSA 10, 13: “Jede Handlung wird mißverstanden. Und man muß, um nicht fortwährend gekreuzt zu werden, seine Maske haben. Auch um zu verführen...”

Pierre Klossowski coloca a máscara na intersecção da dissolução das formas nietzscheanas e na maneira de constituir traços, ainda que ténues, de figuração da sua própria fortuitidade. Em geral, a máscara impõe a volatilidade de qualquer identidade, por trás da máscara está o Caos, a riqueza do Caos. Por isso, nos alerta para o lugar onde as emoções, primeiras, não mediatizadas ainda, vivem. Se soubermos depor a máscara ou se nos souberem tirar a máscara – também pode haver acordos –, é possível revelar-se uma autenticidade sem imagens nem conceitos. Superando um pouco esta fenomenologia da máscara, Klossowski pensa Nietzsche à procura de delimitações à sua consciência do fortuito. Nietzsche sabe-se obra do acaso, é isso que a sua psico-antropologia da vontade de potência lhe revela. Assim, as diferentes formas que tem de se mascarar, nomeadamente a autobiográfica, são maneiras de dissolver as figurações que os intérpretes fizeram dele, ao mesmo tempo que se reconstitui um pouco acima da pura fortuitidade. O “verdadeiro Nietzsche” está além de *EH*, e.g. Mas esse “além”, que seria a supressão das máscaras, é uma economia emocional ininteligível. Por isso se deixa, quer, constituir numa falsidade menos falsa do que as heterobiografias, usando essa máscara que, por acaso, será a última. (Cf. *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 323)

lido por oportunistas. Mais uma vez reconhecemo-nos incapazes de aceder à intenção nietzscheana mais genuína, apenas recolhemos e trabalhamos alguns sentidos no que escreveu, apostando que são relevantes e próximos do que pretendia da recepção da sua obra.

As formulações filosóficas ou pré-filosóficas de Nietzsche expõem quase sempre linhas valorativas. Neste caso, podia ter-se ficado pelo que tinha escrito em *Ueber Wahrheit und lüge im aussermoralischen Sinne* sobre a imprecisão irrevogável da linguagem, causa insuperável de incompreensão.<sup>649</sup> Em vez disso, valoriza em vários frag. a incomunicabilidade, porque dar-se à compreensão é igualizar-se, vulgarizar-se. É neste registo que podem ser interpretados a maioria dos textos que abordam o problema da compreensão, citemos os mais evidentes: §41 de *JGB*, elogio da independência editorial, porque “Já não amamos suficientemente o nosso conhecimento a partir do momento em que o comunicamos.”<sup>650</sup>; na verdade, “Qualquer pensador profundo tem mais receio em ser compreendido do que em ser incompreendido.”<sup>651</sup>; mas não se trata de uma neo-censura moral, recusa-se a “viver entre espíritos grosseiros”, escolham-se os homens que se divertem com as incompreensões e com os erros”<sup>652</sup>; tanto mais que “As nossas verdadeiras experiências capitais são tudo menos tagarelas.”<sup>653</sup>; a solidão autoral não é, finalmente, um prejuízo hermenêutico, “Os homens póstumos – eu por exemplo – são menos bem compreendidos do que os que vivem com o seu tempo, mas *ouvem-se* mais. Na realidade,

---

<sup>649</sup> Algumas referências da supremacia musical sobre o verbal: *NF* 1880, 6[264], as palavras são uma espécie de teclado dos instintos; *JGB*, §246, o ritmo de uma frase é fundamental para a sua compreensão; *EH*, “Also sprach Zarathustra” §6, o *ZA* é uma “eloquência tornada música”; *NF* de 1887, 10[60], em relação à música, toda a comunicação pelas palavras é vergonhosa, elas menorizam e estupidificam, tornam comum o que é raro; e, ainda na “Versuch einer Selbstkritik”, a *GT* devia ter sido cantada.

<sup>650</sup> *JGB* §160; KSA 5, 100: “Man liebt seine Erkenntnis nicht genug mehr, sobald man sie mittheilt.”

Até porque se corre o risco de reeditar o que aconteceu a Sócrates: Platão, o mais ousado dos intérpretes, tornou Sócrates uma canção de rua, emprestou-lhe todas as suas máscaras. (Cf. *JGB*, §190)

<sup>651</sup> *JGB* §290; KSA 5, 234: “Jeder tiefe Denker fürchtet mehr das Verstanden-werden, als das Missverstanden- werden.”

Uma nota preparatória do tema da incompreensão, presente na *JGB*, qualifica de falta de gosto a vontade de se comunicar, por isso usa máscaras e cultiva a solidão. (Cf. *NF* 1884, 34[96]) Para Guiliano Campioni “A partir de *Humano, demasiado Humano*, a solidão torna-se necessária para Nietzsche exercitar a crítica contra a actividade maquinal da profissão e do papel social, bem como contra as mentiras do idealismo que aqueles produzem como narcótico.” (“‘Espírito livre’ e niilismo: Acerca de uma composição poética de Nietzsche”, in Scarlett Marton, Maria João Mayer Branco e João Constâncio (org.), *Sujeito, Décadence e arte. Nietzsche e a Modernidade*, cit., p. 357)

Sobre a não-compreensão, são extraordinárias as similitudes com Fernando Pessoa (que leu apressadamente alguns textos de Nietzsche), veja-se o §128 do *Livro do Desassossego* (edição de Richard Zenith para a Assírio & Alvim, Lisboa, 1998): “Repudiei sempre que me compreendessem. Ser compreendido é prostituir-se. Prefiro ser tomado a sério como o que não sou, ignorado humanamente, com decência e naturalidade.”

<sup>652</sup> *JGB* §283; KSA 5, 231: “nicht unter Tölpeln des Geistes leben, vielmehr unter Menschen, bei denen Missverständnisse und Fehlgriiffe noch durch ihre Feinheit belustigen”.

Mesma obra, “nós, os espíritos livres, não somos os mais comunicativos”. (Cf. *JGB* §44)

A 1 de Abril de 1874 escrevia a Gersdorff sobre o dever que tinha de se tornar incompreensível, nesta época talvez tivesse esse acento de eremitério moral.

<sup>653</sup> *GD*, “Streifzüge eines Unzeitgemässen” §26; KSA 6, 128: “Unsre eigentlichen Erlebnisse sind ganz und gar nicht geschwätzig.”

Por isso, no §51 do mesmo cap., deixa no ar a possibilidade de não querer ser lido. Igualmente no *NF* 1887, 9[188], onde mais explicitamente informa que não escreve para leitores, mas para ele mesmo.

nunca somos compreendidos – e é *disso* que vem a nossa autoridade.”<sup>654</sup> Numa espécie de postulado prático: “‘O meu juízo é o *meu* juízo; ninguém tem, em relação a ele, o mais pequeno direito’ – dirá talvez um tal filósofo do futuro. Devemos afastar de nós o mau gosto de estar de acordo com muita gente.”<sup>655</sup> Portanto, se é verdade que em alguns momentos Nietzsche coloca a incomunicabilidade como resultado de um salutar solipsismo (e.g., *FW* §264)<sup>656</sup>, na grande maioria dos casos trata-se de uma decisão ética, preservar a singularização do que se pensa é manter activos os princípios de hierarquização, ser compreendido, pelo contrário, é abrir a porta ao igualitarismo.<sup>657</sup> Deve privilegiar-se o isolamento, *FW* §166, esse é o “meio de nos conservarmos mais fortes”, título do *NF* cujo conteúdo aconselha a “Não comunicar; ao silêncio; desconfiar do charme.”<sup>658</sup>

### 5.b- Os aforismos não criam laços hermenêuticos, para lá do discipulato

No pensamento do séc. XX e início do XXI, é improvável elidir-se Nietzsche, e ao mesmo tempo, até pelo que vimos escrevendo, fracassaremos se o quisermos seguir inteiramente. Em primeiro lugar, porque ele despreza os seguidores, em geral insuportáveis oportunistas e crentes ingênuos na bondade intrínseca da democratização das ideias.<sup>659</sup> Além disso, *JGB* §204, um discipulato obsessivo reduz os horizontes filosóficos (dá o exemplo de

---

<sup>654</sup> *GD*, “Sprüche und Pfeile” §15; KSA 6, 61: “Posthume Menschen – ich zum Beispiel – werden schlechter verstanden als zeitgemässe, aber besser gehört. Strenger: wir werden nie verstanden – und daher unsre Autorität...”

<sup>655</sup> *JGB* §43; KSA 5, 60: “‘Mein Urtheil ist mein Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht’ – sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft. Man muss den schlechten Geschmack von sich abthun, mit Vielen übereinstimmen zu wollen.”

<sup>656</sup> Também numa carta a Franz Overbeck de 2 Julho de 1885, depois de terminado o livro IV de *ZA*, conclui que a sua filosofia já não é comunicável, já nem é desejável.

<sup>657</sup> Num *NF* de 1885-86, 1[182], refere novamente o carácter nivelador da compreensão. Uma ideia parecida, denunciando o silêncio que se fez em torno de *ZA*, preenche o *NF* de 1884, 26[243], onde termina escrevendo que está nos antípodas da moral da igualdade. No §55 da *FW*: “O sentido último da nobreza” deve manter raro o que é raro, a vulgaridade desenvolve-se no que é comum. Por outro lado, é bem claro que se essa singularidade quiser produzir sentido, então tem de pôr qualquer coisa em comum.

<sup>658</sup> 1887/88, 11[146]; KSA 13, 69: “Sich nicht mittheilen; das Schweigen; die Vorsicht vor der Anmuth.”

<sup>659</sup> Dentro desta problemática, gostamos do que escreveu Derrida: “Bien entendu, il faut en prévenir sans tarder, nous ne suivrons pas Nietzsche. Pas simplement. Nous ne le suivrons pas pour le suivre en tout cas. Ce qu’il n’a d’ailleurs jamais demandé sans nous affranchir, par le même geste, de sa demande même, selon les paradoxes bien connus de toute fidélité. Nous le suivons ici du mieux que nous pouvons pour cesser peut-être, à tel instant, de le suivre. Et de suivre ceux qui le suivent – les fils de Nietzsche.” (*Politiques de l’amitié*, Paris: Galilée, 1994, p. 51)

Interpretando contra o Nietzsche público à procura de consolos *aristocratas* para a ausência de leitores, Pierre Klossowski crê que na realidade ele buscava discípulos e se não os encontrou isso também se deveu à sua instabilidade afectiva: “Que Nietzsche n’ait pu personnellement se former un disciple cela tient à cette confusion des motifs : non pas seulement au caractère de sa doctrine, incompréhensible pour ses contemporains, mais à son désarroi affectif.” (*Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 276) O mesmo autor em *Un si funeste désir*, cit., p. 32: “Nietzsche avait la nostalgie de disciples et, davantage peut-être, d’une communauté agissante, mais fermée.” Alexander Nehamas destaca a contradição em querer que os leitores seguissem os seus pontos de vista ao mesmo tempo que era decisivo escolherem perspectivas próprias, e isto foi, ainda segundo este comentador, o seu problema central enquanto autor. (Cf. *Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 35)

Schopenhauer, por sua causa uma geração de alemães ficou sem a inteligibilidade histórica que Hegel e outros tinham elevado ao grau superior – estranhamente, Hegel a vingar-se de Schopenhauer).

A origem dos problemas hermenêuticos decorrentes do discipulado encontra-se, pelo menos em parte, na questão do estilo. A estética é tão importante como o conteúdo discursivo, mas tudo seria bastante simples se uma linha de desenvolvimento mostrasse a consistência evolutiva entre o Nietzsche jovem e o adulto. Está-se longe disso, di-lo ele próprio no §4 de “Warum ich so gute Bücher schreibe”: “há em mim muitas possibilidades estilísticas – aliás, a mais variada arte do estilo de que jamais um ser humano dispôs.”<sup>660</sup> Ora, esta dispersão estilística contribui também para a multiplicação dos sentidos dos textos. A variedade estilística resiste às hermenêuticas tradicionais, já que é preciso muitas vezes entrar nos campos da estética e da ficção.<sup>661</sup> É por isso que, ora construindo frases amplas, inteligentes e fluidas, num jogo linguístico vanguardista, ora usando o ritmo *staccato* das frases breves, cortantes, fulgurantes, o seu estilo parece carregado de electricidade espiritual, tocando profundamente os leitores, mas impedindo-os de se apropriarem facilmente do tom, quase dom, com que são construídas. Assim, não apenas evitou o discipulato vulgar (imitação simples) como definiu mais uma alavanca para o seu pensamento iconoclasta, já que ele sempre defendeu que o estilo fixava a forma de pensar (cf. *MA* II, “Der Wanderer und sein Schatten”, §13<sup>662</sup> e o muito citado §87 de “Der Wanderer und sein Schatten”, *idem*, onde diz que “escrever melhor é pensar melhor”).<sup>663</sup> Forma de pensar e de sentir, de viver: “O estilo deve provar que se *acredita* nas ideias próprias, que não há contentamento apenas em pensá-las, que se sentem.”<sup>664</sup>

---

<sup>660</sup> KSA 6, 303: “giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils – die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat.”

Alexander Nehamas justifica assim essa diversidade: “Nietzsche uses his changing genres and styles in order to make his presence as an author literally unforgettable and in order to prevent his readers from overlooking the fact that his views necessarily originate with him. He depends on many styles in order to suggest that there is no single, neutral language in which his views, or any others, can ever presented.” (*Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 37)

<sup>661</sup> Como disse T.S. Eliot: “Nietzsche is one of those writers whose philosophy evaporates when detached from its literary qualities”. (Cit. por Alexander Nehamas, *Nietzsche, Life as Literature*, cit., p.14) Curiosamente, Peter Sloterdijk ponderou escrever algumas das suas obras como se fossem romances, podendo assim usar os recursos linguísticos em todo o seu esplendor: “Quanto ao estatuto literário e disciplinar do meu trabalho, cheguei ao ponto de jogar com a ideia de apresentar o projecto das esferas como um romance. Isso teria apresentado a vantagem de deixar em aberto a questão da hierarquia entre discursos e de poder utilizar conjuntamente todas as possibilidades do idioma. O privilégio do romancista é o facto de não ser obrigado a fundamentar o seu conhecimento. [...] desejava incorporar um conhecimento extra-filosófico, preferencialmente poético ou mítico, na forma do conhecimento filosófico.” (*O Sol e a Morte, diálogos com Hans-Jürgen Heinrichs*, cit., p. 166)

<sup>662</sup> KSA 2, 610: “Den Gedanken verbessern. – Den Stil verbessern – das heisst den Gedanken verbessern, und gar Nichts weiter! – Wer diess nicht sofort zugiebt, ist auch nie davon zu überzeugen.”

<sup>663</sup> “Besser schreiben aber heisst zugleich auch besser denken”. (KSA 2, 592)

<sup>664</sup> *NF* 1882, 1[45]; KSA 10, 23: “Der Stil soll beweisen, daß man an seine Gedanken glaubt, und sie nicht nur denkt, sondern empfindet.”

A condição primeira, embora não única, do estilo nietzscheano prende-se com o aforismo, opondo-o às formas discursivas mais longas, num *NF* de 1885, 37[5], diz que estas são boas para “burros” ou “leitores de revistas”. Em *GD*, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, §51, apresenta-se como o grande mestre alemão do aforismo ou da sentença, com a “ambição de dizer em dez frases o que outro diz num livro... – o que outro *não* diz num livro...”<sup>665</sup> Fora deste tom retórico, na *FW*, §381, confessa a necessidade de rapidez e brevidade, de mergulhar em profundidade nas coisas como se entra, e sai, em água fria. Concordamos, por isso, com Richard Roos quando, em 1972, declarou que se Nietzsche usou essa maneira de se exprimir é porque era a mais adequada ao seu pensamento.<sup>666</sup> Todavia, regressemos ao importante *NF* de 1885, esta “brevidade” fulgurante é acompanhada por um vasto lastro (ainda que meio escondido):

Nos livros que, como os meus, são compostos de aforismos, toda uma massa de longos desenvolvimentos e toda uma série de reflexões estão neles interditas, mas situam-se na retaguarda de curtos aforismos e nos espaços brancos que os separam; muitos desses desenvolvimentos e reflexões exigem aliás certas questões totalmente dignas de Édipo e da sua Esfinge.<sup>667</sup>

É justamente isto que permite aos aforismos nietzscheanos funcionarem no espaço filosófico.<sup>668</sup> Cada pequeno fragmento abre para um plano de ideias que não está imediatamente presente, dilatando o seu alcance filosófico. Além disso, como refere ainda Richard Roos, as sucessivas correcções que muitos fragmentos sofreram até à publicação, mitigam o próprio carácter aforístico dos seus textos, salvaguardando o estilhaçamento das ideias.<sup>669</sup>

Gilles Deleuze, em *Nietzsche et la philosophie*,<sup>670</sup> realça que o aforismo é “a forma do pensamento plural” para dizer e formular sentidos, já que “o aforismo é interpretação e arte de

---

<sup>665</sup> KSA 6, 153: “mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andre in einem Buche sagt, – was jeder Andre in einem Buche nicht sagt...”

<sup>666</sup> Cf. “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, in *Nietzsche Aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”), cit., p. 300; o texto em francês: “Il faut enfin admettre que, si Nietzsche a choisi l’aphorisme, c’est que cette forme était celle de sa pensée. Aucun autre mode d’expression n’était possible [...] il faut montrer surtout leur agressivité foudroyante qui ne laisse aucun recours à l’adversaire, car, ne nous y trompons pas, l’aphorisme est une arme.”

<sup>667</sup> KSA 11, 579: “Im Aphorismenbüchern gleich den meinigen stehen zwischen und hinter kurzen Aphorismen lauter verbotene lange Dinge und Gedanken-Ketten; und Manches darunter, das für Oedipus und sine Sphinx Fragwürdig genug sein mag.”

<sup>668</sup> Apesar de Pierre Klossowski dizer que o aforismo resiste a qualquer conceptualização. (Cf. *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 363)

<sup>669</sup> Cf. “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, in *Nietzsche Aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”), cit., p. 303. Isto não sugere, contudo, que por trás da fragmentação se esconde um pensamento da totalidade, nem num sentido prévio, como de alguma forma propõe Nietzsche, nem num posterior, feito da soma do fragmentário. Como refere Blanchot, Nietzsche “prend le risque d’une pensée que ne garantit plus l’unité.” (*L’Entretien infini*, cit., p. 229)

<sup>670</sup> Mais tarde, sobretudo em “Pensée nomade” (texto do colóquio de Cerisy-la-Salle de 1972, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 1 (“Intensités”), cit), reformulará campos importantes do que disse em *Nietzsche et la philosophie*, nomeadamente retirando ao aforismo o papel de procurar sentidos. Prosseguimos esta questão no cap. sobre Gilles Deleuze.



interpretar.”<sup>671</sup> Produto hermenêutico complexo, exige ser “lido duas vezes”, diz o mesmo comentador. Esta advertência confirma o que o próprio Nietzsche escreve na “Vorrede”, §8, de *GM*: “Um aforismo, por bem fundido e cunhado que seja, não fica ‘decifrado’ a partir do momento em que foi lido; pelo contrário, a partir daí começa a *interpretação*, e para tanto é necessária uma arte da interpretação.”<sup>672</sup> Capaz, no bom entendimento de Maurice Blanchot, de ler “um texto com vários sentidos”.<sup>673</sup> O aforismo exige leitores que desenvolvam uma infinita arte da interpretação, tornando-se mais actores e inventores do que receptores ou espectadores. Enquanto o texto metafísico conduz ao conformismo, já que tudo deve orbitar em torno de pontos universais, no aforístico não há rotas nem núcleos pré-determinados. Ao mesmo tempo, o aforismo abre para a vitalidade dos sentidos; contrariamente à linguagem metafísica, fixa, quase morta, jogando com o nada hipostasiado no ser (como em Platão, diz Nietzsche). No aforismo favorece-se a intuição divinatória, as ideias são iluminações, passam-se da sustentação especulativa; tudo provém de uma poética fundamental que se encontra, porém, rente à vida. Como bem refere Sarah Kofman, “Mais do que qualquer outro, um texto fragmentário é órfão, pode ser solicitado de qualquer lado, inserido noutros contextos, enxertado sobre textos que se reapropriam dele.”<sup>674</sup>

O pensamento de Nietzsche sobre a (im)pertinência dos discípulos enquadra-se perfeitamente nas teorias românticas do génio: valorização da reflexão solitária e demiúrgica contra todas as formas de reprodução e imitação. Se a imitação é a condição necessária do discipulato, então quem privilegia quase até ao paroxismo a criação e a incomunicabilidade só pode menosprezar os discípulos.<sup>675</sup> Numa carta a Otto Eiser do início de Janeiro de 1880: “Não procuro ‘adeptos’ – acredite em mim! – gozo a minha liberdade e desejo esta alegria a todos os que têm direito à liberdade espiritual.”<sup>676</sup> Claro que esta comunicação não esgota toda a veracidade. É difícil conceber, já o dissemos, um Nietzsche fechando-se hermeticamente em si mesmo sem qualquer hesitação ou dúvida. Mas julgamos também que o indispunha publicitar-se, dar-se a conhecer de maneira alargada, permitir que alguns o copiassem (como o “macaco” a Zarathustra). Assim, acreditamos, pelo menos parcialmente, no que escreveu sobre os malefícios do discipulato, e.g., no *ZA* I, “Von der schenkenden

---

<sup>671</sup> *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 35-36.

<sup>672</sup> KSA 5, 255: “Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit, dass er abgelesen ist, noch nicht ‘entziffert’; vielmehr hat nun erst dessen *Auslegung* zu beginnen, zu der es einer Kunst der *Auslegung* bedarf.”

<sup>673</sup> Cf. *L’Entretien infini*, cit., p. 232. De um texto e do mundo, refere o mesmo Blanchot na p. 246.

<sup>674</sup> *Nietzsche et la scène philosophique*, cit., 1986, p. 25.

<sup>675</sup> Num *NF* de 1880, 4[234]: os génios amputam o cérebro dos discípulos para que estes executem os movimentos reflexos da adoração. Em 1885 retoma a crítica aos admiradores, eles também são ladrões. (Cf. *NF* 38[22])

<sup>676</sup> KSB 6, 4: “Ich selber Ihrer eignen Denkungsart weniger willkommen ist. Ich selber suche keine ‘Anhänger’ – glauben Sie es mir? – ich genieße meine Freiheit und Wünsche diese Freude allen zur geistigen Freiheit Berechtigten.”

Tugend” §3, final do livro, quando Zaratustra abandona os seus discípulos, aconselhando-os a envergonharem-se dele. Exemplar é também a nota de 1880, onde diz querer ajudar todos os que se procuram, encontrando a maior das alegrias nos modelos individuais que não o repetem, mais: “Para o inferno com todos os imitadores e seguidores e bajuladores e admiradores e devotos!”<sup>677</sup> O homem do saber (*Der Mensch Erkenntniss*) deve ser capaz de amar os seus inimigos e odiar os seus amigos, aliás, “Recompensa-se mal um professor quando se permanece sempre unicamente seu discípulo.”<sup>678</sup> O aviso já tinha sido feito no §447 de *M*, exclusivamente dedicado ao tema: “Pertence à humanidade de um mestre precaver os seus alunos contra ele mesmo.”<sup>679</sup> E quando pretende, como no §32 da *FW*, distinguir tipos de discípulos, só encontra formas negativas: uns não sabem dizer não, outros vivem na pusilanimidade do compromisso. Assim, contando que eles conseguissem entender a sua doutrina, os primeiros sucumbiriam às feridas interiores e exteriores (Nietzsche desconfia que alguém tenha a capacidade de sofrimento necessária à sua compreensão), os segundos fariam de qualquer causa uma coisa medíocre, contaminando-a pela busca de consenso hermenêutico. Por tudo isto, pensamos que se pode acolher o que diz no “Scherz, List und Rache”, acrescento para a edição de 1887 da *FW*: “O meu estilo e a minha linguagem seduzem-te? / O quê, seguir-me-ás passo a passo? / Cuida de não seres fiel a não ser a ti mesmo – / E ter-me-ás seguido – subtilmente! subtilmente!”<sup>680</sup> Fica assim descrito o bom *discípulo*, aquele que prefere tornar-se no que é em vez de ser o “macaco” de Nietzsche.

Inimitável, mais fisiológico do que cognitivo, Nietzsche encontrou no estilo aforístico a forma de se exprimir à maneira do movimento impressionista: influenciar reservando-se. Deixou textos para interpretar e sentir (mais do que para compreender). Viva, pois, cada leitor à sua maneira, em autodiscipulato, “tornando-se aquilo que é”. Não se trata de procurar sentidos incontestados, mas de ampliar as interpretações, onde o leitor está pelo menos tão implicado como o autor/texto. É uma aposta de vida, de estilo de vida, em vez de uma linha cognitiva obcecada por verdades inabaláveis. O fragmento escapa à exaustividade para não sugar a liberdade de autor e leitor, mas mantém-se publicável porque se acredita que o inacabado contém lições importantes. Evite-se, todavia, extremar o seu carácter de máxima ou sentença, qualquer tendência, aliás, para o imperativo e definitivo. Em Nietzsche, os aforismos são mais blocos imperfeitos de sentido do que máximas, nele e em Schopenhauer

---

<sup>677</sup> *NF* 6[50]; *KSA* 9, 206: “Hol’ der Teufel alle Nachahmer und Anhänger und Lobredner und Anstauner und Hingebenden!”

<sup>678</sup> *KSA* 4, 101: “Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt.”

A expressão será repetida no “Vorwort”, §4, de *EH*, citando o excerto de *ZA* que a contém.

<sup>679</sup> *KSA* 3, 271: “Zur Humanität eines Meisters gehört, seine Schüler vor sich zu warnen.”

<sup>680</sup> §7; *KSA* 3, 354: “Es lockt dich meine Art und Sprach, / Du folgest mir, du gehst mir nach? / Geh nur dir selber treulich nach: – / So folgst du mir – gemacht! gemacht!”

(*Parerga und Paralipomena* é composto fragmentariamente) os fragmentos alimentam processos de individuação. Porém, no jogo que formam dentro do livro e da obra, mais do que a dispersão ou a deflagração, eles desenham, sem recusar o pluralismo, um esboço de obra total, infinita (como pretendia Blanchot). Um *work in progress*, viagem errática que enuncia a infinita *verdade* da obra. Instala-se, é inevitável, um certo caos que não deve ser domesticado, trata-se antes de construir a obra a partir do informe, a geração pode, e deve, ter lugar no seio da desorganização.<sup>681</sup> Daí o termo *Witz*, intraduzível em línguas mais ordenadas, reunião do heterogéneo por um saber-ver imediato, evidência intuitiva, mas também chalaça, ironia desconstrutora. Nietzsche foi com certeza influenciado pela proposta fragmentária do Romantismo alemão, na forma e no conteúdo, basta ver, e.g., como algumas propostas de Friedrich Schlegel serão mais tarde retomadas, quase à letra, pelo solitário de Sils-Maria: “Um crítico é um leitor que ruma. Portanto, ser-lhe-iam necessários vários estômagos”; “A ironia é a forma do paradoxo. Tudo o que é simultaneamente bom e grande é paradoxo.”; ou ainda: “Todo o autor digno deste nome não escreve para ninguém, ou então para todos. Aquele que escreve para ser lido por tais ou tais, não merece ser lido.” (frag. 27, 48 e 85 dos *Lyceums-Fragmente*, 1797).

Diga-se que a escrita aforística estava quase na moda, o Romantismo alemão, na urgência de superar o sistema kantiano, sobretudo a grande síntese em torno do sujeito moral, radicalizou a ideia de liberdade pelo aprofundamento da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) e de uma estética global da fragmentação, partindo do postulado de que a filosofia deve ir beber à poesia.<sup>682</sup> É este o projecto dos irmãos Schlegel, de Schelling e dos fragmentos relativamente anónimos da revista *Athenaeum* (é possível atribuir alguns aos Schlegel, August e Friedrich, a Novalis e a Schleiermacher). Mas também dos chamados “moralistas franceses”: Montaigne, La Rochefoucault, Pascal, Chamfort, Stendhal. Além disso, Nietzsche inspirou-se no amigo Paul Rée que escreveu em aforismos e, sobretudo, nos *Cadernos de Aforismos* (*Sudelbücher*) de Georg Christoph Lichtenberg, relato diarístico da sua vida, presente em quase todas as casas alemãs da época. Por outro lado, mitigue-se a linha de

---

<sup>681</sup> Não se confunda, todavia, a brilhante nebulosa nietzscheana, organizada sobre um caos fertilíssimo, com o pluralismo estético actual. A nossa cultura fragmentada, balcanizada, tolerando a coabitação de estilos dispares, incapaz de avaliar as mais variadas e estranhas tendências, crente na fulguração *cool*, tudo, ou quase tudo, construído num misto de sobranceira e ingenuidade. A pluralidade nietzscheana é de outra índole, cada peça tem um carácter de necessidade e contribui para um *puzzle* que supera sem remissão a vulgaridade. Paradoxalmente, como ele gostava, talvez Nietzsche tenha sido um dos que mais decisivamente autorizou a variante da pós-modernidade que vive, em autocontentamento exuberante, enredada no *kitsch*.

<sup>682</sup> Charles Andler em *Nietzsche: sa vie et sa pensée* (1920), no seu afã de separar Nietzsche de Wagner, que na época era já uma forma de distinguir germanofilia de cosmopolitismo, defende que o estilo aforístico resultou da ruptura com Wagner, defesa psicológica em relação ao mestre.

influência do discurso fragmentário dos pré-socráticos,<sup>683</sup> Nietzsche acreditava sinceramente que devia mais aos romanos do que aos gregos, estes estavam demasiado afastados das nossas condições de interpretação, no *GD*, e.g., inicia o §2 de “Was ich den Alten verdanke” dizendo que deve muito mais aos romanos do que aos gregos; o estilo destes está demasiado distante do do presente. Já na *GT* reclamava, com alguma tristeza, a incapacidade de recuperar o verdadeiro espírito grego.

### 5.c- Inactual/póstumo

“Quanta simpatia e agrado nos mostra toda a gente quando procedemos como toda a gente e quando nos ‘deixamos ir’ como toda a gente!...”<sup>684</sup> E pelo contrário, resumimos, quanta má disposição provoca a diferença. Mas talvez só assim se sobreviva à erosão do tempo.<sup>685</sup> “O que exige em primeiro e último lugar um filósofo de si mesmo? Triunfar nele mesmo sobre o seu tempo, fazer-se ‘intemporal’.”<sup>686</sup> Ou, escrito muito antes disto, a partir do exemplo de Schopenhauer, todo o filósofo deve gastar imensas energias a libertar-se da opressão da sua época.<sup>687</sup> Nietzsche vira-se então para os leitores generosos do futuro: “É assim que quero viver, esclarecido pelas virtudes de um mundo que ainda não é.”<sup>688</sup>

---

<sup>683</sup> Contra Alexander Nehamas, “a genre that Nietzsche employed at least partly because of his admiration for the pre-Socratic philosophers and for the French moralists, and of which he remains one of the great masters.” (*Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 14)

<sup>684</sup> *GM II*, §24; KSA 5, 336: “wie entgegenkommend, wie liebeich zeigt sich alle Welt gegen uns, so bald wir es machen wie alle Welt und uns „gehen lassen“ wie alle Welt!...”

<sup>685</sup> Com George Steiner, “um livro autêntico nunca é um livro impaciente. Pode esperar séculos até despertar um eco vivificador.” (*Os Logocratas*, Lisboa: Relógio D'Água, 2006, p. 52-53) Richard Roos questiona esta vontade de postumidade, por mais que Nietzsche queira ser incompreendido ou intempestivo, os seus textos mergulham na época em que foram escritos. (Cf. “Regras para uma leitura filológica de Nietzsche”, in *Nietzsche Aujourd'hui?*, vol. 2, (“Passion”), cit., p. 310) Mais, do mesmo autor: “Par son aristocratism et son mépris des ‘Vielzuvielen’, par le culte de la hiérarchie et la morale des maîtres, Nietzsche était assuré de trouver des lecteurs enthousiastes, et il le savait. Lecteurs à courte vue, incapables de discerner les moyens du but à atteindre, simples instruments d’une pensée qui les dépassait, toutes les protestations de Zarathoustra n’y changent rien. Ce Nietzsche-là ne doit pas être gommé, et c’est une étrange manière de montrer son admiration pour un penseur que de le croire aveugle aux répercussions probables de ses écrits.” (*Idem*, p. 291)

<sup>686</sup> *Der Fall Wagner*, “Vorwort”; KSA 6, 11: “Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, ‘zeitlos’ zu werden.”

<sup>687</sup> Cf. *UB II*, §7; KSA 1, 407. Temos por evidente que o próprio título das *Unzeitgemasse Betrachtungen* dá essa tonalidade de inactualidade.

<sup>688</sup> *NF* 1882-83, 5[1] §146; KSA 10, 203: “So will ich leben, bestrahlt von den Tugenden einer Welt, die noch nie da ist.”

Maria Filomena Molder resume bem a tensão entre a inactualidade e a actualidade da filosofia, ao mesmo tempo que conjura os perigos do solipsismo heróico com a pulsão de vida: “Sendo assim, trata-se de fazer a apologia de ‘estar de fora’, da ‘inactualidade’, sem permitir que a resistência ao presente seja convertida em propósito nihilista ou em solipsismo auto-suficiente. Isso parece-me ser próprio daquele que se dedica à filosofia: distanciar-se, procurar por si próprio, tentar desvendar os enigmas que encontra. Aqui, o perigo reside em embriagar-se com esse distanciamento e conhecer apenas a forma heróica dolorosa que é reconhecível em Platão, mas que só em Nietzsche encontrou o único representante fiel. Para vencer esse perigo, teremos, então, de chamar em nosso auxílio a mais antiga tentativa de superação dessa procura solitária: a experiência do *eros*.” (*A Imperfeição da Filosofia*, cit., p. 139)

Nietzsche assume-se como mais um autor póstumo, dispositivo recorrente do romantismo alemão.<sup>689</sup> Mas regressa ao dilema de aderirmos espontaneamente ao que Nietzsche escreve ou de amplificarmos a tensão contraditória entre discurso e acção. Nietzsche quis publicar em vida (os *NF* são uma edição involuntária), ele não escreveu “para a gaveta”. Por outro lado, o §375 de *MA I*, nuancia bastante o que tinha dito na *UB III* sobre a postumidade da genialidade. Orientado por um certo positivismo, defende que a humanidade se desinteressa dos autores que apostam na recepção póstuma, os homens evoluem, transformam tanto os seus gostos que o pensamento de hoje pode ser totalmente irreconhecível no futuro.<sup>690</sup> Mais, não ser reconhecido no seu tempo é sempre visto pela posteridade como falta de força (totalmente em oposição com o que dirá depois, e, parecidos, com parte da história da recepção). Conclui esse § de *MA*, num tom quase antinietzscheano, com:

Em resumo, não se deve tomar apressadamente o partido do magnífico isolamento. Há, é verdade, excepções; mas na maioria dos casos são os nossos defeitos, fraquezas, loucuras que impedem as nossas próprias qualidades de serem reconhecidas.<sup>691</sup>

Poucos anos depois, porém, deixa de duvidar das obras e autores póstumos, chegando a indicar quando o descobrirão (em geral no início do séc. XX<sup>692</sup>). Os seres póstumos têm outra forma de conviver, de se dar a esse infortúnio: passar pelas pessoas como um fantasma, o que, diz Nietzsche no §365 da *FW*, “é muito aconselhável quando nos queremos ver rapidamente livres delas e as queremos assustar.”<sup>693</sup> Além disso, os póstumos alcançam uma vida extraordinária depois da morte, ficando então “muito vivos”. Este optimismo *post-mortem* é mitigado em *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §1, onde diz que ao contrário de Schopenhauer, não é nem será lido, apesar de ambos serem pensadores póstumos

---

<sup>689</sup> Embora o sentido crítico de Nietzsche o impeça de projectar um futuro radiante, no §19 da *GM III*, coloca a bondade intelectual da posteridade sob condição, também ela está sujeita a uma ontologia do “talvez”. Um excerto logo no início do §382 da *FW* pode ser lido desta forma, ao designar-se novo, sem nome, difícil de entender, “premature de um futuro ainda não demonstrado” (*wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft*). Por isso, percebemos a pertinência de Jean-Michel Rey ao dizer que é mais no condicional do que no futuro que Nietzsche escreve: “Le texte nietzschéen s’écrit souvent au conditionnel, plus qu’au futur”. (*L’enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, cit., p. 79) Apesar disto, num *NF* de 1880-81, 8[61], procura sistematizar em três pontos uma comunidade sobrevivente à morte de Deus: uma comunidade de indivíduos livres que afirmam: 1) o apagamento de Deus; 2) a ausência de mecanismos de recompensa e punição pelo bem e pelo mal; 3) um bem e mal totalmente convencionais.

<sup>690</sup> Este argumento pode ser usado para demonstrar o contrário, i.e., que essa alteração permite a autores desvalorizados no seu tempo ganharem importância mais tarde, lidos por uma nova inteligência receptiva.

<sup>691</sup> KSA 2, 262: “Kurz, man soll der hochmütigen Vereinsamung nicht so leicht das Wort reden. Es giebt übrigens Ausnahmefälle; aber zumeist sind es unsere Fehler, Schwächen und Narrheiten, welche die Anerkennung unserer grossen Eigenschaften verhindern.”

<sup>692</sup> Carta a Malwida von Meysenbug de 12 de Maio de 1887, onde diz lançar as suas visões a poucos, já que os seus pensamentos são demasiado estranhos e perigosos para poderem encontrar antes de muito tempo (refere a data de 1901) orelhas feitas para os ouvir. (Cf. KSB 8, 70) Mas isso, numa carta à mesma amiga de finais de Julho 1888, fá-lo-á lamentar não ter ninguém que o leia e compreenda, ninguém com quem possa conviver. (Cf. KSB 8, 377-78)

<sup>693</sup> KSA 3, 613: “was sehr rathsam ist, wenn man sie bald los sein und fürchten machen will.”

(repetido no “Vorwort” de AC: “*Einige werden posthum geboren.*”). Mesma obra, “Warum ich so Klug bin” §9, vê no futuro um “mar chão”, não quer tornar as coisas diferentes do que são, basta-lhe ser como é, e que as coisas sejam o que são (*amor fati*). Claro que isto é invertido quando se apelida de dinamite, ainda na mesma obra, “Warum ich ein Schicksal bin” §1,<sup>694</sup> ou refere, em cartas, a certeza de vir a ser descoberto e adorado.<sup>695</sup>

Mais importante do que esta oscilação entre a resignação do eterno anonimato e a certeza, quase mística, de vir a “cortar a história da humanidade ao meio”, é a ideia de que as obras prevalecem sobre os autores, elas são as grandes responsáveis pelo seu reconhecimento futuro. Dois excertos de épocas diferentes:

*O livro quase feito homem.* Surpreende sempre qualquer escritor a maneira como o livro, assim que se separou dele, continua a viver por si uma vida própria; ele sente-se como se uma parte de um insecto se tivesse despedido e prosseguisse, agora, o seu próprio caminho. Talvez ele o esqueça quase por completo, talvez se erga acima das ideias que lá estão postas por escrito, talvez até já não o compreenda e tenha perdido as asas, com as quais voava então, quando ideou aquele livro: entretanto, este procura para si os seus leitores, desperta vida, torna feliz, assusta, produz novas obras, torna-se a alma de desígnios e de acções, em suma, vive como um ser dotado de espírito e de alma e, no entanto, não é uma pessoa. A sorte mais ditosa terá cabido ao autor que, quando velho, possa dizer que tudo quanto nele havia de ideias e sentimentos fecundos, tonificantes, exaltantes, esclarecedores, continua ainda a viver nos seus escritos.<sup>696</sup>

Cerca de dez anos depois:

O êxito foi sempre a maior mentira – e a própria ‘obra’ é um êxito. O maior homem de estado, o conquistador, o descobridor disfarçam-se nas suas criações, até se tornarem irreconhecíveis. A ‘obra’, do artista ou do filósofo, é que inventa quem a produziu, quem tinha de a produzir; os ‘grandes homens’, tal como são

---

<sup>694</sup> “Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.” (KSA 6, 365) É escusado argumentar, como refere na *FW*, §38, quem é capaz de “fazer nascer as expectativas de uma explosão”, sabe que não é com “argumentos que se ganham barris de pólvora.”

<sup>695</sup> E.g., a sua mãe, 10 de Outubro de 1887, convicto de que será lido mais cedo em França do que na sua terra: “Unzweifelhaft werde ich immer noch einige Jahre früher in Frankreich ‘entdeckt’ sein, als im Vaterlande.” (KSB 8, 165)

<sup>696</sup> *MA* I, §208; KSA 2, 171: “Das Buch fast zum Menschen geworden. – Jeden Schriftsteller überrascht es von Neuem, wie das Buch, sobald es sich von ihm gelöst hat, ein eigenes Leben für sich weiterlebt; es ist ihm zu Muhte, als wäre der eine Theil eines Insectes losgetrennt und gieng nun seinen eigenen Weg weiter. Vielleicht vergisst er es fast ganz, vielleicht erhebt er sich über die darin niedergelegten Ansichten, vielleicht selbst versteht er es nicht mehr und hat jene Schwingen verloren, auf denen er damals flog, als er jenes Buch aussann: währendem sucht es sich seine Leser, entzündet Leben, beglückt, erschreckt, erzeugt neue Werke, wird die Seele von Vorsätzen und Handlungen – kurz: es lebt wie ein mit Geist und Seele ausgestattetes Wesen und ist doch kein Mensch. – Das glücklichste Loos hat der Autor gezogen, welcher, als alter Mann, sagen kann, dass Alles, was von lebenzeugenden, kräftigenden, erhebenden, aufklärenden Gedanken und Gefühlen in ihm war, in seinen Schriften noch fortlebe”.

É este § que Jean-François Lyotard usa como exemplo de uma “leitura intensiva” (*lecture intensive*), distinta da interpretação hermenêutica e ainda mais de uma compreensão objectiva: numa leitura intensiva produzem-se novas intensidades, o acto de ler é um “momento de metamorfose geral”, “L’auteur s’anéantit dans l’écrit, l’écrit s’anéantit dans les lecteurs.” (Cf. “Notes sur le retour et le Kapital”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 1, (“intensité”), cit., p. 144-145) Pouco depois, Lyotard caracteriza esses leitores intensivos: “Voici les ‘hommes de surcroît’, les ‘maîtres’ d’aujourd’hui: marginaux, peintres expérimentaux, pop, hippies et yuppies, parasites, fous, internes. Il y a plus d’intensité et moins d’intention dans une heure de leur vie que dans trois cent mille mots d’un philosophe professionnel. Plus nietzschéens que les lecteurs de Nietzsche.” (*Idem*, p. 157)

De Nietzsche há também o §140 de “Vermischte Meinungen und Sprüche”, *MA* II, que sintetiza a ideia de que o autor deve reservar-se quando o livro toma a palavra: “Der Autor hat den Mund zu halten, wenn sein Werk den Mund aufthut.” (KSA 2, 436)

venerados, são pequenos poemas posteriores de má qualidade; no mundo dos valores históricos *dominam* os moedeiros falsos.<sup>697</sup>

Estes dois momentos decidem talvez a melhor maneira de pensarmos com Nietzsche a força das ideias para lá da vida dos seus autores. E isto tem tanto mais interesse quanto, como refere Michel Foucault, é quase impossível dizer “eu” no lugar de Nietzsche,<sup>698</sup> i.e., ele não facilita a substituição do autor, não escreve livros de especialista.<sup>699</sup> Os seus textos exigem uma ética da leitura que passa muitas vezes, como veremos, por um isomorfismo vital. Apesar disso, eles continuam a percorrer a história, lançando clarões sobre múltiplas gerações de leitores apaixonados (intensivos); continuam a trabalhar o incompleto edifício crítico iniciado na *Aufklärung* grega, interrogando o mundo que vai nascendo. Sob a capa de uma “lucidez delirante”, como lhe chama Pierre Klossowski,<sup>700</sup> eles permanecem actuais e inactuais, expondo os problemas do presente, mas ao mesmo tempo já preparados para outros que hão-de vir.

Por aquilo que acabámos de dizer sobre a recepção, o elitismo hermenêutico de Nietzsche é totalmente incompatível com uma hermenêutica do sentido. Talvez o caminhante de Sils-Maria escreva os seus pensamentos com a precisão de uma fatalidade, mas, em bom eremita, não vai triunfalmente apresentá-los ao leitor médio. Por várias razões: em primeiro lugar, tem escrúpulos em mostrar-se, dar-se à interpretação ou à imitação; depois, o sentido original não passa intacto para o leitor, ele foi, bem entendido, pensado, mas também vivido, ele é o resultado de um pensamento vivente; por isso, mesmo que o leitor existisse em circunstâncias idênticas faltaria sempre reproduzir *ipsis* a conexão pensar/viver originária. Mas se os leitores médios não têm nem a intensidade nem o rigor hermenêuticos para compreender os seus escritos, que dizer dos sobre-leitores, “espíritos livres” como Nietzsche?

---

<sup>697</sup> JGB §269; KSA 5, 223-224: “Der Erfolg war immer der grösste Lügner, – und das ‘Werk’ selbst ist ein Erfolg; der grosse Staatsmann, der Eroberer, der Entdecker ist in seine Schöpfungen verkleidet, bis in’s Unerkennbare; das ‘Werk’, das des Künstlers, des Philosophen, erfindet erst Den, welcher es geschaffen hat, geschaffen haben soll; die ‘grossen Männer’, wie sie verehrt werden, sind kleine schlechte Dichtungen hinterdrein; in der Welt der geschichtlichen Werthe herrscht die Falschmünzerei.”

<sup>698</sup> “Il reste que l’apparition de Nietzsche constitue une césure dans l’histoire de la pensée occidentale. Le mode du discours philosophique a changé avec lui. Auparavant, ce discours était un Je anonyme. Ainsi, les *Méditations métaphysiques* ont un caractère subjectif. Cependant, le lecteur peut se substituer à Descartes. Impossible de dire ‘je’ à la place de Nietzsche. De ce fait, il surplombe toute la pensée occidentale contemporaine.” (“Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage” (1966), in *Dits et écrits I, 1954-1975* (1994), Paris: Gallimard, 2001, p. 579)

<sup>699</sup> Um especialista descobre, não inventa. Ora, *qualquer um* pode pôr-se no lugar de divulgador do que já existe, por seu lado, para Nietzsche, §366 da *FW*, o especialista escreve livros sábios, opressivos, é pessoa de zelo, de gravidade, de ira, sobrevaloriza o canto em que ele se sente e tece a sua teia, a sua corcunda – todo o especialista tem uma corcunda. Sloterdijk complementa bem isto defendendo que se Nietzsche continua actual não é por ser melhor do que os seus pares, por ser exemplar, mas por revelar a incapacidade mais promissora de todas: a de não ser especialista do que quer que seja. (Cf. *Der Denker auf der Bühne*, cit., p. 16-17)

<sup>700</sup> Cf. *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 12-13.

Esses farão um trabalho hermenêutico diferente, desvalorizando a recolha de possíveis sentidos imperativos. Honrarão muito mais o nosso pensador usando os seus escritos como estímulo para, por sua vez, constituírem um pensamento próprio. O seu “não querer ser compreendido” talvez deva ser interpretado simplesmente como “não quero ser imitado”, já que isso desvaloriza quem imita e o que é imitado. Está-se novamente no campo ético, talvez o principal motivo para Nietzsche esticar o elitismo hermenêutico quase até à incomunicabilidade, seja o de exigir que cada um se torne o seu próprio *maître à penser*. Foi isto, aliás, que fascinou parte do pós-modernismo francês, é isto que continua a cativar muitos leitores (também arruaceiros e aprendizes de profetas, infelizmente). A singular inactualidade de Nietzsche desenvolve uma vasta crítica ao seu tempo e consegue antecipar alguns problemas do futuro, dando-nos motivação e instrumentos para os interpretarmos. Tudo resultado da sua postumidade, Nietzsche é um dos autores mais póstumos, na medida em que, num encontro sempre adiado, se aproxima e afasta das actualidades que vão emergindo. Ele é tão póstumo em relação à sua época como em relação à nossa; construiu ferramentas críticas para entendermos os conflitos hodiernos, mas já está para lá de nós, esperando dilucidar o que há-de vir. Assim, como pode ele compatibilizar-se com uma hermenêutica do sentido?

#### **5.d- Metodologias hermenêuticas**

Apesar de o que fez para se tornar incompreensível, ou pelo menos dificilmente compreensível, deixou inúmeras indicações hermenêuticas, ao mesmo tempo que aperfeiçoou o seu solipsismo, desenvolveu guiões para ser... compreendido. É verdade que nunca acreditámos numa vontade total de incompreensão, mostrámos que Nietzsche hesitou entre o desejo de ser compreendido e a consciência de que não o seria ou, pior, seria mal compreendido, por isso mais valia não comunicar (nada pôr em comum). Simultaneamente, projectou-se como um autor póstumo, única forma, aliás, de escrever com o entusiasmo e a veracidade patentes no seu último ano de vida mental sã. Em *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §4, refere que ainda não há leitores para *ZA*, mas no mesmo capítulo, §1, depois de dizer que alguns nascem póstumos, prevê que um dia haverá cátedras dedicadas à interpretação dessa obra. Até lá parece-lhe normal e até justo que não o compreendam.

Nietzsche nunca abandonou, porém, totalmente o campo da filologia, sempre se manteve fiel às virtudes dessa “*Kunst zu lesen*”, como lhe chama, entre outros sítios, no §270 de *MA I*:

O estabelecimento e a depuração dos textos praticados durante séculos pela nossa corporação, assim como a sua explicação, permitiram, enfim, nos nossos dias a descoberta de verdadeiros métodos; toda a Idade Média foi radicalmente incapaz de uma explicação estritamente filológica, isto é, da simples vontade de



compreender o que o autor dizia – não se deve subestimar a descoberta deste método! A ciência só adquiriu continuidade e permanência no dia em que a arte de ler com exactidão, isto é, a filologia, chegou ao seu apogeu.<sup>701</sup>

Alguns anos depois, no prefácio de *M* (1886), reitera o seu valor:

Um livro destes, um problema destes não têm pressa; aliás, somos ambos amigos do lento, eu e o meu livro. Não fomos filólogos para nada, somo-lo talvez ainda, o que quer dizer professor de leitura lenta: – acabamos também por escrever lentamente.<sup>702</sup>

Na *GM*, à semelhança da obra anterior no lugar onde se exprimem os protocolos de leitura, retoma a ideia de uma *leitura filológica*:

Evidentemente, para praticar a leitura como *arte* é necessário algo que nos nossos dias foi absolutamente esquecido – e é por isto que é preciso tempo para que os meus livros sejam legíveis –, algo que exigiria quase que fôssemos da raça bovina, e *não* um ‘homem moderno’, é preciso saber *ruminar*...<sup>703</sup>

Há, naturalmente, diferenças entre os três textos. O termo “*richtigen*” traduz bem o ar positivista do primeiro. Os outros não acompanham essa indicação, mas permanece aquilo que nos parece essencial: o “saber ler” como condição para se interpretarem os sentidos dos textos ou criar novos sentidos, evidenciada na citação da *GM* – “*das Lesen als Kunst*” –; a filologia como escola de boa leitura. Aprendizagem essencial numa época que, em boa verdade, acompanha os hermeneutas simplistas de todos os tempos, onde se lê pouco do que está escrito, daí a recomendação de que o leiam como “os bons leitores antigos liam o seu Horácio.”<sup>704</sup> Por outro lado, enquanto autor, Nietzsche exemplifica bem, e.g. nas distinções entre “*Gut und Böse*” e “*Gut und Schlecht*”, primeiros § da *GM*, o processo de investigação filológica que deve envolver a desconstrução das ideias feitas.

Este recurso à filologia como leitura atenta, depois de ter sido vilipendiado por quase toda a comunidade filológica, mostra bem, por um lado, a importância que a sua formação inicial e o exercício de professor de filologia clássica tiveram. Por outro lado, o salto para a

---

<sup>701</sup> KSA 2, 223: “Herstellung und Reinhaltung der Texte, nebst der Erklärung derselben, in einer Zunft jahrhundertlang fortgetrieben, hat endlich jetzt die richtigen Methoden finden lassen; das ganze Mittelalter war tief unfähig zu einer streng philologischen Erklärung, das heisst zum einfachen Verstehenwollen dessen, was der Autor sagt, – es war Etwas, diese Methoden zu finden, man unterschätze es nicht! Alle Wissenschaft hat dadurch erst Continuität und Stetigkeit gewonnen, dass die Kunst des richtigen Lesens, das heisst die Philologie, auf ihre Höhe kam.”

Há uma ideia idêntica no §8 do mesmo livro. A perspectiva de uma leitura lenta era condição de estudo (*studium*) dos textos na Idade Média (Cf. Karlheinz Stierle, “Studium: Perspectives on Institutionalized Modes of Reading”, *New Literary History* 22 (1991), p. 115-127). Também o *NF* de 1876, 23[108], onde refere que a arte de ler correctamente é muito rara, para no *NF* 122 do mesmo livro distinguir o “obscuro” Kant do luminoso Hume. Kant tinha muita coisa em mente, devia ter simplificado, talvez “fazendo outro tipo de caminhadas”.

<sup>702</sup> §5; KSA 3, 17: “Ein solches Buch, ein solches Problem hat keine Eile; überdies sind wir Beide Freunde des lento, ich ebensowohl als mein Buch. Man ist nicht umsonst Philologe gewesen, man ist es vielleicht noch, das will sagen, ein Lehrer des langsamen Lesens: – endlich schreibt man auch langsam.”

<sup>703</sup> §8; KSA 5, 256: “Freilich thut, um dergestalt das Lesen als Kunst zu üben, Eins vor Allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist – und darum hat es noch Zeit bis zur ‘Lesbarkeit’ meiner Schriften –, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls nicht ‘moderner Mensch’ sein muss: das Wiederkäuen...”

<sup>704</sup> Cf. *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §5.

filosofia nunca significou um mergulho na metafísica conceptual ou no logicismo analítico. Nietzsche manteve-se ligado à filologia quer porque continuou a ser, apesar de por vezes o negar, um grande leitor, quer porque desejava leitores diligentes. Prova-o aquilo que expõe no texto que ofereceu a Cosima Wagner no Natal de 1872.<sup>705</sup>

O leitor de que espero alguma coisa deve ter três qualidades: necessita ser calmo e ler sem pressa. Não necessita introduzir-se constantemente entre as linhas e interpor a sua ‘cultura’. Não deverá esperar da conclusão, como resultado, novas tábuas de valores.<sup>706</sup>

Leitor objectivo e aplicado, recolector mais do que criador de sentidos (a hermenêutica do sentido parece combinar-se bem com esta sugestão), céptico acerca de revoluções axiológicas. Mais tarde, em vários locais da sua obra, exigirá outras coisas dos leitores (reciclando sobretudo os dois últimos pontos) – aliás, nesse mesmo texto, pouco depois do que citámos, admite que os bons leitores possam ler entre as linhas, meditem sobre o que leram, acompanhando o autor numa longa viagem sem finalidade pré-estabelecida –, mas a ideia de um leitor atento, filológico manter-se-á.

Referimos já a lentidão hermenêutica preconizada no §5 do “Vorrede” de *M*: para bem interpretar, deve combater-se a deificação da velocidade. Ler lento é, pois, afastar-se do *Zeitgeist*, propor uma leitura como *Vogel-Perspektive*.<sup>707</sup> Mas a lentidão é muito mais do que uma simples técnica de leitura, ela incarna um *ethos* mais geral que perpassa diferentes campos da existência. Isso está bem claro no §256 de *JGB*, contra um “ritmo e um lento aristocráticos” (*vornehmen*) estão os “trabalhadores desenfreados, quase se autodilacerando com o trabalho”<sup>708</sup>. Uma erótica que é preciso educar (pela *Selbstüberwindung*), como nos indica no belo §334 da *FW*, onde a partir do exemplo do tempo longo para a recepção de uma música inabitual, diz ser preciso tempo para aprender a amar e ser amado:

[...] precisamente assim [à semelhança do que se passa com a música] *aprendemos nós a amar* todas as coisas que amamos agora. Acabamos sempre por ser recompensados pela nossa boa-vontade, a nossa paciência, equidade, ternura para com o que é estranho, na medida em que essa estranheza despe lentamente o seu véu e se revela com uma nova e indizível beleza: – é a sua *gratidão* pela nossa hospitalidade. Também quem a si próprio se ama, tê-lo-á aprendido por esta via, não há outra. Também é preciso aprender o amor.<sup>709</sup>

---

<sup>705</sup> *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, cap. 2 (“Gedanken über Zukunft, unserer Bildungsanstalten”).

<sup>706</sup> KSA 1, 761: “Der Leser, von dem ich etwas erwarte, muß drei Eigenschaften haben. Er muß ruhig sein und ohne Hast lesen. Er muß nicht immer sich selbst und seine ‘Bildung’ dazwischen bringen. Er darf endlich nicht, am Schlusse, etwa als Resultat, neue Tabellen erwarten.”

<sup>707</sup> Pascal, *Pensées*, §41 ou 69 (depende das edições) traça uma terceira via: “Quand on lit trop vite ou trop doucement on n’entend rien.” Na medida em que todos os textos têm o seu ritmo próprio, demorar demasiado nas palavras perde-se a medida e o tom próprio à sua boa compreensão; a rapidez excessiva, por seu turno, isto é mais óbvio, oblitera quase sempre a complexidade do que se lê.

<sup>708</sup> KSA 5, 203: “zügellose Arbeiter, beinahe Selbst-Zerstörer durch Arbeit”.

<sup>709</sup> KSA 3, 560: “gerade so haben wir alle Dinge, die wir jetzt lieben, lieben gelernt. Wir werden schließlich immer für unseren guten Willen, unsere Geduld, Billigkeit, Sanftmüthigkeit gegen das Fremde belohnt, indem das Fremde langsam seinen Schleier abwirft und sich als neue unsägliche Schönheit darstellt: – es ist sein D a n k für unsere Gastfreundschaft. Auch wer sich selber liebt, wird es auf diesem Wege gelernt haben: es giebt keinen anderen Weg. Auch die Liebe muss man lernen.”

Mas a condição da leitura lenta, ruminante, técnica e fragmento de um *ethos* aristocrático, não é a única recomendação de Nietzsche. A par disto é preciso audácia, curiosidade, vontade de experimentar: “Quando imagino a figura de um leitor perfeito, surge-me sempre um monstro de coragem e de curiosidade que, além disso, é também algo de maleável, astuto e providente, um aventureiro e descobridor nato.”<sup>710</sup> Acentua ainda mais o carácter de combatente quando, no §32 da *FW*, refere que a sua “maneira de pensar exige uma alma belicosa, uma vontade de fazer sofrer, prazer em dizer não, uma pele dura”.<sup>711</sup> Fazendo uma analogia com a materialidade da digestão, recurso metafórico recorrente para explicar os processos cognitivos, dedica, na edição da *FW* de 1887, uma pequena rima ao leitor: “Bons dentes e um bom estômago – / É o que te desejo! / Se digeriste o meu livro / Certamente saberás entender-te comigo!”<sup>712</sup> Há ainda outras nuances que remetem sempre para uma materialização, uma vivificação da interpretação: vimos, e.g., no capítulo sobre a filosofia nietzscheana como era importante lê-lo em passeio, aconselha também a voz alta, atendendo às sílabas rítmicas, respeitando as modulações, pregas do som, a complexidade fonética dos textos.<sup>713</sup>

O local onde concentra uma espécie de guião de leitura é no “Vorwort” de *AC*, ainda que tenha apenas uma página, ele é totalmente dedicado a descrever os bons leitores (para um livro que pertence, é a primeira indicação, a poucos, talvez ainda não nascidos). Em resumo: a) devem estar acima dos mexericos políticos e egoísmos da época; b) ser indiferentes à utilidade da verdade;<sup>714</sup> c) corajosos em relação ao que é proibido e labirínticos; e) ter ouvidos para a novidade, entusiasmo, respeito, amor próprio e liberdade perante si. “Pois bem! Só esses são os meus leitores, os meus leitores adequados, os meus leitores predestinados: que importa o *resto*?”<sup>715</sup>

---

<sup>710</sup> *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §3; KSA 6, 303: “Wenn ich mir das Bild eines vollkommenen Lesers ausdenke, so wird immer ein Unthier von Muth und Neugierde daraus, ausserdem noch etwas Biegsames, Listiges, Vorsichtiges, ein geborner Abenteurer und Entdecker.”

<sup>711</sup> KSA 3, 403: “denn meine Denkweise erfordert eine Kriegerische Seele, ein Wehethun-Wollen, eine Lust am Neinsagen, eine harte Haut”.

<sup>712</sup> “Scherz, List und Rache” §54; KSA 3, 365: “Ein gut Gebiss und einen guten Magen – / Diess wünsch’ ich dir! / Und hast du erst mein Buch vertragen, / Verträgst du dich gewiss mit mir!”

<sup>713</sup> Cf. *JGB*, §246-247. É pouco relevante que um filósofo se engane nas proposições, vale mais o efeito do que escreve, o poder de superar o nihilismo, e fazê-lo dando a sua vida como exemplo. (Cf. *NF* 1875, 12[7])

<sup>714</sup> Podemos dividir esta proposição para defendermos, como faz Didier Franck, que apesar de não ser originária, a utilidade é mais importante do que a verdade. Neste sentido, a verdade só importa porque é útil. Quanto ao “útil”, já o vimos, está sujeito a outras condições mais relevantes, visto haver boas e más utilidades, consoante sejam as adequadas aos espíritos livres ou às massas, respectivamente. (Sobre Didier Franck, cf. *Nietzsche et l’ombre de Dieu* cit., p. 225-26)

<sup>715</sup> KSA 6, 167: “Wohlan! Das allein sind meine Leser, meine rechten Leser, meine vorherbestimmten Leser: was liegt am Rest?”

Num registo diferente, Richard Roos defende que Nietzsche encontrou o leitor perfeito a partir de 1900, a sua obra correspondia bem ao fim de século, à geração que pensava em “morbidez” e decadência, e ao mesmo tempo em futuro, juventude, heroísmo e superação. Esta geração é descrita magnificamente por Robert Mühl, em *Der Mann ohne Eigenschaften*, sobretudo no cap. 15 do livro I. (Cf. “Règles pour une lecture philologique de

Juntando, separando, articulando, experimentando, usando... escolham-se as melhores vias de leitura. Sem codificações definitivas, Nietzsche, vimo-lo, não quer discípulos monocromáticos, em dedicação estéril. As opções são como uma “caixa de ferramentas” de onde se tira a peça que melhor serve para um determinado caso de leitura.

### 5.e- Isomorfismo hermenêutico

Nietzsche define a condição do sucesso hermenêutico colocando os limites da audição na possibilidade de haver familiaridade no que se ouve (*JGB*, §196). No ponto anterior expusemos uma espécie de pedagogia da leitura, mas ela está sujeita a cláusulas mais essenciais, porque sujeita ao elitismo hermenêutico: a compreensão intelectual obriga a uma quase simbiose entre estilos de vida,<sup>716</sup> só quem é capaz de responder à grandeza biográfica do autor o pode entender. É válida, pois, a afirmação de *EH*, segundo a qual para compreender seis linhas de *ZA* é preciso tê-las vivido.<sup>717</sup> Assim se percebe, seguindo ainda este postulado, que parte da obra de Nietzsche seja irrecuperável, na medida em que, como nos diz no §289 da *FW*, no trabalho de um eremita a fala esconde um silêncio essencial. Silêncio que pode ser imitado, mas que sentidos se podem recuperar do silêncio do autor? No §268 do mesmo livro, escreve que só experiências comuns permitem o entendimento;<sup>718</sup> mas muitas das experimentações nietzscheanas, à semelhança da da solidão, são inimitáveis. Desta forma, se por um lado Nietzsche nos informa bastante sobre como o devemos ler, por outro descobre-se rapidamente que o isomorfismo biográfico não é a melhor forma de estabelecer as condições hermenêuticas da sua recepção.<sup>719</sup>

De qualquer forma, uma analítica estritamente racional, desligada do corpo vivo que na verdade a sustenta, seria uma aposta bem menos eficiente. Julgamos que é preciso seguir as indicações de Nietzsche, acolher vitalmente alguns dos sentidos que a sua obra lança à

---

Nietzsche”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”), cit., p. 31) É também nesta linha que se situa *O Declínio do Ocidente* de Spengler e todo um irracionalismo literário e filosófico marginal à Universidade, agrupado na Alemanha em torno da revista *Die Blätter für die Kunst*.

<sup>716</sup> No §319 da *FW*: só se pode ser intérprete do experimentado se analisarmos os nossos próprios factos vividos. Numa nota de 1884, 27[77], refere que só fala das coisas que viveu, que não expõe simples pontos de vista. Peter Sloterdijk é dos poucos comentadores a defender que em Nietzsche não se consegue estudar a obra separada da biografia, as histórias de vida e o pensamento formam uma unidade indissolúvel. (Cf. *Der Denker der Bühne*, cit., p. 16-17)

<sup>717</sup> Cf. “Warum ich so gute Bücher schreibe” §1.

Na *GM*, “Vorrede” §8, escreve que *ZA* tem de ser lido numa simpatia arrebatada.

<sup>718</sup> É também neste § que introduz mais uma variação do seu antitarwinismo: os homens vulgares estiveram sempre em vantagem; os mais selectos, delicados, raros, difíceis de compreender sucumbem mais facilmente na solidão ou em acidentes, além disso reproduzem-se pouco.

<sup>719</sup> De qualquer forma, parece-nos globalmente justa a ideia de Sloterdijk, segundo a qual Nietzsche pediu aos seus leitores para o compreenderem na fronteira do sofrimento e do pensamento aventureiro. (Cf. *Der Denker auf der Bühne*, cit., 188-89)

recepção; não os encerrando, porém, em fórmulas definitivas. Desta forma, alargando a expressão “semiótica do sangue” de Bragança de Miranda,<sup>720</sup> dominante no *ZA* I, “Vom Lesen und Schreiben” (“De tudo quanto está escrito, só gosto do que cada um escreveu com o seu sangue”<sup>721</sup>), Nietzsche acreditava na necessidade de um isomorfismo hermenêutico para se chegar boas interpretações. A sistemática desvalorização da racionalidade abstracta e, inversamente, a promoção da corporeidade do pensamento vão nesse sentido. Um *NF* de 1887, 8[8], dos muitos que preparam a *GM*, serve de paradigma: “*Zaratustra* / Nesta obra cada palavra deve ter em primeiro lugar afligido e ferido cada um, depois entusiasmado profundamente: – quem não a compreendeu *assim*, não a compreendeu de todo.”<sup>722</sup> Da mesma época, “Vorrede” §1 de *MA* II, refere que poderá correr algum sangue desse livro. Em *EH*, “Die Unzeitgemässen” §3, já citado em parte, “O que hoje sou, *onde* hoje estou – a uma altura em que já não falo com palavras, mas sim com clarões – [...] Aqui, cada palavra é vivida, profunda, íntima; não falta o que é mais doloroso, há no texto palavras que são francamente sangrentas.”<sup>723</sup> Por isso, é preciso ter uma constituição robusta para o ler (*EH*, “Warum ich so gut Bücher schreibe” §3), tanto mais que a distância de segurança entre leitor e autor se deve esbater muito: “Quem escreve com o seu sangue e por meio de aforismos não quer ser lido, mas aprendido de cor.”<sup>724</sup>

## 5.f- Genealogia e interpretação

Voltamos a sugerir prudência contra uma leitura demasiado literal das palavras de Nietzsche: ser “aprendido de cor” não significa prolongar-se mimeticamente em discípulos automatizados.<sup>725</sup> É por isso que realçamos novamente a importância da interpretação. Num processo de constituição de sentidos, autor, texto e leitor agem ao mesmo tempo, embora

<sup>720</sup> *Analítica da Actualidade*, Lisboa: Vega, 1994, p. 30 e *passim*.

<sup>721</sup> KSA 4, 48: “Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt.”

Ainda assim, não se trata de qualquer tipo de sangue, no §53 de *AC*, diz que desdenha a escrita de sangue dos mártires religiosos, algo de semelhante estava já na *GM* I, §15, relatando a substituição dos atletas gregos pelos mártires, a mania pelo sangue de Cristo. Isto serve também para recordar que se o acto de afirmar é em si mesmo nobre, nem tudo o que se afirma o é. Este quase paradoxo acompanha Nietzsche ao longo de toda a sua obra. Ver também os *NF* de 1880, 4[271, 285].

<sup>722</sup> KSA 12, 338: “Zarathustra / An diesem Werk muß Einem jedes Wort einmal wehgethan und verwundet, und wieder einmal tief entzückt haben: – was man nicht so verstanden hat, hat man gar nicht verstanden.”

<sup>723</sup> KSA 6, 320: “Was ich heute bin, wo ich heute bin – in einer Höhe, wo ich nicht mehr mit Worten, sondern mit Blitzen rede – [...] Hier ist jedes Wort erlebt, tief, innerlich; es fehlt nicht am Schmerzlichen, es sind Worte darin, die geradezu blutrünstig sind.”

<sup>724</sup> *ZA* I, “Vom Lesen und Schreiben”; KSA 4, 48: “Wer in Blut und Sprüchen schreibt, der will nicht gelesen, sondern auswendig gelernt werden.”

<sup>725</sup> No “Scherz, List und Rache”, §23 da *FW*, com o título “*Interpretation*”, depois de assumir a incapacidade de se compreender a si mesmo, assegura que só quem puder percorrer a sua própria via esclarece a sua imagem: “Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn, Trägt auch mein Bild zu hellerem Licht hinan.” (KSA 3, 357)

dentro das suas próprias particularidades. Desta correlação resultam sentidos que estavam e não estavam no texto original, pertenciam já e não pertenciam ao leitor ou ao autor. Pensamos, por isso, que é preciso superar os extremismos hermenêuticos que colocam ou no texto ou no leitor (muito menos no autor, a “*intentio auctoris*” revela-se o elo mais fraco deste triângulo da ontologia hermenêutica) a responsabilidade pela origem do sentido. Retomamos a ideia de Alan D. Schrift expressa na “Abertura” deste capítulo: a interpretação não está ou no sujeito ou no objecto, mas entre eles, no espaço que os separa.<sup>726</sup> E isso implica ir um pouco contra Nietzsche que, directa e indirectamente, diz por vezes que “Só encontramos nas coisas o que lá pusemos”<sup>727</sup>, enquanto, outras vezes, ao centrar o processo hermenêutico na explicação (*Erklärung*) e na filologia se aproxima do seu contrário. É verdade que Nietzsche é incomensuravelmente mais construtivista do que essencialista, mas é possível, numa selecção calculada, pô-lo quase dentro de um neo-essencialismo.<sup>728</sup>

Porém, restam poucas dúvidas sobre o privilégio da interpretação em relação à explicação. Mesmo na obra mais conotada com as virtudes explicativas (*MA*), um § opõe-se, pelo menos parcialmente, ao modelo explicativo: “Não é aquilo que o santo é, mas aquilo que ele significa aos olhos dos não-santos que lhe dá o seu valor na história universal.”<sup>729</sup> Nas restantes obras, a interpretação prevalece quase sempre sobre a explicação, como escreve num *NF* que prepara claramente o tom de parte de *JGB* (inicia-se, aliás, com o nome deste livro): “Interpretação, não explicação. Não há qualquer estado de facto, tudo é flutuante, inapreensível, evanescente.”<sup>730</sup> Da mesma época já citámos o *NF* 2[108], no qual o valor do mundo reside nas nossas interpretações. Posto isto, “O que pode ser somente o *conhecimento*? – ‘interpretação’, não ‘explicação’.”<sup>731</sup> Assim, “Um mesmo texto permite inúmeras interpretações: não há interpretações ‘correctas’.”<sup>732</sup>

<sup>726</sup> Cf. *Nietzsche's French Legacy*, cit., p. 29-30.

<sup>727</sup> *NF* 1885-86, 2[174]; KSA 12, 153: “Man findet in den Dingen nichts wieder als was man nicht selbst hineingesteckt hat”.

<sup>728</sup> Na obra publicada, alguns § de *MA* servem esse propósito, e.g., no 37 do vol. I julga que os filósofos erram porque explicam mal determinados actos e sentimentos humanos. Como se houvesse uma verdade da acção humana. No §8 da mesma obra, tipifica a má interpretação. No §47 de *JGB*, termina dizendo, embora em forma de pergunta, que o milagre foi apenas um erro de interpretação, um erro de filologia: “Wie? Das ‘Wunder’ nur ein Fehler der Interpretation? Ein Mangel an Philologie?” (KSA 5, 69)

<sup>729</sup> *MA* I, §143; KSA 2, 139: “Nicht Das, was der Heilige ist, sondern Das, was er in den Augen der Nicht-Heiligen bedeutet, giebt ihm seinen welthistorischen Werth.”

<sup>730</sup> 1885-86, 2[82]; KSA 12, 100: “Auslegung, nicht Erklärung. Es giebt keinen Thatbestand, alles ist flüssig, unfassbar, zurückweichend; Sinn-Hineinlegen”.

<sup>731</sup> *NF* 1885-86, 2[86]; KSA 12, 104: “Was kann allein Erkenntniß sein? – ‘Auslegung’, nicht ‘Erklärung’.”

<sup>732</sup> *NF* 1885-86, 1[120]; KSA 12, 39: “Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es giebt keine ‘richtige’ Auslegung.”

O §127 da *FW* vai um pouco mais longe e coloca a interpretação fora do domínio do intérprete. Mas, em parte contra si mesmo, contrariando o que dirá a partir de *JGB*, fala numa interpretação do intelecto (“*interpretierenden Intellekt*”).

Por outro lado, a interpretação deve entrelaçar-se na genealogia. Recordamos que no “Vorrede” da *GM*, §6, Nietzsche define o grande objectivo dessa obra no preenchimento de uma falha fundamental na história do pensamento humano: a ausência de uma “crítica dos valores morais”.<sup>733</sup> É verdade que a esta “crítica”<sup>734</sup> se junta, Nietzsche di-lo até em § anteriores (2 e 3), a procura, ou proveniência (usa os termos “Herkunft” e “Ursprung”), mas pensamos que a crítica genealógica comporta já a historização dos valores.<sup>735</sup> E isto é tanto mais importante quanto, final do §6, a “moral é o perigo dos perigos”. A crítica dos valores irá mostrar como o processo de desenvolvimento dos sentidos axiológicos ocidentais conduziram ao niilismo. Na *GM II*, §12, revela que chegou a maior de todas as ameaças, porque “estamos cansados do homem” (um cansaço que com certeza não leva ao acto afirmativo de *ZA*, quando o melhor dos homens era aquele que queria perecer). No §14 do 3.º Ensaio, completa esse cansaço, essa “náusea pelo homem” com a “grande piedade pelo homem”, dueto paroxístico do niilismo. Há outros episódios onde o niilismo surge como a descoberta fundamental da genealogia da moral,<sup>736</sup> queremos, todavia, destacar a função hermenêutica da genealogia.

Estaria Nietzsche arrombando portas abertas, no sentido em que o método genealógico era já praticado por outros? Não, mas ele quer, como nunca, deixar isso bem claro: em nenhuma das obras anteriores, o mesmo para as posteriores, teve tanto cuidado em demonstrar a importância filosófica do que ia escrever, contra processos semelhantes já instituídos. É verdade que Nietzsche sempre teve uma enorme potência crítica, e isso ia sendo dito ao longo dos textos. Mas agora guarda os primeiros quatro § do 1.º Ensaio para denunciar e se demarcar dos “psicólogos ingleses” que formulam uma genealogia da moral de acordo com as suas próprias idiossincrasias, apostando na “utilidade”, no “esquecimento”, no “hábito” e no “erro” como operadores hermenêuticos. Contra eles mostrará que o homem nobre não o é pela sujeição a qualquer valor específico, mas que ele próprio, no seu “*pathos* da distância”, define

---

<sup>733</sup> “wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nötig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in frage zu stellen”. (KSA 5, 253)

<sup>734</sup> Com ligações fortes às pretensões críticas da *Aufklärung*, Paul Ricœur vê-a como mais uma linha de acção e de pensamento desmistificador: “Au fond, la Généalogie de la morale au sens de Nietzsche, la théorie des idéologies au sens marxiste, la théorie des idéaux et des illusions au sens de Freud, représentent trois procédures convergentes de la démystification.” (*De L’interprétation – essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965, p. 42)

<sup>735</sup> Alan D. Schrift assegura que *A Genealogia* não tem que ver com a procura da origem, do sentido original dos valores, que corresponderia a um sentido primevo que seria importante recuperar. Ela é uma história das origens, não a procura da origem verdadeira, mas dos valores originais e seu desenvolvimento histórico. (Cf. *Nietzsche And The Question of Interpretation*, cit., p. 172-73) Para o mesmo comentador, enquanto método de análise, a genealogia pode ser encontrada antes da *GM*, nomeadamente nos §345, 355 da *FW*, e ainda mais cedo em algumas notas de 1875. (*Idem*, p. 172)

<sup>736</sup> É com certeza isso que leva António Marques a dizer que “*A Genealogia da Moral* é na verdade uma genealogia do niilismo ocidental e a tentativa de lhe dar resposta, a partir do simples conceito de vontade de poder, enquanto essência antropológica.” (“Prefácio”, in *Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche*, vol. 6, cit., p. XI)

o que é bom. De igual modo, recusa o utilitarismo spenceriano, a utilidade é irrelevante em relação à cunhagem de sentido levada a cabo pelos homens nobres, são estes, não os resultados das acções, que definem o que é bom e mau. Faça-se, pois, uma boa genealogia do termo “bom” e ter-se-á uma boa genealogia da moral.

Ora, a genealogia é e não é uma neo-filologia, pelo menos não o é na estrita definição de uma ciência que busca sentidos essenciais no passado. Se na verdade Nietzsche trabalha esse regresso ao passado, nomeadamente na etimologia de termos fulcrais para o Ensaio, importa destacar que a base metodológica da sua investigação assenta na tese de que os acontecimentos arcaicos estão presentes em todas as épocas, ou não estando poderiam estar.<sup>737</sup> Mas esta presença trans-histórica não significa que aquilo que atravessa os tempos contenha um sentido definitivo, recebendo-o cada época da mesma forma. Estaríamos assim, de uma ou de outra maneira, dentro de uma hermenêutica do sentido. Diga-se que o oposto, a de uma arqueologia que recuperasse intacto o sentido de elementos exumados sem qualquer possibilidade de revogarem a sua certidão de óbito, também remeteria para uma hermenêutica do sentido, visto que se procuraria um sentido definitivo, entretanto suspenso da história viva. Vejamos a demonstração do que dissemos há pouco sobre a “presença trans-histórica” não remeter para uma hermenêutica do sentido, no §12 do 2.º Ensaio da *GM*:

[...] uma coisa existente, surgida por um processo qualquer, é mais tarde ou mais cedo reinterpretada em perspectiva diferente por uma força que sobre ela vem exercer o seu domínio e dar-lhe uma nova utilidade, modificando-a e adaptando-a; segundo o qual, ainda, todos os acontecimentos do mundo orgânico pertencem ao âmbito da *subjugação*, da *dominação*, e que toda a subjugação e dominação, por seu turno, constituem uma reinterpretação, um processo de adaptação no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ prévios são necessariamente obscurecidos, quando não extintos por inteiro.<sup>738</sup>

Não há qualquer sentido fixo, tudo é interpretável. E não se pense que existem cursos evolutivos para afinar as interpretações até se chegar, ou pelo menos aproximar, da verdade. No mesmo § da obra, critica sem remissão a teoria da adaptação de Herbert Spencer, postulados que escondem que a vida é vontade de potência, i.e., um conjunto de “forças espontâneas, agressivas, conquistadoras, capazes de produzir novas interpretações”. Esta constante interpretação e reinterpretação produz então uma hermenêutica genealógica, o inverso de uma hermenêutica do sentido que sempre que tivesse sucesso seria capaz de definir os sentido dos elementos que investigasse. O §13 da *GM II* ajuda ainda mais a nossa leitura, Nietzsche refere aí que é impossível definir as razões pretéritas para a punição, porque “todos

---

<sup>737</sup> Cf. *GM II*, §9.

<sup>738</sup> KSA 5, 313-14: “dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen, Herrwerden und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‘Sinn’ und ‘Zweck’ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss.”



os conceitos nos quais se resume semioticamente um processo global escapam à definição; definível é apenas aquilo que não tem história”.<sup>739</sup> Tratando a genealogia de percorrer a história dos conceitos, então ela não pode definir, apenas interpretar, investigar as “sínteses de sentidos” (*Synthesis von ‘Sinnen’*) que se vão constituindo e reconstituindo, fazendo e refazendo, emergindo e imergindo. Esta multiplicidade e ontologia fraca impede uma hermenêutica do sentido.

Além disso, usada de uma certa forma, ela pode servir, seguindo Alan D. Schrift, como meio termo entre um perspectivismo sem controlo e uma filologia com regras metodológicas constringentes. Para Schrift, as boas práticas de interpretação requerem ao mesmo tempo uma atenção rigorosa aos detalhes dos textos e um envolvimento inovador com esses mesmos textos.<sup>740</sup> Gerando-se uma zona de segurança contra leituras bizarras e evitando-se o lado mais estéril das reproduções *exactas*.

Toda a questão da recepção em Nietzsche, culminando num isomorfismo hermenêutico (máxima sintonia intérprete/interpretado), baseada na interpretação e na genealogia, recusa qualquer substancialismo simplista. Os acontecimentos e os textos não têm ontologias fixas, os sujeitos também não são centros epistemológicos definindo procedimentos de caça à verdade. Daí que, no processo de conhecimento, a interpretação substitua a explicação, já que não se trata de desocultar universalidades, mais ou menos escondidas ou complexas, mas de ler textos, e o mundo, com múltiplos sentidos, e, por isso, totalmente implicados no devir interpretativo. Não se pode, pois, operar com uma qualquer hermenêutica do sentido, onde conhecer fosse, com o respectivo diferimento temporal, uma consumação tautológica. Pelo contrário, a acção aproxima-se mais de uma autodescoberta e auto-superação do que da antiga *adaequatio rei et intellectus*.

### 5.g- Equivocidade hermenêutica e auto-recepção

Iniciamos com uma citação quase justa de Richard Roos: “Parece paradoxal que um pensador que tanto procurou a clareza tenha suscitado comentários tão obscuros.”<sup>741</sup> De facto, Nietzsche teve a preocupação constante de escrever os seus pensamentos para serem lidos com prazer e sem percorrer longas sequências argumentativas, quis os seus textos claros e sedutores. Por outro lado, a indefinição que envolve os seus termos conceptualizáveis e a

---

<sup>739</sup> KSA 5, 317: “Alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat”.

<sup>740</sup> Cf. *Nietzsche And The Question of Interpretation*, cit., p. 171; e *idem*, p. 181: “genealogy occupies a space between the interpretive demands of both philological attention and perspectival creativity.”

<sup>741</sup> “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, in *Nietzsche Aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”), cit., p. 315.

inconsistência das suas *teses*, insere uma ambiguidade quase irredutível nos textos.<sup>742</sup> Causa, ao mesmo tempo, de animosidade académica (mais ontem do que hoje, mas Nietzsche não conquistou totalmente a Universidade) e de júbilo em leitores excêntricos, descomplexados perante o relativismo e o cepticismo, capazes de transformar o pessimismo epistemológico num neocriticismo sem condições *a priori* que limitem o seu alcance. Por outro lado, é irónico que um autor que insistiu sem reservas na distinção e na elevação, tenha atraído tanta vulgaridade. Mas talvez a maioria dos equívocos se deva à grande dose de novidade que a sua obra contém, e como sabemos: “Ó meus irmãos, quem é primogénito é sempre sacrificado. Ora bem, nós somos primogénitos.”<sup>743</sup>

A história da recepção mostra-nos que os equívocos hermenêuticos são legião. Sobre a fortuna da recepção nietzscheana, aconselha-se, numa abordagem inicial, a leitura de algumas obras de referência: Jacques Le Rider, *Nietzsche en France*; Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*; Pierre Boudot, *Nietzsche et l’au-delà de la liberté. Nietzsche et les écrivains français*; Steven e. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany*; Alan D. Schrift, *Nietzsche’s French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*.

Certas confusões foram, é bom dizê-lo, constituídas por pensadores inteligentes, não se tratou, pois, de indigência hermenêutica. Talvez houvesse uma animosidade (por vezes alimentada pelo carreirismo académico) que os levava a destacar abusivamente as teses nietzscheanas mais polémicas, a realçar contradições internas ou a propor sentidos demasiado afastados da obra nietzscheana, questão de estarem no verdadeiro académico. Mas, no primeiro caso, porque se escolhe um autor pelo qual se nutre um sentimento negativo? Depois da II Guerra Mundial era quase obrigatório passar por Nietzsche, mesmo sem qualquer simpatia pelo seu pensamento. E isto é sobretudo válido para os intelectuais franceses, como refere André Comte-Sponville, “Para todo o filósofo do nosso tempo a confrontação com Nietzsche é uma tarefa necessária.”<sup>744</sup> Em paralelo, durante um século formaram-se muitos

---

<sup>742</sup> Recordemos com Geneviève Bianquis que “si sa doctrine ressemble parfois à un poison, encore est-il qu’un poison peut être un remède, pourvu qu’on sache en doser l’usage.” “Préface”, in Pierre Boudot, *Nietzsche et l’au-delà de la liberté*, cit., p. 10.

<sup>743</sup> ZA III, “Von alten und neuen Tafeln” §6; KSA 4, 250: “Oh meine Brüder, wer ein Erstling ist, der wird immer geopfert. Nun aber sind wir Erstlinge.”

O § continua com elogios aos inovadores, aqueles que não se “querem preservar”, só eles podem aceder a outro tipo de humanidade. Um impulso decisivo para o reconhecimento da novidade nietzscheana deveu-se às *avant-gardes* artísticas e filosóficas, ao seu apelo a uma transgressão generalizada.

<sup>744</sup> “La brute, le sophiste et l’esthète: ‘l’art au service de l’illusion’”, in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris: Le Livre de Poche, 1991, p. 39. Na mesma obra colectiva, que marca na década de 90 a tentativa de mitigar a importância de Nietzsche para a filosofia francesa, um contra-ataque da filosofia académica mais ortodoxa, ou seus pretendentes (Luc Ferry, Alain Renaut e Comte-Sponville, os mais famosos), Philippe Raynaud escreve: “Au étudiants de ma génération l’œuvre de Nietzsche apparaissait à la fois comme la *continuation* de la ‘grande philosophie’ et comme l’instrument privilégié d’une émancipation de la pensée à l’égard de l’ensemble de la tradition ‘métaphysique’, et c’est en cela qu’elle semblait répondre aux deux ambitions qui dominaient alors la philosophie française. Nietzsche n’était certes pas la seule référence des penseurs admirés par les khâgneux d’alors; Freud et Marx, mais aussi bien Spinoza et Mallarmé avaient

nietzscheanos incondicionais, discípulos acríticos e prosélitos,<sup>745</sup> tão nefastos quanto os hipercríticos. Isto não escapou às previsões nietzscheanas, em 1881: “quero-me preservar dos crédulos e dos exaltados! Quero antecipadamente *defender* o meu pensamento! Ele deve ser a religião das almas mais livres”.<sup>746</sup> Por outro lado, problema que também anteviu, muitos interessam-se mais pelo autor do que pelos textos, e Nietzsche, culminando na loucura, tinha tudo para alimentar um culto da personalidade, um santo invertido, mas ainda assim santificável.<sup>747</sup> O problema intemporal está na divergência entre as intenções dos autores e os sentidos que os leitores constituem nos textos daqueles. Mas há ainda, e antes deste conflito, possíveis discordâncias entre as intenções do autor e as do texto que produziu, na verdade este ganha sempre uma certa autonomia em relação àquele, tanto mais que:

Ah! O que sois agora, ó meus pensamentos escritos e pintados? Ainda não há muito éreis tão coloridos, tão jovens e tão maldosos, plenos de espinhos e de secretos aromas, de modo que me fazeis espirrar e rir – e agora? Perdestes logo a vossa novidade e alguns de vós, temo-o, estão já prontos a tornarem-se verdades: tão imortais pareceis agora, tão pungentes e honrados que partis o coração, e tão aborrecidos!<sup>748</sup>

---

contribué à préparer les ‘immenses révolutions théoriques’ (Althusser) dont nous étions conviés à devenir les militants, mais Nietzsche jouissait cependant d’un double privilège : souvent dédaigné par la génération précédente, il n’était pas compromis dans les débats qui avaient passionné celle-ci (comme le dialogue entre la phénoménologie et le marxisme ‘hégélien’ ou l’‘humanisme’), et il était l’inventeur d’une forme inédite ‘d’écriture philosophique’, qui semblait appelée à établir des liens nouveaux entre la pensée et la littérature.” (“Nietzsche éducateur”, in *idem*, p. 207-208)

Confrontação mais crítica, roçando a desonestidade intelectual, foi a de *La pensée 68. Essai sur l’anti humanisme contemporain* de Luc Ferry e Alain Renaut (Paris: Gallimard, 1985) Cerca de 20 anos depois do Maio 68, estes autores criticaram severamente os filósofos que estiveram com o movimento quase revolucionário. Para o que nos interessa aqui, acusaram Michel Foucault de distorcer a realidade histórica, o seu desejo em celebrar todas as marginalidades e de renunciar ao humanismo, bebendo este caos axiológico em Nietzsche. Criticaram Jacques Derrida pela colagem superficial a Martin Heidegger, nuanciada pelos escritos de Nietzsche. Ferry e Renaut estavam em geral contra o individualismo militante que caracterizou o Maio 68 porque viram nele, apressadamente diga-se, a semente do individualismo narcisista e apático dos anos 80. Em retorno, foram acusados de querer desvalorizar a espontaneidade individual regressando às narrativas da Ordem, também lhes apontaram a estreiteza dos pontos de vista, fazendo uma amálgama – orbitando em torno de Marx, Nietzsche e Heidegger – de pensamentos muito heterogêneos.

<sup>745</sup> E nem sequer pensamos nos “*fous de Nietzsche*”, como lhes chama Jacques Le Rider. (*Nietzsche en France*, cit), que evoluíram em torno de Georges Bataille e Pierre Klossowski no Collège de sociologie durante os anos 30 e 40 (tiveram a coragem de iniciar o resgate de Nietzsche das interpretações nazis, mas, para isso, criaram o mito do “filósofo-artista”). Olhamos antes para figuras de uma facção da Action Française como Hugues Rebell e Georges Valois ou para as da recepção nazi (já referidas). Sobre a recepção ambivalente da Action Française, ler, como introdução, de Pierre-André Taguieff, “Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire”, In *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, cit., p. 313 a 315. De qualquer forma, Nietzsche prestava-se a um acolhimento contraditório, nos primeiros tempos em França teve consigo tanto correntes anarquistas (socialistas, comunistas, sindicalistas), que viam no sobre-homem a encarnação do proletariado, como algumas directamente racistas e fascistas.

<sup>746</sup> 11[339]; KSA 9, 573: “ich will mich gegen die Leichtgläubigen und Schwärmerischen wohl wehren! Ich will meinen Gedanken im Voraus vertheidigen! Er soll die Religion der freiesten heitersten”.

Por outro lado, Nietzsche diz querer homenagear quem o põe em causa (*M*, §370), i.e., abominou, já o dissemos, mais os imitadores do que os críticos.

<sup>747</sup> No *NF* de 1887, 10[20], diz que encontrou muitas vezes nos seus críticos “um lado canalha”, não lhes interessou o que *ele* disse, mas o facto de ter sido *ele* a dizê-lo. Por outro lado, foi a loucura que muito contribuiu para o vulgarizar, tendência que se mantém, nas palavras de Klossowski: “Aujourd’hui un poète sait d’avance que, s’il lui arrive de devenir fou, sa consécration sera certaine.” (*Un si funeste désir*, cit., p. 31)

<sup>748</sup> *JGB*, §296; KSA 5, 239: “Ach, was seid ihr doch, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken! Es ist nicht lange her, da wart ihr noch so bunt, jung und boshaft, voller Stacheln und geheimer Würzen, dass ihr mich niesen und lachen machtet – und jetzt? Schon habt ihr eure Neuheit ausgezogen, und einige von euch sind, ich fürchte es, bereit, zu Wahrheiten zu werden: so unsterblich sehn sie bereits aus, so herzbrechend rechtschaffen, so langweilig!”

E porque isto se fez regra em muitos comentadores, acreditamos menos no que diz na mesma época, em notas de preparação, aliás, para a *JGB*:

Os meus escritos estão muito bem defendidos: – alguém que pegue neles e a eles se associe sem qualquer direito – torna-se imediatamente ridículo –, um pequeno acesso de raiva leva-o a derramar o seu fundo mais íntimo e mais ridículo. Lamentei-me alguma vez acerca do meu destino, de ser tão pouco e tão mal compreendido? Mas para quantos homens podemos em geral criar alguma coisa de extraordinário?<sup>749</sup>

Ou ainda, num optimismo quase delirante, quando afirma que a sua voz “alcança até os duros de ouvido” (*AC* §50) e tem “letras que põem até os cegos a ver” (*idem*, §62).

Os “pensamentos escritos” deixam de pertencer ao autor, um livro, diz, faz o seu próprio caminho, simultaneamente bastante indefeso em relação aos interesses e capacidades dos leitores e capaz de resistir aos preconceitos e falta de argúcia de várias épocas, sem com isso se cristalizar. Mas nem toda a hermenêutica é ignóbil, por vezes alguns “leitores artistas” retiram de um texto mais do que o autor lá tinha posto, ou descobrem clarões quase secretos, e isto era evidente para Nietzsche<sup>750</sup> :

Os livros e os escritos significam coisas diferentes para os diferentes pensadores: um reúne num livro as luzes que conseguiu levar consigo, roubando-as ao fulgor de um conhecimento que subitamente o iluminou, enquanto outro apenas dá as sombras, imagens a preto e cinzento, daquilo que construiu na sua alma, no dia anterior.<sup>751</sup>

E Nietzsche não precisou de excitar a imaginação para projectar más recepções, ao mesmo tempo que alimentava, sabe-se lá a partir de que forças e esplendores, a glória póstuma. Em *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §1, ironiza sobre as estúpidas e preconceituosas leituras que o jornal liberal *Bund* (Karl Spitteler e Victor Widmann) tinham feito de *JGB* e *ZA*.<sup>752</sup> No mesmo livro, “Die Unzeitgemässen” §2, alonga-se sobre a recepção das suas *Inactuais*, reflexão que parece conter o registo justo do que Nietzsche sentia na época sobre o seu fracasso editorial. Nele recorda as críticas inflamadas contra a *Inactual* sobre David Strauss, que consigo só estiveram “alguns velhos senhores por razões confusas e em parte insondáveis.” Entre eles, ironicamente, “o velho hegeliano Bruno Bauer”, passando a ser

---

<sup>749</sup> *NF* 1885-86, 12[79]; *KSA* 9, 99: “Meine Schriften sind sehr gut vertheidigt: wer zu ihnen greift und sich dabei vergreift als Einer, der kein Recht auf solche Bücher hat – der macht sich sofort lächerlich –, ein kleiner Anfall von Wuth treibt ihn, sein Innerstes und Lächerlichstes auszuschütten [...] Habe ich mich je über mein Schicksal beklagt, zu wenig gelesen, so schlecht verstanden zu sein? Aber für wie Viele darf denn überhaupt etwas Außerordentliches geschaffen werden!”

Num *NF* de 1878, 30[104]: “Gross sein ist missverstanden werden.” (*KSA* 8, 540)

<sup>750</sup> Foram comentadores como Heidegger, Schlechta, Jaspers, Löwith, Fink, Paul Janz, Bataille, Klossowski, Blanchot, Wahl, Deleuze, Foucault, Derrida, Kaufmann, Danto... que o transformaram num dos grandes filósofos do séc. XX. Kaufmann e Danto iniciaram a recepção mais séria a Nietzsche nos U.S.A.: *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, cit. (1.ª ed. 1950, depois acrescentada em 1968); *Nietzsche as Philosopher*, cit., 1965; respectivamente. Enquanto os restantes o fizeram na Europa a partir da década de 30.

<sup>751</sup> *FW* §90; *KSA* 3, 446-447: “Die Bücher und Niederschriften sind bei verschiedenen Denkern Verschiedenes: der Eine hat im Buche die Lichter zusammengebracht, die er geschwind aus den Strahlen einer ihm aufleuchtenden Erkenntniss wegzustehlen und heimzutragen wusste; ein Anderer giebt nur die Schatten, die Nachbilder in Grau und Schwarz von dem wieder, was Tags zuvor in seiner Seele sich aufbaute.”

<sup>752</sup> Ler também o *NF* 19[7] de 1888.

um dos seus leitores mais atentos. Também o professor Hoffman, agora com menos ironia, o leu e pô-lo como o “tipo de ateu mais instintivo e irreverente.” A seguir, em modo autopanegírico, convoca Karl Hillebrand e o artigo que escreveu para o *Augsburger Zeitung*, no qual, entre outras coisas, assinalou essa *Inactual* “como a melhor obra polémica que foi escrita em alemão”.

Antecipando *tresleituras* ou querendo ajustar parte do publicado, Nietzsche passa a partir de 1886 a construir uma relativamente extensa auto-recepção. Começa pelos *Prefácios* de 1886/87 para as segundas edições da *GT*, *MA*, dois volumes, *M*, e *FW* na editora de E.W. Fritzsche em Leipzig. Documentos importantes para se pensar a recepção, modalidades e expectativas, ao mesmo tempo que relêem as obras originais, recuperando novos sentidos,<sup>753</sup> como é o caso paradigmático da “Versuch einer Selbstkritik”. Além de serem preciosos guias de leitura para as obras que prefaciavam, estes documentos valem por si mesmos, contêm novos pensamentos, sobretudo sobre a questão da recepção. Talvez por isso, Marc de Launay tenha publicado na Seuil (Paris) *Essais d'autocritique et autres préfaces* (1999), e Nietzsche recomendasse a Georg Brandes, carta de 2 de Dezembro de 1887, que lesse em particular os prefácios que acabava de publicar.<sup>754</sup> Seja como for, Nietzsche não cessou de regressar, sobre a forma de ‘tentativas de autocrítica’, de ‘prefácios’ de ‘preâmbulos’, de livros (*Ecce Homo*, uma biografia onde, segundo Derrida, ele se conta a si mesmo),<sup>755</sup> ao que tinha escrito. Ele foi um dos seus maiores e mais lúcidos receptores e intérpretes de si mesmo.

Ao longo do todo este capítulo sobre Nietzsche analisámos as principais ideias dos “Prefácios” e de *EH*, foram preciosos. Atendamos só mais um pouco a *EH* (no capítulo sobre Derrida discutiremos a *ontologia* do livro).<sup>756</sup> O termo “*Ecce Homo*” terá sido usado por Pôncio Pilatos para designar Cristo aos judeus, como relata o *Novo Testamento*, Jo. 19:5; o livro homónimo de Nietzsche é, com uma exactidão trágica, o último que escreve antes de colapsar mentalmente (publicado somente em 1905, não fazia parte do plano editorial inicial

---

<sup>753</sup> Para Hillis Miller, “Reler-se é um acto, um acto de re-apropriação. Torna-se de novo nosso o que outrora foi nosso porque o fizemos. Este acto não só faz parte da conduta da vida, como James diz acerca do próprio acto de escrever [...] É também um acto que é animador e importante. Tem significado e é vivificante. Reler provoca um influxo de poder espiritual. Nesse sentido, é jubiloso, ‘infinidamente interessante e exaltante.’” (*Ética da Leitura*, cit., p. 143)

<sup>754</sup> Diz que talvez façam um pouco de luz sobre ele, a não ser que seja intrinsecamente obscuro. (Cf. KSB 8, 206)

<sup>755</sup> Para Henri Maldiney: “Dans *Ecce Homo* la parole de Nietzsche est tout entière voix. C’est son destin qui résonne de toute la corde tendue par lui au-dessus de l’abîme. Ce moment est le sommet de l’inflation nietzschéenne.” [...] L’homme qui écrit la fin d’*Ecce Homo* est tout près de l’effondrement, qui se produira dans les premiers jours de Janvier 1889 et qui éclaire rétrospectivement l’insoutenable tension inflative dont il est l’issue.” (*Art et existence* (1985), Paris: Klincksieck, 2003, p. 144) Por outro lado, pelo menos desde Montaigne que alguns autores dizem projectar-se inteiramente nos livros que escrevem, no célebre “Avis au lecteur” dos *Essais*, Montaigne diz “Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre : ce n’est pas raison que tu emploies ton loisir en un sujet si frivole et si vain. Adieu donc”.

<sup>756</sup> Um trabalho exaustivo sobre *EH* foi desenvolvido por Sarah Kofman em *Explosion I – de l’«Ecce Homo» de Nietzsche*, Paris: Galilée, 1992 ; e *Explosion II – Les enfants de Nietzsche*, Paris: Galilée, 1993.

de Elisabeth Förster-Nietzsche). Uma espécie de acaso dramático e existencial quis que ele não soçobrasse antes de concluir o texto onde se autobiografa, deixando-nos uma releitura da sua obra (excepto *AC* e *Nietzsche contra Wagner*) e ao mesmo tempo um tratado de *savoir-vivre*, estudando, e.g., os melhores regimes alimentares para a filosofia ou a relação entre a pressão atmosférica e a saúde.<sup>757</sup> É que se o título é ironicamente cristão, o subtítulo, “Wie man wird, was man ist”, remete escrupulosamente para a antiga cultura grega, justificando na entrada o “*Dionysos gegen den Gekreuzigten*” do final. A abertura do “Vorwort” define logo ao que vem: “parece-me imprescindível dizer *quem sou eu*.”<sup>758</sup> Claro que o esboço que fará de si não se enquadra totalmente na seriedade filosófica, mas ao mesmo tempo é importante atender aos *clichés* que vai seleccionando na sua biografia e sobretudo à releitura das suas obras, iluminando novas perspectivas, resumindo os seus objectivos, denunciando equívocos ou astúcias de juventude. No fundo, como refere no último ponto do livro, “Warum ich ein Schicksal bin” §1, julgamos que Nietzsche sentiu um arrepio de veracidade quando o escreveu: “Tenho um medo terrível de que algum dia me *canonizem*; adivinhar-se-á porque é que, *antecipadamente*, publico este livro: ele deve evitar que façam comigo algum disparate...”<sup>759</sup>

### 5.h- Hermenêutica do sentido vs. arte de interpretar

O ponto de partida é o texto, qualquer acto de interpretação remete para os sentidos, actuais e virtuais (no sentido deleuziano, reais mas ainda não actualizados), dos textos. Sobre as condições de recepção a Nietzsche, continua válido o que disse Richard Roos em 1972 no colóquio de Cerisy-la-Salle: “persisto em acreditar que filologia e filosofia se devem completar. Sozinha, a leitura é insuficiente. Mas a interpretação apropriadora [*appropriante*] sem uma leitura filologicamente correcta parece-me inadmissível.” E pouco depois: “O papel do filólogo é o de ler os textos com a sua duplicidade de sentido, o que Nietzsche aí colocou e

---

<sup>757</sup> É verdade que o tom auto-elogioso é por vezes insuportável, mas não esqueçamos a encenação paródica em muito do que escreve, sem, contudo, entrar num risível unidimensional e simplista.

<sup>758</sup> §1; KSA 6, 257: “scheint es mir unerlässlich, zu sagen, wer ich bin.”

<sup>759</sup> KSA 6, 365: “Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eines Tags heilig spricht: man wird errathen, weshalb ich dies Buch v o r h e r herausgebe, es soll verhüten, dass man Unfug mit mir treibt...”

Embora (há sempre uma condição adversativa em Nietzsche), como adverte no §169 de *JGB*, e noutros sítios que já citámos, também nos escondemos quando falamos de nós: “Viel von sich reden kann auch ein Mittel sein, sich zu verbergen.” (KSA 5, 102) Mesmo se, e podíamos continuar quase até ao infinito com adversativas sobre adversativas, no final do §1 da “Vorrede” para a edição de 1887 da *FW*, troca o “*Incipit tragoedia*”, que titula o §342, último do livro IV, por o “*Incipit parodia*”, i.e., mesmo escondido, Nietzsche sabia que ia ser parodiado, e talvez, como vimos, isso não lhe desagradasse totalmente.

que não posso descobrir num relance, mas também a significação que esse texto tem para nós.”<sup>760</sup>

Podemos socorrer-nos do próprio Nietzsche para realçar a importância do texto sobre as interpretações (veremos que existe também o inverso): na *FW*, §102 (“*Ein Wort für die Philologen*”), defende que há livros tão preciosos que gerações inteiras de sábios cumprirão o seu destino dedicando-se *apenas* à sua preservação:

Quero dizer que a filologia pressupõe uma fé nobre, – de que a favor de alguns seres humanos raros que estão sempre ‘para vir’, mas nunca vêm, há uma enorme quantidade de trabalho fastidioso e mesmo sujo que tem de ser feito primeiramente: é tudo trabalho in usum Delphinorum.<sup>761</sup>

Também no início do §22 de *JGB* critica, enquanto velho filólogo,<sup>762</sup> as más artes interpretativas (*schlechte Interpretations-Künste*), as interpretações que se sobrepõem aos textos. No §38 do mesmo livro, vai ainda mais longe denunciando o entusiasmo e subjectivismo interpretativos que recai sobre a Revolução Francesa, de tal forma que o texto desapareceu sob a interpretação (“*der Text unter der Interpretation verschwand*”). É por isso que, no final da vida intelectual, no livro a que atribui a responsabilidade de inverter/transmutar todos os valores, retoma a questão filológica:

E por filologia deve entender-se aqui, num sentido muito geral, a arte de ler bem, – de saber colher os factos pela leitura *sem* os falsear pela interpretação, *sem* perder, na ânsia de compreensão, a cautela, a paciência, a perspicácia. Ou seja, a filologia como *ephexis* na interpretação, quer se trate de livros, de novidades dos jornais, de destinos ou de fenómenos meteorológicos – para não falar da ‘salvação da alma’...<sup>763</sup>

É nesta preocupação, bastante distante do que dissemos sobre o isomorfismo hermenêutico, que devemos compreender a necessidade de “separar o artista da respectiva obra”, pelo menos o suficiente para que ele não seja tão importante como ela: “o autor é, na maior parte dos

---

<sup>760</sup> “Règles pour une lecture philologique de Nietzsche”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 2, (“Passion”), cit., p. 317 e 321, respectivamente.

<sup>761</sup> KSA 3, 459: “Ich wollte sagen, die Philologie setzt einen vornehmen Glauben voraus, – dass zu Gunsten einiger Weniger, die immer ‘kommen werden’ und nicht da sind, eine sehr grosse Menge von peinlicher, selbst unsauberer Arbeit voraus abzuthun sei: es ist Alles Arbeit in usum Delphinorum.”

<sup>762</sup> Mas não se entenda isto como uma nostalgia da sua condição estrita de filólogo académico, como nos diz em *EH*, “Warum ich so klug bin” §2, foi em consequência do “idealismo” que se desviou de si, se enganou na missão da sua vida, “por exemplo, o facto de me ter tornado filólogo”.

<sup>763</sup> *AC* §52; KSA 6, 233: “Unter Philologie soll hier, in einem sehr allgemeinen Sinne, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden, – Thatsachen ablesen können, o h n e sie durch Interpretation zu fälschen, o h n e im Verlangen nach Verständniss die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit zu verlieren. Philologie als *Ephesus* in der Interpretation: handle es sich nun um Bücher, um Zeitungs-Neuigkeiten, um Schicksale oder Wetter-Thatsachen, – nicht zu reden vom ‘Heil der Seele’...”

O *NF* 1888, 15[82] prepara este frag., a falta de filologia leva a confundir a “explicação” (*Erklärung*) com o texto. Também em *GD*, “Die vier grossen Irrthümer”, §4 e “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, §12, a interpretação aparece ligada a uma prática incorrecta de leitura. Muito antes, *NF* de 1876, dizia já que “A filologia, numa época em que se lê demais, é uma arte de aprender a ler e de ensinar a ler. Só o filólogo lê atentamente e medita meia hora sobre seis linhas.” (19[1])

casos, algo que temos de esquecer, se queremos ter o prazer da obra.”<sup>764</sup> Transportado para o seu próprio caso pelo lapidar “Uma coisa sou eu, outra são os meus escritos.”<sup>765</sup>

Por outro lado, procuramos agora em Nietzsche o que Richard Roos chamou “leitura filosófica” (contrapondo-a à “filológica”).<sup>766</sup> Desde muito cedo, reforçamos o que dissemos no capítulo sobre a filologia, Nietzsche dessacralizou a verdade dos textos (impossibilitando uma hermenêutica do sentido), a ideia que sentidos perenes, absolutos, pré-determinados formam a sua ontologia, uma essência recuperada mais ou menos intacta pelos leitores, seleccionados ou não. Referimo-nos longamente à *Segunda Inactual*, “Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben”, voltamos a ela para retirarmos do §7 a seguinte tese: destrói-se ou enfraquece-se uma fonte de vida quando se dirige a curiosidade para uma massa de detalhes microscópicos nas obras ou nos autores; em vez de problemas do conhecimento, devem revelar-se problemas da vida.<sup>767</sup> Ora, estes “problemas de vida” ultrapassam sempre os pretensos sentidos fixos dos textos, a vida, pelo menos para Nietzsche, é sempre sinónimo de movimento, de relação, de mudança, de quedas e elevações, de superações... totalmente incompatível com descrições, demonstrações, postulados... *ad aeternum*. É por isso que Nietzsche só podia criticar a erudição fechada em si mesma, como no §366 da *FW*, onde depois de sugerir que um livro deve saber dançar (citámo-lo no ponto sobre “Nietzsche e a filosofia”), escreve que se sente muito grato depois de fechar um livro erudito, mas também

---

<sup>764</sup> *GM* III, §4; KSA 5, 343: “in den meisten Fällen, Etwas, das man vergessen muss, wenn man sich des Werks selbst erfreuen will.”

<sup>765</sup> *EH*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §1; KSA 6, 298: “Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften.”

Repete algo com o mesmo sentido na *GM* III, §4, quando diz que em Wagner é preciso separar o artista da respectiva obra, para, neste caso, se tomar mais a sério a obra do que o autor.

É aqui que se situam Patrick Wotling e Éric Blondel, ao defenderem que só se pode estudar Nietzsche nos seus textos, já que ele não faz discursos, constrói textos, e “le texte présente cette spécificité de constituer son propre sens par des procédures internes d’élaboration.” (Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., p. 37) Se pretendermos explicar o pensamento nietzscheano com algo fora dos textos (“*hors-texte, au-delà du texte*”), caímos num impasse. Daí que o princípio fundamental da metodologia filosófica seja o de “ne pas corrompre le texte qu’il a à interpréter, de ne pas lui adjoindre un excédent de texte, d’où l’insistance sur la réserve, la prudence, centrales de la méthodologie philologique”. (*Idem*, p. 50) De Blondel, cf. *Nietzsche, le corps et la culture* (2001, P.U.F), Paris: L’Harmattan, 2006, cap. I e II. Queremos no entanto, em jeito de suspeição, dizer que falta demonstrar que restrições, metodológicas ou outras, impedem os textos filosóficos de serem plurissignificativos. Na verdade, talvez estejamos mais próximos dos comentadores franceses que tratamos abundantemente na nossa Tese, e que Henri Maldiney e Jacques Le Rider tão bem resumem: “Nietzsche n’est créateur que dans l’ambiguïté”. “Mieux vaut constater son irréductible ambivalence.” (*Art et existence*, cit., p. 144; e “Nietzsche et Goethe”, in *Cahiers de L’Herne, Nietzsche*, cit., p. 91; respectivamente)

Patrick Wotling e Jean-François Balaudé (dir), em “*l’art de bien lire*”, *Nietzsche et la philologie* (Paris: Vrin, 2013) convocaram um conjunto de autores para pensar a questão da recepção a Nietzsche. No geral, continuam aquilo que Wotling defende em *Nietzsche et le problème de la civilisation*, expondo um Nietzsche menos conhecido, aquele que defende a leitura paciente, sobriedade no estilo e rigor na interpretação, um Nietzsche bastante analítico. Procuram resgatá-lo do carácter subversivo e contestatário que ganhou no Maio 68 para um lugar mais adequado à Universidade.

<sup>766</sup> Wotling assegura que o filósofo é por natureza filólogo, “dont la tâche consiste à déchiffrer un texte dont il n’est pas l’auteur et qu’il doit transposer dans une autre langue.” (*Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., p. 43)

<sup>767</sup> Cf. KSA 1, 298.



aliviado (“*aber auch erleichtert*”), porque num tal livro há quase sempre algo de “opressivo e oprimido”, emergirá dele com certeza o especialista, juntamente com o seu “zelo, gravidade e ira”, sobrevalorizando a teia que tece. E com isto, concluímos nós, desvalorizando a força interpretativa do leitor, transformado em simples receptáculo de ideias feitas, autorizado apenas a glosar o mestre especialista. E de nada serve deslocar a erudição para o leitor, um leitor erudito “acaba por perder inteiramente a capacidade de pensar por si. Se não folheia então não pensa.”<sup>768</sup> Isto ilumina o pequeno §248 da *FW*: “*Livros*. – Que interesse tem um livro que nem sequer nos transporta para lá de todos os livros?”<sup>769</sup> Claro que se pode ler este “para lá” como um campo da inteligibilidade desprendido dos acidentes interpretativos. Mas, dentro do pensamento nietzscheano, ele quer dizer algo mais *prosaico*: os livros devem libertar-nos das ideias que nos fornecem, devem inspirar um pensamento personalizado, ler bem Nietzsche é ir para lá de Nietzsche. Assim, não há qualquer hermenêutica do sentido que resista à crítica nietzscheana; em vez de sentidos pré-estabelecidos, há uma abertura de vida, na qual cada um deve tornar-se constantemente aquilo que é. Talvez excessivamente, mas não muito distante da sua veracidade, refere num *NF* de 1886/87: “Não procurar o sentido nas coisas, mas *impô-lo*!”<sup>770</sup>

Em vez de uma hermenêutica do sentido, propõe-se uma arte de interpretar ou de ler (“*Lesen als Kunst*”, *GM*, “Vorrede” §8), uma leitura activa. Não é por acaso que a expressão surge no prefácio da *GM* (repetida noutros locais), já que o *método* genealógico busca a proveniência dos termos,<sup>771</sup> para revelar o processo que lhes foi dando, e tirando, determinados sentidos, espécie de dedução regressiva consciente de que nunca chegará a uma origem a-histórica ou metafísica, onde o sentido das coisas e do mundo estivesse fossilizado.

Diga-se ainda, para fechar este ponto, que a “arte de interpretar” não recusa sobranceiramente códigos hermenêuticos assentes no respeito pelos sentidos originários dos textos. Ninguém põe de parte uma justa honestidade intelectual. Na arte de interpretar intervêm metodologias, forças especulativas, a liberdade de espírito, a boa erudição... que permitirão recolher sentidos possíveis dos textos, pondo-os a funcionar num campo de compreensão alargado e actualizado, i.e., incorporando-os numa nebulosa de sentidos que se

---

<sup>768</sup> *EH*, “Warum ich so klug bin” §8; KSA 6, 292-93: “verliert zuletzt ganz und gar das Vermögen, von sich aus zu denken. Wälzt er nicht, so denkt er nicht.”

<sup>769</sup> KSA 3, 515: “*Bücher*. – Was ist an einem Buche gelegen, das uns nicht einmal über alle Bücher hinweg trägt?”

<sup>770</sup> 6[15]; KSA 12, 238: “Den Sinn nicht in den Dingen suchen: sondern ihn hineinstecken!”

Num *NF* da mesma época, 1887, 9[48]: a tarefa de “introduzir sentido” continua por realizar, a interpretação, capaz de moldar factos, é muito mais importante do que a “reinvenção conceptual”.

<sup>771</sup> Pusemos o “*método*” em itálico porque, com Alan D. Schrift e Nietzsche, não existe *a* genealogia mas genealogias, daí um *Zur Genealogie der Moral* e não *Der Genealogie der Moral*, ou em Schrift: “I say a genealogy of poststructuralism, not the genealogy of poststructuralism, because genealogies, like styles, are always multiple.” (*Nietzsche’s French Legacy*, cit., p. 6)

foi alterando, devido a rupturas, continuidades e acrescentos. Além disso, não se devem entristecer os autores com leituras estapafúrdias ou instrumentais.

## Saída I: Síndrome de Ícaro e obra aberta

Perto do colapso mental, mas não fazendo ainda parte das “cartas da loucura”, Nietzsche escreve ao amigo Heinrich Köselitz a 22 de Dezembro de 1888:

Muito curioso! Desde há quatro semanas compreendo os meus escritos, – mais ainda, aprecio-os. A sério, nunca soube qual era o seu alcance; à parte Zarathustra, mentiria se dissesse que me impressionaram. [quanto a *Zarathustra*] É a mãe com o filho: ela ama-o talvez, mas numa perfeita ignorância sobre o que o filho é. – Agora tenho absoluta convicção que tudo foi conseguido, desde o começo, – tudo é um e quer a unidade.<sup>772</sup>

Esta auto-revelação parece encerrar a sua obra numa recepção heróica. Ao mesmo tempo, aparentemente contra muitas das nossas interpretações, propõe uma ideia da unidade. Mas esta “unidade” não se opõe à pluralidade, Nietzsche escreveu demasiado e durante muito tempo sobre a multiplicidade de sentidos, a impossibilidade de se subsumirem interpretações em absolutos para agora se entender o que propõe, nas circunstâncias de uma troca epistolar, como simples união numa totalidade inteligível de todos os sentidos que teceu ao longo de trinta anos. Só citámos este excerto epistolar enviado a alguém com quem manteve sempre uma relação ambígua, para recuperarmos um Nietzsche feliz com a sua obra, talvez contra ele, perto do apagamento mental e físico, depois de uma vida de sofrimento (por falta de saúde e de reconhecimento). E isto é ainda mais importante se pensarmos que nele vida e obra, apesar do que disse em contrário, sempre se misturaram.<sup>773</sup> Aliás, além do que refere no prefácio de *EH*, numa nota de 1888 afirma, sem equívocos, que cada linha dos seus livros foi vivida, que eles são, por isso, um suplemento de vida, ou talvez mais do que isso.<sup>774</sup>

---

<sup>772</sup> KSB 8, 545: “Sehr curios! Ich verstehe seit 4 Wochen meine eignen Schriften, – mehr noch, ich schätze sie. Allen Ernstes, ich habe nie gewußt, was sie bedeuten; ich würde lügen, wenn ich sagen wollte, den Zarathustra ausgenommen, daß sie mir imponirt hätten. Es ist die Mutter mit ihrem Kinde: sie liebt es vielleicht, aber in vollkommner Stupidität darüber, was das Kind ist. – Jetzt habe ich die absolute Überzeugung, daß Alles wohlgerathen ist, von Anfang an, – Alles Eins ist und Eins will.”

<sup>773</sup> Vimos alguns textos onde o “autor” é muitas vezes substituído pelo “actor” que, em modo de tragicomédia, insiste na irrisão, numa perigosa vertigem autoparódica. Apesar disto, Nietzsche sentia-se profundamente implicado, na sua mais estrita vitalidade, em cada texto que escrevia. Também discutimos esta perspectiva quando nos dedicámos ao “Nietzsche caminhante”.

<sup>774</sup> “Das Zeugniß ist sogar in meinen Büchern geschrieben: die, Seile für Zeile, erlebte Bücher aus einem Willen zum Leben sind und damit, als Schöpfung, eine wirkliche Zuthat, ein Mehr jenes Lebens selber darstellen.” (*NF* 23[14]; KSA13, 613,14)

Por outro lado, o incansável exercício de crítica aos valores dominantes (psicologia e cultura), a vontade de renovar o niilismo que ensombrava a cultura ocidental, sem ser capaz de (ou querer) separar vida de escrita, terá sido o maior de todos os enganos, materializado no colapso mental de Janeiro de 1889. O pensamento crítico requer um agonismo que desloca o *Aufklärer* para fora da zona de segurança das crenças predominantes. E ou há, como em Kant, a real protecção de uma crença mais elevada e aparentemente segura, filosoficamente sistematizada e religiosamente enquadrada, ou, como no caso de Nietzsche, a tentativa de substituição dos valores dominantes por uma radical, mas relativamente vaga (e tinha de ser vaga para não sugar a liberdade individual), nova axiologia que mina a estrutura vital do indivíduo (fisiologia e psicologia). Mesmo resguardando-se no seu “*pathos* da distância”, ele ainda está dentro da humanidade que, como escreve sintomaticamente no final da *GM*, continua a preferir “querer o nada a não querer nada.” I.e., Nietzsche, por mais iconoclasta que fosse, e foi-o, não escapou à sua condição de humano. Sem apoio para as suas crenças, ou, em substituição, um sistema de postulados partilhados constituindo um campo de sentido sólido, resvalou para o sem-sentido (de que os receptores franceses que destacamos nesta tese fizeram uma fileira filosófica: o tema da loucura em Foucault, o sem-sentido como condição do sentido em Deleuze, a multiplicação *ad infinitum* de sentidos em Derrida). Além disso, Nietzsche alimentou outra malignidade com a sua obsessão crítica: a do estranho mas intenso processo de identificação entre crítico e criticado. Como escreve no §146 de *JGB*, “Aquele que combate os monstros deve ter cuidado para ele próprio não se transformar também num monstro. Se olhas longamente um abismo, o abismo olha também para ti.”<sup>775</sup> Mesmo assim, nunca fugiu à responsabilidade da crítica e da autocrítica (sem ela costuma insinuar-se o princípio de Pangloss), lendo para lá de algum autocontentamento retoricamente calculado, fica claro que a constante *Selbstüberwindung* fragilizou com certeza os alicerces que lhe dariam algumas certezas vitais.

No respeitante à leitura de Nietzsche, às condições de possibilidade da sua recepção, pensamos que a fraca conceptualização e sistematização filosóficas convidam a produzir novos conceitos e filosofemas. Algo que não pode ser facilmente realizado dentro das linhas mais tradicionais da história da filosofia. Nietzsche legitimou uma certa torção aos discursos filosóficos. Com todos os cuidados que a diferença entre autores e épocas exige, talvez se possa aplicar a Nietzsche aquilo que ele descreve como sendo a apropriação de Sócrates por Platão. Este, o mais ousado dos intérpretes (*der verwegenste aller Interpreten*), desmultiplicou Sócrates quase até ao infinito, diz Nietzsche no §190 de *JGB*. Agora é a nossa

---

<sup>775</sup> KSA 5, 98: “Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.”

vez de multiplicar as variações de Nietzsche, cuidando, todavia, de não o vulgarizar, fazer uma lengalenga do seu pensamento (Platão tornou, escreve ainda no mesmo § Nietzsche, Sócrates mais nobre, a recepção deve elevar). Por outro lado, de um ponto de vista quase metodológico, é importante reconhecer que a hermenêutica nietzscheana trabalha mais sobre o Devir do que sobre o Ser, criando sentidos a partir da sua obra em vez de os procurar já embalados e prontos a usar no que escreveu, a obra de Nietzsche é uma “caixa de ferramentas” filosófica indefinida. Há reticências sobre esta visão de uma hermenêutica aberta, visto que se Nietzsche critica a ideia de verdade, parece ao mesmo tempo querer legitimar o seu horizonte de veracidade. Mas mais uma vez, lendo-o com atenção, mitigando as contradições numa genealogia hermenêutica, fica claro que ele não pretende impor nada, leia-se a “Vorrede” da *GM*, §4: “que tenho eu a ver com refutações – mas porque, como acontece aos espíritos positivos, tentava substituir o improvável por algo mais provável e, nalguns casos, um erro por outro erro.”<sup>776</sup> Prolongando este exercício de similitudes, retirando de Nietzsche o que queremos aplicar a Nietzsche, na *GM* II, §7, há um apontamento nítido acerca do enfado que causaria um qualquer determinismo. Neste caso, refere-se aos deuses gregos, rapidamente enfastiados com um mundo inteiramente determinado e, em consequência, adivinhável. Por isso mesmo, os filósofos, amigos dos deuses, não impuseram um tal mundo. Isso exemplifica como, continua, toda a Antiguidade venera o espectador. Quem recebe não deve, pois, ser tratado como simples receptáculo; no teatro como na filosofia, os espectadores refazem partes desses mundos indeterminados, desses textos incompletos, desses conceitos provisórios.

Recusa-se assim qualquer hermenêutica do sentido, substituída por uma que enobreça, sem atraiçoar, os originais, rasurando-os, plagiando-os, refazendo-os, complementando-os, prolongando-os... uma hermenêutica plurissignificativa que, ao mesmo tempo que reconhece a multiplicidade inesgotável de sentidos no que lê, faz uma interpretação activa, adicionando sentidos aos originais e seleccionando os que julga, de acordo com as circunstâncias, mais interessantes.

---

<sup>776</sup> KSA 5, 250-51: “was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen! – sondern, wie es einem positiven Geiste zukommt, an Stelle des Unwahrscheinlichen das Wahrscheinlichere setzend, unter Umständen an Stelle eines Irrthums einen andern.”

**Jacques Derrida**

**Margens... da filosofia**



Siglário das obras mais citadas de Derrida (cf. bibliografia)

**MPh** *Marges de la philosophie / Margens da Filosofia*

**ED** *L'Écriture et la différence / A Escritura e a Diferença*

**Ot** *Otobiographies / Otobiografias*

**Ds** *La dissémination / A Disseminação*

**Gr** *De la grammatologie / Da Gramatologia*

**DPh** *Du droit à la philosophie / Do Direito à Filosofia*

**Ep** *Éperons. Les Styles de Nietzsche / Esporões/Esporas. Os Estilos de Nietzsche*

**PA** *Politiques de l'amitié / Políticas da Amizade*



“J’ai simultanément, je vous prie de me croire, le double sentiment que, d’un côté, pour le dire en souriant et immodestement, on n’a pas commencé à me lire, que s’il y a, certes, beaucoup de très bon lecteurs (quelques dizaines au monde, peut-être, et qui sont aussi des écrivains-penseurs, des poètes), au fond, c’est plus tard que tout cela a une chance d’apparaître; mais aussi bien que, d’un autre côté, simultanément donc, quinze jours ou un mois après ma mort, il ne restera plus rien.” (Jean Birnbaum, *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jacques Derrida*, Paris: Galilée/Le Monde)

[Narrativa testamentária muito *conhecida*, mas ainda fecunda pelos rastros recônditos que complexificam o sentido mais panfletário do Derrida-por-vir. **a)** Poucos o lêem (pelo menos com o cuidado desconstrutivo que ele preconizou), e quem se atreve são “escritores-pensadores e poetas”, i.e., experimentadores da escrita, mais do que catalogadores de ideias. **b)** A “fortuna de aparecer mais tarde” rasura qualquer necessitarismo, Derrida põe-se nas mãos do acaso, essa sobre-liberdade que recusa os esquemas causais da metafísica da presença. **c)** Desaparecimento de si, desde sempre disseminado, corpo e *corpus* em *différance*; como se toda a sua obra fosse pneumônica e o corpo-escritura vivesse no e pelo sopro vital e escritural de cada acontecimento. Obra-derrida tão viva que a autodesconstrução trabalha já na elisão, apagamento do rastro geral Derrida.]

“(tout revient à l’oreille avec laquelle vous pouvez m’entendre)”. (*Ot*)

“Entre la Noël et le jour de l’an 1982, quand dans une jubilation terrifiée, avant de voir la cellule infernale, avant que cet officier tchèque n’ait levé la main sur moi en hurlant, avant de revêtir le pyjama rayé, j’ai cru que j’allais pouvoir enfin, enfin, répéter, et puis écrire, écrire, des années durant au crayon sur une table propre de bois blanc pour prisonnier politique”. (*Circonfession*)

## Abertura II

### Indecidibilidade – centro/periferias

#### A filosofia como *pharmakon*

Comecemos por (des)construir o título deste capítulo, inspirados, de várias maneiras, por um dos livros mais conhecidos de Jacques Derrida: *Marges de la philosophie*; ou será: *Marges. De la philosophie* (Jérémie Majorel)<sup>777</sup>; ou ainda: *Marges – de la philosophie* (impresso no caderno de despedida do *Le Monde*, 12 de Outubro 2004, e usado por Geoffrey Bennington<sup>778</sup>)? Variações autorizadas pela grafia da capa. Desejo de Derrida? Colocando (ele ou a editora?) tudo em maiúsculas, o “marges” num tamanho superior e isolado na primeira linha, o resto do título na segunda, permitiu estas três leituras, moldando o estilo(s) com que vamos escrever.<sup>779</sup>

Cada um destes títulos possíveis articula-se com os outros numa espécie de tensão hetero-homeopática, existem no que os afasta dos outros, é verdade, mas também no que os aproxima deles. Entre si definem um jogo de sentido aberto à plurivocidade, desconstrução (veremos mais à frente o funcionamento filosófico deste termo célebre) de uma filosofia do *centro*<sup>780</sup>, quer se queira *apenas* pensar sobre “margens da filosofia”, quer, mais ou menos imperativamente, se diga que a filosofia é *die Wissenschaft* das margens. Dramaturgia da margem e da filosofia que mantém desde o início uma indecidibilidade quanto ao próprio sentido do *ethos* primeiro de um texto: o seu título. A titularização de uma obra, esse acto demiúrgico que mais do que preludiar inúmeras possibilidades, selecciona, por vezes violentamente, uma perspectiva, um enquadramento interpretativo, como refere Derrida em

---

<sup>777</sup> “Points d’intersection et de déconstruction”, *Le Magazine Littéraire* 498 (Junho 2010).

<sup>778</sup> “Derribase”, in *Jacques Derrida*, Paris: Seuil, 2008.

<sup>779</sup> A ambiguidade gráfica sucede em muitas obras, mas esta vive também do(s) significado(s) do título.

<sup>780</sup> O “centro” não é apenas mais uma metáfora que responde ao jogo organizacional dentro do pensamento centrípeto. Para Derrida, di-lo em *ED*, ele é uma das designações principais (juntamente com “fundamento” e “princípio”) na filosofia do Ser como presença: “La forme matricielle en serait [...] la détermination de l’être comme *présence* à tous les sens de ce mot. On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l’invariant d’une présence (*eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essence, existence, substance, sujet) *aletheia*, transcendentalité, conscience, Dieu, homme, etc.)” (p. 411)

*Chaque fois unique, la fin du monde.*<sup>781</sup> Neste caso desfia-se – premeditadamente? Não sabemos – parte do colete-de-forças que um título sem ambiguidades (haverá tal coisa?) impõe ao território de leitura e escrita que lhe sobrevém. Cada uma das três possibilidades de *Marges* traça uma linha inicial interpretativa distinta, agindo quer no *corpus* textual (corpo lacerado, vaga forma Frankensteiniana) do livro, quer no lugar que ocupará na história da filosofia. Por outro lado, a dispersão pode ser anulada pela apropriação hermenêutica da unidade fenoménica da obra, violência tantas vezes exercida para salvarmos a face respeitável e séria da filosofia que quase sempre minimizou o carácter fortuito das suas fronteiras.

Esta indecidibilidade instaura desde logo o jogo entre *centro* e *periferia*, *dentro* e *fora* da filosofia, ou melhor, o movimento constante de centrifugação do *centro* da filosofia, feito a partir dele mesmo. *Metabolé* do *centro*, com os seus catabolismo e anabolismo: elevação, degradação, ligações ao exterior, fixação no interior, união, dilaceramento, expansão, contracção... A sua incansável dança disseminante alimenta-se dessa instabilidade permanente (apesar dos pontos mortos da história e da medusificação institucional) que se gera na relação entre *centro* e *margens*, incorporação mútua de significados apócrifos (em última instância, todos o são), que vêm resolver enigmas ou abreviar a vida dos dogmas.<sup>782</sup> Distinguindo-se da estratégia tradicional de constituir uma “identidade sólida”, instaurando limites que podia dominar. Reconhecendo-os exaustivamente para, como diz Derrida, melhor os transgredir sem sucumbir a um “fora” emancipado de um “dentro”. A vontade que sempre teve de pensar os *seus* outros, esses alter-*ethos*, foi na filosofia um exercício de risco calculado, fê-lo com a certeza de regressar incólume, reforçando, aliás, o sistema imunológico. E para tudo isto, o termo rastro (*trace*) designa bem a superação de uma metafísica da presença centrada

---

<sup>781</sup> Paris: Galilée, 2003, p. 207.

<sup>782</sup> Não há, pois, “margens”, uma alteridade não-filosófica que pudesse ser pensada pelo filosófico, e vice-versa. Tudo são *margens*, forças permanentes que se opõem ao império do *centro*. A filosofia, ou melhor, as filosofias existem numa diáspora irreduzível, não numa dicotomia taxonómica filosofia#não-filosofia: “Si la philosophie a toujours entendu, de son côté, se tenir en rapport avec le non-philosophique, voire l'antiphilosophique, avec les pratiques et les savoirs, empiriques ou non, qui constituent son autre, si elle s'est constituée selon cette entente réfléchie avec son dehors, si elle s'est toujours entendue à parler, dans la même langue, d'elle-même et d'autre chose, peut-on, en toute rigueur, assigner un lieu non philosophique, un lieu d'extériorité ou d'altérité depuis lequel on puisse encore traiter de la philosophie?” (MPh, p. II-III)

A *margem*, as *margens* são o dentro e o fora da(s) filosofia(s): “Cela ne revient pas seulement à reconnaître que la marge se tient dedans et dehors. La philosophie le dit aussi: *dedans* parce que le discours philosophique entend connaître et maîtriser sa marge, définir la ligne, cadrer la page, l'envelopper dans son volume. *Dehors* parce que la marge, *sa* marge, *son* dehors sont vides, sont dehors: négatif dont il n'y aurait rien à faire, négatif sans effet dans le texte ou négatif travaillant au service du sens, marge relevée (*aufgehobene*). dans la dialectique du Livre. On n'aura donc rien dit, en tout cas rien fait en déclarant ‘contre’ la philosophie ou ‘de’ la philosophie que sa marge est dedans ou dehors, dedans et dehors, à la fois l'inégalité de ses espacements internes et la régularité de sa bordure. Il faudrait à la fois, par des analyses conceptuelles rigoureuses, philosophiquement *intraitables*, et par l'inscription de marques qui n'appartiennent plus à l'espace philosophique, pas même au voisinage de son autre, déplacer le cadrage, par la philosophie, de ses propres types.” (MPh, p. XX)

precisamente na transparência da identidade.<sup>783</sup> As migrações constantes e infinitas, disseminação e *différance*, entre centro e periferia fragmentam esse presente, como fragmentam o Ser. Ficam apenas rastros de manifestações, marcas evanescentes, simulacros de presenças: “O rastro, não sendo uma presença mas um simulacro de uma presença que se desloca, muda de lugar, se reenvia, não tem propriamente lugar, o apagamento pertence à sua estrutura.”<sup>784</sup>

Derrida concentra-se numa diferença pós-dicotômica, elucidada pelo termo *différance*, propondo pensar diferentemente a conexão entre elementos que habitualmente alimentam a não-relação *este/outro*, ou *isto/aquilo*.<sup>785</sup> Em 1963, no comentário a *Folie et Dérison, Histoire de la folie à l'âge classique*, de Michel Foucault, “Cogito et histoire de la folie” (1967, *ED*), indica já o que virá a ser a sua *différance*. Ali ainda escrita com um “e”,<sup>786</sup> mas quando diz que “A historicidade própria da filosofia tem lugar e se constitui nessa passagem, nesse diálogo entre a hipérbole e a estrutura finita, entre o excesso sobre a totalidade e a

---

<sup>783</sup> Julgamos que a próxima citação delimita melhor o que Derrida entende por “metafísica da presença”: “*À l'intérieur de la métaphysique de la présence, de la philosophie comme savoir de la présence de l'objet, comme être-auprès-de-soi du savoir dans la conscience, nous croyons tout simplement au savoir absolu comme clôture sinon comme fin de l'histoire. Nous y croyons littéralement. Et qu'une telle clôture a eu lieu. L'histoire de l'être comme présence, comme présence à soi dans le savoir absolu, comme conscience de soi dans l'infinité de la parousie, cette histoire est close. L'histoire de la présence est close, car l'histoire n'a jamais voulu dire que cela : présentation (Gegenwärtigung) de l'être, production et recueillement de l'étant dans la présence, comme savoir et maîtrise.*” (*La voix et le phénomène* (1967), Paris: P.U.F., 2005, p. 115) Em “Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit” (primeira publicação em *L'endurance de la pensée*, colectivo para saudar Jean Beaufret, Paris: Plon, 1968; retomada em *MPh*, da qual citaremos) prolonga o trabalho de decifração a partir da questão do tempo numa nota de *Sein und Zeit*, o problema é aí assim formulado: “Transgresser la métaphysique, au sens où l'entend Heidegger, n'est-ce pas déployer une question en retour sur cette étrange limite, sur cette étrange *epokhè* de l'être se cachant dans le mouvement même de sa *présentation* ? dans sa présence et dans la conscience, cette modification de la présence, dans la représentation ou dans la présence à soi ? De Parménide à Husserl, le privilège du présent n'a jamais été mis en question. Il n'a pu l'être. Il est l'évidence même et aucune pensée ne semble possible hors de son élément. La non-présence est toujours pensée dans la forme de la présence (il suffirait de dire dans la *forme* tout court) ou comme modalisation de la présence. Le passé et le futur sont toujours déterminés comme présents passés ou présents futurs”. (p. 36-37)

<sup>784</sup> *MPh*, p. 25: “La trace n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure.”

<sup>785</sup> Bem exemplificado em *Ds*: “mouvement ‘productif’ et conflictuel qu’aucune identité, aucune unité, aucune simplicité originaire ne saurait précéder, qu’aucune dialectique philosophique ne saurait relever, résoudre ou apaiser, et qui désorganise ‘pratiquement’, ‘historiquement’, textuellement, l’opposition ou la différence (la distinction statique) des différents.” (p. 12-13)

Em “La différence”, conferência pronunciada na Société française de philosophie a 27 de Janeiro de 1968, retomada em *MPh*, faz a partir de Levinas a sua célebre declaração sobre a diferença: “Un passé qui n’a jamais été présent”. E um pouco depois dá o mote para a futura acusação de “desejo anarquista” que lhe atribui Habermas (*O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), Porto: Dom Quixote, 2000<sup>3</sup>, p. 175), ao dizer (também cit. por Habermas): “La différence n'est pas. Elle n'est pas un étant-présent, si excellent, unique, principiel ou transcendant qu'on le désire. Elle ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle part aucune autorité. Elle ne s'annonce par aucune majuscule. Non seulement il n'y a pas de royaume de la différence mais celle-ci foment la subversion de tout royaume. Ce qui la rend évidemment menaçante et infailliblement redoutée par tout ce qui en nous désire le royaume, la présence passée ou à venir d'un royaume. Et c'est toujours au nom d'un royaume qu'on peut, croyant la voir s'agrandir d'une majuscule, lui reprocher de vouloir régner.” (p. 22)

<sup>786</sup> A grafia posterior do “a” servirá sobretudo para marcar, com um alcance que extravasa muito o gesto retórico, a crítica à predominância na tradição filosófica da voz sobre a escritura. A diferença entre *différence* e *différance* só se revela na escrita, anulando assim o privilégio fonocêntrico da história do pensamento. (Cf. *MPh*, p. 4 e ss; e *Positions*, Paris: Minuit, 1972, p. 16)

totalidade fechada, na diferença entre história e historicidade”<sup>787</sup>, desenha algo de mais originário do que dicotomias filosóficas. Aproxima-se da *convivência* dionisíaco-apolíneo para pensar a proveniência do movimento da escrita (abertura da escritura), porque ela não está realmente na história, nem fora dela, ela impulsiona o movimento da *différance* que, com certeza, as distingue, mas simultaneamente as concilia, abrindo-as à alteridade, diferindo sistematicamente a sua substancialização.<sup>788</sup> Por isso, dirá: “designamos por *différance* o movimento segundo o qual a língua, ou qualquer código, qualquer sistema de reenvios em geral se constitui ‘historicamente’ como um tecido de diferenças.”<sup>789</sup> Isso impede tanto a totalidade metafísica quanto o campo a-histórico do estruturalismo.<sup>790</sup> Sem, por vias astuciosas, aparecer como uma nova presença: “Ela [*différance*] não se dá nunca ao presente. A ninguém. Reservando-se e não se expondo, ela excede neste ponto preciso e de maneira regrada a ordem da verdade, sem no entanto se dissimular, como alguma coisa, como um ente misterioso, no oculto de um não-saber ou num buraco cujas bordas seriam determináveis (por exemplo, numa topologia da castração).”<sup>791</sup> E, fulcro do nosso trabalho, uma genealogia deste *conceito* remeterá para o próprio Nietzsche: “Podemos, pois, chamar *différance* a esta discórdia ‘activa’, em movimento das forças diferentes e das diferenças de forças que Nietzsche opõe a todo o sistema de gramática metafísica em todo o lado onde ele comanda a cultura, a filosofia e as ciências.”<sup>792</sup> O que fica é, pois, uma presença não presente, apenas

---

<sup>787</sup> ED, p. 94: “L’historicité propre de la philosophie a son lieu et se constitue dans ce passage, dans ce dialogue entre l’hyperbole et la structure finie, entre l’excès sur la totalité et la totalité close, dans la différence entre l’histoire et l’historicité”.

<sup>788</sup> Importa citar aqui, contra as críticas de que a *différance* seria uma forma camuflada de retorno à metafísica do Ser, que: “Il n’y a pas d’essence de la différence, celle-ci (est) ce qui non seulement ne saurait se laisser approprier dans le *comme tel* de son nom ou de son apparaître, mais ce qui menace l’autorité du *comme tel* en général, de la présence de la chose même en son essence. Qu’il n’y ait pas, à ce point d’essence propre de la différence, cela implique qu’il n’y ait ni être ni vérité du jeu de l’écriture en tant qu’il engage la différence.” (MPh, p. 27)

<sup>789</sup> MPh, p. 12-13: “nous désignerons par *différance* le mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvois en général se constitue ‘historiquement’ comme tissu de différences.”

É por isso que Alan D. Schrift escreve “*différance* is what makes differences possible.” (*Twentieth-Century French Philosophy, Key Themes and Thinkers*, Malden, Oxford e Carlton: Blackwell Publishing, 2006, p. 59)

<sup>790</sup> Sobre a incompatibilidade entre a *différance* e o estruturalismo, refere: “Le thème de la différence est incompatible avec le motif statique, synchronique, taxinomique, anhistorique, etc., du concept de structure.” (*Positions*, cit., p. 39)

A segunda parte de *Gr*, “Nature, culture, écriture”, começa com uma análise minuciosa de um cap. de *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss (Paris: Plon, 1955), “La leçon d’écriture”, mostrando que mais do que uma descrição etnológica, Lévi-Strauss *inventa*, com verosimilhança é verdade, a ligação entre violência e escrita. Esta crítica afastou irredutivelmente Derrida do estruturalismo.

<sup>791</sup> MPh, p. 6: “Elle ne se donne jamais au présent. A personne. Se réservant et ne s’exposant pas, elle excède en ce point précis et de manière réglée l’ordre de la vérité, sans pour autant se dissimuler, comme quelque chose, comme un étant mystérieux, dans l’occulte d’un non-savoir ou dans un trou dont les bordures seraient déterminables (par exemple en une topologie de la castration).”

<sup>792</sup> MPh, p. 19: “Nous pourrions donc appeler *différance* cette discorde ‘active’, en mouvement, des forces différentes et des différences de forces que Nietzsche oppose à tout le système de la grammaire métaphysique partout où elle commande la culture, la philosophie et la science.”

presentida, já que toda a presença dissimula algo que a difere enquanto tal (como se todos os textos adiassem *ad eterno* o seu desfecho).

O exercício discursivo da *différance* é levado à sua máxima potência no texto “La Dissémination”, publicado na *Tel Quel* em 68, e depois no capítulo do livro homónimo; em “Tympan”, abertura de *MPh*; e sobretudo *Glas*<sup>793</sup>.<sup>794</sup> No primeiro, comenta um texto de Philippe Sollers, *Nombres*<sup>795</sup>, ao mesmo tempo que se deixa comentar por ele, Derrida lê Sollers que lê Derrida. No segundo, coloca um preâmbulo que pensa o *ethos* filosófico à esquerda da página e, ao seu lado, um texto literário entre aspas de Michel Leiris. *Agon* tipográfico para o olhar, força desconstrutiva para o processo de interpretação. Duas margens sem centro, questionando-se mutuamente, num entrelaçamento que aviva o diferimento dos sentidos que cada um deles transporta. Economia da *différance* vencendo a velha lógica das oposições assentes no terceiro excluído, no princípio de identidade, e no fundo, glosando Derrida, constituindo um “arquicentro”. Somos tentados a realçar o interrogatório que o campo literário aqui produz contra a filosofia. Mas o inverso tem igual força. Questionam-se as duas discursividades, a autonomia auto-constitutiva com que há tanto tempo nos ilusionam. Em *Glas*, pôs lado a lado linhas da metafísica consoladora hegeliana e a violência metafórica de Jean Genet<sup>796</sup>, sem qualquer nota de rodapé ou citação bibliográfica.<sup>797</sup> Afectando-se mutuamente na heterologia onde se manifestam, desenvolvem uma nova (de)formação. Esse jogo diferencial entre discursividades heterogêneas faz emergir a própria desconstrução, i.e., o que no interior de cada texto tem a força de o arruinar enquanto depositário de um sentido homológico; mas ao mesmo tempo o projecta para outras possibilidades de sentido.<sup>798</sup> Derrida

---

<sup>793</sup> Paris: Galilée, 1974.

<sup>794</sup> Referimos também aqui o *livro* que resultou do seu trabalho com Geoffrey Bennington, espécie de “base de dados Derrida” sistematizando dentro da velha tradição filosófica o seu pensamento publicado até aí (1988), e durante algum tempo será a melhor introdução à sua obra. Mas a este *Derribase* acrescentou, em fundo de página, *Circonfession*, 59 pontos sobre si, a mãe às portas da morte, notas da “circuncisão”, as *Confissões* de Sto. Agostinho... afirmando-se como uma espécie de desconstrução do texto anterior (a mera citação da obra levanta problemas: no mesmo livro físico – Seuil, 1991 – estão dois textos com títulos próprios e conteúdos que podem ser lidos autonomamente; a nossa opção de separar os textos de Bennington e Derrida podia ser substituída, como fazem muitos comentadores, por: Geoffrey Bennington e Jacques Derrida, *Jacques Derrida*,...). Derrida quis desfazer (ou refazer) a inteligibilidade que Bennington tinha dado à sua obra, recolocando-se na zona de protecção da enigmaticidade.

<sup>795</sup> Paris: Seuil, 1968.

<sup>796</sup> Ao contrário do *Saint-Genet, comédien et martyr* (Paris: Gallimard, 1952) de Sartre, Derrida não propõe chaves hermenêuticas, apenas deposita-lo nessa encenação paradoxal, e deixar ao leitor *toda a liberdade* de interpretação.

<sup>797</sup> No trabalho de recepção deve inventar-se um estilo de interpretação logo para a primeira página: que linha sequencial seguir, página a página, dos dois lados, ou primeiro Hegel e depois Genet, ou os dois simultaneamente, ou...? *Glas* parece dirigir-se a um leitor ainda por vir, inventado no próprio momento da sua leitura, ou melhor, inventando-se e reinventando-se à medida que vai lendo.

<sup>798</sup> A desconstrução derridiana comporta simultaneamente destruição e construção, uma intervenção que instabiliza a organização do texto, fazendo realçar os seus elementos incontrolláveis, questiona o sistema de oposições (a que a filosofia é adita) que o compõem e reenvia para um futuro imprevisível. Convém dizer desde já que, apesar de ser tentador, não remetemos, até por respeito às indicações de Derrida, a desconstrução para uma psicanálise da filosofia (“Malgré les apparences, la déconstruction du logocentrisme n’est pas une

insinua a crise do discurso filosófico logocentrado, questiona sem remissão algumas das habituais grelhas discursivas.<sup>799</sup>

Esta intertextualidade pode ser usada como metonímia de largo espectro, sinopse exemplar do pensar derridiano. Os grafemas, que quer libertar da longa submissão, histórica e filosófica, dos fonemas,<sup>800</sup> são marcadores de sentido dispostos a apanhar leitores, mas conservando uma inexpugnável indecidibilidade. Porque a imanência da palavra, imprensa ou manuscrita, nunca está refém de qualquer inteligibilidade metafísica ou verdade consensualizada à maneira habermasiana. Ideia exemplarmente exposta em “La pharmacie de Platon”<sup>801</sup>, indecidibilidade do termo *pharmakon* que Platão usa no *Fedro*<sup>802</sup> para adjectivar a escrita. As unidades indecidíveis, como aquele, ou o “hímen”<sup>803</sup>, a partir do texto *Mimique* de Mallarmé<sup>804</sup> (“La double séance”<sup>805</sup>), mostram como as palavras excedem os códigos que os

---

psychanalyse de la philosophie.” *Ds*, p. 293) É verdade que um fundo psicanalítico percorre os seus textos, o pensamento do rastro, e.g., talvez fosse impossível sem a hipótese do inconsciente psicanalítico. Mas os conceitos e as lógicas da psicanálise são sempre profundamente reelaborados, suplementados por Derrida.

<sup>799</sup> Mas é ao mesmo tempo a recuperação de outras possibilidades discursivas. Jogando com o fim do discurso, Derrida está afinal a propor renovações, ou melhor, a emergência de outras vias bloqueadas até aí por uma sujeição, cómoda e acrítica, às codificações da metafísica da presença. Dirá mais tarde em *Points de suspension*: “Cette contamination d’un grand discours philosophique par un texte littéraire qui passe pour scandaleux ou obscène, et de plusieurs normes ou espèces d’écriture entre elles pouvait paraître violente, déjà dans sa ‘mise en page’. Mais elle rejoignait ou réveillait une tradition bien ancienne : celle d’une page autrement ordonnée dans ses blocs de textes, d’interprétation, de marges intérieures.” (Cit., p. 360-361)

<sup>800</sup> Regressaremos a esta *inversão*, já que Derrida pensou até meados da década de 70 na possibilidade de privilegiar a escrita (ou “escritura”, traduções possíveis de *écriture*. Usaremos as duas, procurando seguir o contexto em que se inserem, distinguindo “escrita” de “escritura” na medida em que aquela é sobretudo um gesto técnico – condicionado pelo fonetismo da nossa escrita –, enquanto esta é a forma da linguagem se inscrever no mundo, embora sem os acentos cabalísticos que Habermas lhe atribui – cf. *O Discurso filosófico da Modernidade*, cit., p. 175-178) em vez da voz, combatendo um dos filosofemas mais antigos e mumificados do fonocentrismo. No entanto, em *Gr* revela que só quis mostrar, contra as correntes dominantes da tradição filosófica, que os traços habitualmente atribuídos à escritura (“distância”, “morte”, “repetição”, “ambiguidade”...) estão igualmente presentes na voz. (Cf. p. 82-83) Na mesma obra, o capítulo I (“La fin du livre et le commencement de l’écriture”) tem vastas indicações acerca do privilégio histórico da voz sobre a escritura, hierarquização importante na edificação e manutenção da metafísica ocidental, que sempre acusou a escrita de ser estranha ao conteúdo ideal da palavra dita, na qual estaria uma verdade anterior e irredutível aos grafemas. Uma verdade coincidindo com a voz que a pronuncia.

<sup>801</sup> Publicado originalmente na revista *Tel Quel* 32-33 (1968), e depois em *Ds*.

<sup>802</sup> Recordamos que nesse texto, 274a e ss., Sócrates, evocando o mito de Teuth (“inventor da escrita”), critica os discursos escritos por serem apenas cópias degradadas dos discursos da alma, a escrita é uma actividade inferior, comparada ao ensino oral das essências das coisas pela filosofia. “Car l’écriture n’a, comenta Derrida, pas d’essence ou de valeur propre, qu’elle soit positive ou négative. Elle se joue dans le simulacre. Elle mime en son type la mémoire, le savoir, la vérité, etc. C’est pourquoi les hommes d’écriture comparaissent, sous l’œil de dieu, non pas comme des savants (*sophoi*) mais en vérité comme des prétendus ou soi-disant savants (*doxosophoi*).” (*Ds*, p. 131)

<sup>803</sup> Na língua francesa, como na portuguesa, a palavra “hímen” tem duplo sentido: membrana feminina que se rompe e união nupcial (himeneu). Derrida trabalha nesta duplicidade, mas também na complexidade de uma abordagem mais anatómica: membrana que está entre o dentro e o fora da mulher, no limite dentro/fora. Depois de rasgada, abrindo-se a uma exterioridade imprevisível, ainda mantém o seu poder de resistir às investidas masculinas, do outro de fora... Não é por acaso que *La double séance* o faz reler *das Unheimliche* de Freud (1919).

<sup>804</sup> Nesse texto (1886), Mallarmé evoca uma pantomima de Paul Marguerite, seu primo, num espectáculo (*Pierrot Assassin de sa Femme*) onde o mimo joga com o seu próprio acto de imitar.

deviam ordenar e unir. Os códigos e os próprios contextos, *pharmakon* ou *hímen* não suportam qualquer redução contextual. Os indecíveis são uma espécie de marcadores semânticos, têm propriedades verbais ilusórias, não se deixam, pois, aprisionar pela metafísica da presença. No caso do *Fedro*, o *pharmakon*, mais do que polissemia, contém uma força disseminante irreduzível a qualquer referente fixo: ele é veneno, porque atrofia a memória, remédio por ser uma mnemónica sobre discursos e monumentos do passado (de todo o tipo).<sup>806</sup> Neste processo de recordação há ainda o bom e o mau *pharmakon*: “O *eidos*, a verdade, a lei ou a *episteme*, a dialéctica, a filosofia, tais são os outros nomes de *pharmakon* que é necessário opor ao *pharmakon* dos sofistas e do receio sedutor da morte. *Pharmakeus* contra *pharmakeus*, *pharmakon* contra *pharmakon*.”<sup>807</sup> Mas o mais relevante é que o *pharmakon* é tudo menos uma substância, princípio ou fundamento; ele é o “lugar da diferenciação geral”, como lhe chama Derrida. O nascimento da filosofia está marcado pelo seu próprio carácter de indecidibilidade. A citação é longa, mas importante:

A filosofia opõe, pois, ao seu outro esta transmutação da droga em remédio, do veneno em contra-veneno. Uma tal operação não seria possível se o *pharmakologos* não abrigasse em si mesmo esta cumplicidade dos valores contrários, e se o *pharmakon* em geral não fosse, antes de qualquer discriminação, o que dando-se como remédio pode (se) corromper em veneno, ou que dando-se como veneno pode tornar-se remédio, pode aparecer depois na sua verdade de remédio. A ‘essência’ do *pharmakon* é que não tendo uma essência estável, nem carácter ‘próprio’, ele não é, em nenhum sentido desta palavra (metafísico, físico, químico, alquímico) uma substância. O *pharmakon* não tem qualquer identidade ideal, ele é aneidético, e antes de mais porque não é moneidético (no sentido em que o *Fédon* fala do *eidos* como de um simples: *monoeidos*). Esta ‘medicina’ não é simples. Mas não é por isso que é um composto, um *suntheton* sensível ou empírico participando de várias essências simples. É antes o meio anterior no qual se produz a diferenciação em geral, e a oposição entre o *eidos* e o seu outro; esse meio é análogo ao que mais tarde, depois e segundo a decisão filosófica, será reservado à imaginação transcendental, essa ‘arte escondida na profundidade da alma’, não se revelando simplesmente nem do sensível nem do inteligível, nem da passividade nem da actividade [...] A cicuta, essa poção que nunca teve no *Fédon* outro nome senão o de *pharmakon*, é apresentada a Sócrates como um veneno, mas ela transforma-se, pelo efeito do *logos* socrático e a demonstração filosófica do *Fédon*, em meio de libertação, possibilidade de salvação e virtude catártica. A cicuta tem um efeito *ontológico*: iniciar à contemplação do *eidos* e à imortalidade da alma. *Sócrates toma-a como tal*.<sup>808</sup>

<sup>805</sup> *Tel Quel* 41-42 (1970), retomado em *Ds*. Aqui Derrida realça a preferência de Mallarmé pelo verbo “jogar” em vez de “ser”. Não submetendo o seu texto a qualquer referente ou critério de verdade. O mimo imita-se a si mesmo. O seu acto de mimar não tem começo nem fim, não representa nada, não tem qualquer preocupação de verosimilhança, acção auto-sustentada consumida em si mesma.

<sup>806</sup> Nos diálogos platónicos tem muitos outros significados: “mágico”, “filtro”, “filosofia”, “sofística”. O diálogo, essa anamnese do *logos* colhido no desvio do outro, é o melhor *pharmakon*. Em grego também significa “pintura”, não a cor material, mas a tinta artificial, química que imita a cromática natural das coisas.

<sup>807</sup> *Ds*, p. 154: “L’*eidos*, la vérité, la loi ou l’*epistémè*, la dialectique, la philosophie, tels sont les autres noms du *pharmakon* qu’il faut opposer au *pharmakon* des sophistes et à la crainte envoûtante de la mort. *Pharmakeus* contre *pharmakeus*, *pharmakon* contre *pharmakon*.”

<sup>808</sup> *Ds*, p. 158: “La philosophie oppose donc à son autre cette transmutation de la drogue en remède, du poison en contre-poison. Une telle opération ne serait pas possible si le *pharmakologos* n’abritait en lui-même cette complicité des valeurs contraires, et si le *pharmakon* en général n’était, avant toute discrimination, ce qui, se donnant pour remède peut (se) corrompre en poison, ou ce qui se donnant pour poison peut s’avérer remède, peut apparaître après coup dans sa vérité de remède. L’‘essence’ du *pharmakon*, c’est que n’ayant pas d’essence stable, ni de caractère ‘propre’, il n’est, en aucun sens de ce mot (métaphysique, physique, chimique, alchimique) une *substance*. La *pharmakon* n’a aucune identité idéale, il est aneidétique, et d’abord parce qu’il n’est pas moneidétique (au sens où le *Phédon* parle de l’*eidos* comme d’un simple: *monoeides*). Cette ‘médecine’ n’est pas un simple. Mais ce n’est pas pour autant un composé, un *suntheton* sensible ou empirique participant de plusieurs essences simples. C’est plutôt le milieu antérieur dans lequel se produit la différenciation en général, et l’opposition entre l’*eidos* et son autre; ce milieu est *analogue* à celui qui plus tard, après et selon



Regressemos ao título de *MPh*, a sua indecidibilidade exemplifica a falha que mina a filosofia (certa filosofia, para outras é um estímulo fundamental, novamente a acção do *pharmakon*: veneno ou remédio) a partir do seu interior, está em causa toda a economia epistemologicamente redentora da verdade. Mas em primeiro lugar, é o próprio Derrida, pretendo sujeito do enunciado, signatário do livro, que se ensombra. Disso nos adverte um dos seus leitores mais atentos, Geoffrey Bennington: “Derrida não nos deixou sobretudo uma *doutrina* [...] nem mesmo, no fundo, uma *filosofia*. Não há programa epistemológico, ético ou político. Nem teorias ou métodos. Nem Escola. Nem Instituto ou Centro.”<sup>809</sup> Derrida foi-se e deixou, isso sim, dezenas de textos magnificamente imbricados, percorrendo os grandes temas da filosofia (bem, verdade, belo, justiça, sujeito, democracia, objecto, presença, alteridade, vida, linguagem...), num pensar assumidamente aporético, mesmo quando fabricou conceitos como “desconstrução”, “disseminação”, “*différance*”, “suplemento”, “espectralidade”, “rastros”, “estilo”, “expropriação”, “cartapostalização”.... Mas talvez seja sobretudo, pelo que escreveu acerca dela, um grande pensador da recepção. Vê-lo-emos mais à frente, e no trabalho minucioso de leitura sobre alguns dos monstros sagrados da filosofia ocidental: Platão, Aristóteles, Descartes, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Freud, Husserl, Saussure, Walter Benjamin, Heidegger, Levinas, Lévi-Strauss, Lacan, entre outros. Podendo aplicar-se a todo este cânon da cultura ocidental o que Derrida disse de Kant: “é preciso sem dúvida ler Kant de outra forma, mas não se deve cessar de o ler.”<sup>810</sup> Tanto mais que ao lado destes prodígios aparecem *outros* da literatura: Baudelaire, Flaubert, Kafka, Artaud, Bataille, Blanchot, Celan, Jabès, Joyce, Mallarmé, Ponge, Valéry, Proust, Melville, Henry James, Hemingway, Hugo... Lançando com certeza alguns raios no mundo filosófico mais ortodoxo.

---

la décision philosophique, sera réservé à l'imagination transcendante, cet 'art caché dans les profondeurs de l'âme', ne relevant simplement ni du sensible ni de l'intelligible, ni de la passivité ni de l'activité [...] la ciguë, cette potion qui n'a jamais eu dans le *Phédon* d'autre nom que *pharmakon*, est présentée à Socrate comme un poison mais elle se transforme, par l'effet du *logos* socratique et la démonstration philosophique du *Phédon*, en moyen de délivrance, possibilité du salut et vertu cathartique. La ciguë a un effet *ontologique* : initier à la contemplation de l'*eidos* et à l'immortalité de l'âme. *Socrate la prend comme telle*.”

<sup>809</sup> “Apprendre à lire enfin”, *Le Magazine Littéraire* 498, cit., p. 64.

<sup>810</sup> *DPh*, p. 84: “il faut sans doute lire Kant autrement, mais il ne faut pas cesser de le lire.”

Uma página antes explica essa necessidade: “il faut encore lire Kant, se tourner vers lui, thématiser le phénomène de son autorité, et donc le sur-canoniser. Cet effet paradoxal de capitalisation est-il évitable? Si on se contentait de ‘tourner la page’, de contourner Kant, de ne plus le nommer, de faire comme s'il n'était pas là, lui-même, c'est-à-dire son héritage, on risquerait de le reproduire encore plus efficacement, naïvement, clandestinement, inconsciemment.”

No entanto, esse espólio encantado, cheio de marcas *suplementares* grafadas numa escrita esporaneante<sup>811</sup>, de quem um dia sonhou ser jogador profissional de futebol, desenvolve simultaneamente forças de presença e de evanescência. Derrida é um dos escritores mais profícuos do seu tempo. Ao mesmo tempo, receia-se justificadamente que pouco dele fique na história. Sobretudo porque, como refere a sua amiga Sarah Kofman, “não se pode escrever uma tese sobre Derrida. Nem hoje nem amanhã.”<sup>812</sup> É isto mesmo que explica a inabitual polimorfia do *Cahier de l’Herne* que lhe é dedicado.<sup>813</sup> Haverá então a possibilidade de se recolher nos seus textos significações além da subjectividade e do contexto do leitor? Noutros termos, pode uma leitura de Derrida superar a singularidade dessa acção e aceder a um qualquer universalismo? É que, sem referente, sem significante, todos os signos jogam entre si um jogo aberto, tudo é significação que remete para outras significações. Em *Gr*, confronta as *fenomenologias* de Pierce e Husserl, mostrando como a do primeiro rompe com a vontade do logocentrismo e da metafísica da presença encontrarem um significante por trás de todos os significados. Pierce, escreve Derrida, “considera a indefinidade do reenvio como o critério permitindo reconhecer que estamos bem perante um sistema de signos. *O que inicia o movimento da significação é o que torna a interrupção impossível. A coisa mesma é um signo.*”<sup>814</sup> Já não podemos socorrer-nos da velha metafísica da presença, de precedentes que determinem as interpretações dos leitores, ou acreditar nos consensos comunicacionais à maneira de Habermas. A única protecção contra a arbitrariedade ou, no extremo oposto, uma dogmática da perenidade, é a iteração dos *significantes*. Repetição diferencial que permite pensar infinitas vezes o mesmo tema, o mesmo texto, o

---

<sup>811</sup> Neologismo constituído a partir do termo “esporão”, figura que indica o rasgão e a protecção. Escreveremos detalhadamente acerca dele quando mais à frente analisarmos *Ep*.

<sup>812</sup> Sarah Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris: Galilée, 1984, p. 15. Ou ainda: “Corps morcelé, atopique, décentré, bousculant sens dessus dessous le logos traditionnel, tel serait le texte derridien. Comment se risquer à écrire un discours sensé sur une écriture qui se donne come un jeu insensé?” [...] “Impossible donc de chercher à résumer la pensée de Derrida ni de faire une relève de ses thèmes.” (*Idem*, p. 25, 31)

<sup>813</sup> Organizado por Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, n.º 83, Paris: 2004. Que abrem o *Caderno* precisamente com uma reveladora nota de intenção: “‘Plus d’une langue’ : c’est par ces mots, à la fois elliptiques et infinis, repris à Jacques Derrida lui-même, que l’on pourrait être tenté de présenter ce *Cahier*, où se trouvent rassemblés autour de la pensée du philosophe des participants qui témoignent d’emblée non seulement d’une riche diversité internationale, mais aussi et surtout de l’exceptionnelle ouverture, du ‘passage des frontières’ suscités para son œuvre.” (p. 11). Da mesma forma, a diversidade de editoras onde publicou reforça o que dissemos (P.U.F., Seuil, Galilée, Aubier e Champs-Flammarion, Minuit, Columbia Univ. Press, Nebraska Univ. Press, Denoël/Gonthier, Northwestern Univ. Press...).

<sup>814</sup> *Gr*, p. 71: “considère l’indéfinité du renvoi comme le critère permettant de reconnaître qu’on a bien affaire à un système de signes. *Ce qui entame le mouvement de la signification, c’est ce qui en rend l’interruption impossible. La chose même est un signe.*”

Derrida continua no mesmo parágrafo a distinguir Husserl de Pierce, para este a manifestação não revela uma presença, “ela faz signo” (*elle fait signe*). Neste sentido, a fenomenologia não pode pôr entre parêntesis o signo ou a representação para que a “coisa mesma” se manifeste, visto que esta é desde sempre um “*representamen*” fora da evidência intuitiva. Um “*representamen*” que exige um intérprete, transformado em signo, e assim *ad infinitum*.

mesmo conceito, superando o solipsismo de uma ontologia da singularidade, sem no entanto cair no seu contrário, i.e., numa *mimesis* eterna das presenças originárias.

Consideremos um qualquer elemento da linguagem falada, pequena ou grande unidade. Primeira condição para que funcione: a sua referência em relação a um certo código; mas prefiro não usar aqui este conceito de código que não me parece seguro; digamos que uma certa identidade a si deste elemento (marca, signo, etc.) deve permitir o reconhecimento e a repetição. Pelas variações empíricas do tom, da voz, etc., eventualmente de um certo acento, por exemplo, é preciso poder reconhecer a identidade, digamos, de uma forma significante. Porque esta identidade é paradoxalmente a divisão ou a dissociação consigo que vai fazer deste signo fônico um grafema? É que esta unidade da forma significante só se constitui pela sua iterabilidade, pela possibilidade de ser repetida na ausência não apenas do seu ‘referente’, o que é evidente, mas na ausência de um significante determinado ou da intenção de significação actual, como de toda a intenção de comunicação presente. Esta possibilidade estrutural de ser desmamada do referente ou do significante (portanto, da comunicação e do seu contexto) parece-me fazer de toda a marca, seja ela oral, um grafema em geral, isto é, como vimos, o *resto* não-presente de uma marca diferencial cortada da sua pretensa ‘produção’ ou origem. E estenderei mesmo esta lei a toda a ‘experiência’ em geral, se está já adquirido que não há experiência de *pura* presença, mas apenas cadeias de marcas diferenciais.<sup>815</sup>

Sem referente ou significante, socorre-se, para não cair num qualquer misticismo da fulguração (um vir à presença como epifania), da função iterativa (que deve ainda reger-se por um certo “princípio de razão”, os textos têm um fundamento racional, mas não totalmente reconhecível nem auto-subsistente). Como refere em “Signature évènement contexte” (onde mais trabalha esta noção), a iteração permite conciliar a repetição e a alteridade. O *mesmo* abre-se ao *outro* que há nele. Dentro de uma teoria da recepção, a iteração permite reconhecer o texto sem que o leitor repita apenas a intenção originária,<sup>816</sup> dando, além disso, uma inteligibilidade à primeira escritura (sem repetição seria uma escrita privada, durando pelo menos o tempo de vida do seu autor).<sup>817</sup>

---

<sup>815</sup> *MPh*, p. 378: “Considérons n'importe quel élément du langage parlé, petite ou grande unité. Première condition pour qu'il fonctionne: son repérage au regard d'un certain code; mais je préfère ne pas trop engager ici ce concept de code qui ne me paraît pas sûr; disons qu'une certaine identité à soi de cet élément (marque, signe, etc.) doit en permettre la reconnaissance et la répétition. A travers les variations empiriques du ton, de la voix, etc., éventuellement d'un certain accent, par exemple, il faut pouvoir reconnaître l'identité, disons, d'une forme signifiante. Pourquoi cette identité est-elle paradoxalement la division ou la dissociação d'avec soi qui va faire de ce signe phonique un graphème? C'est que cette unité de la forme signifiante ne se constitue que par son itérabilité, par la possibilité d'être répétée en l'absence non seulement de son ‘réfèrent’, ce qui va de soi, mais en l'absence d'un signifié déterminé ou de l'intention de signification actuelle, comme de toute intention de communication présente. Cette possibilité structurelle d'être sevrée du réfèrent ou du signifié (donc de la communication et de son contexte) me paraît faire de toute marque, fût-elle orale, un graphème en général, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la *restance* non-présente d'une marque différentielle coupée de sa prétendue ‘production’ ou origine. Et j'étendrai même cette loi à toute ‘expérience’ en général s'il est acquis qu'il n'y a pas d'expérience de *pure* présence mais seulement des chaînes de marques différentielles.”

<sup>816</sup> Na resposta ao libelo de John R. Searle (desenharemos abaixo as linhas principais da controvérsia), Derrida resume bem este “para além da mera repetição”: “I have cited at length and shall continue to, so the reader is now forewarned. I shall do so, first of all, because it gives me pleasure that I would not like to miss, even though it may be deemed perverse: a certain practice of citation, and also of iteration (which, despite what Sarl [sic] asserts, was never confused with citation, as we shall verify) is at work, constantly *altering*, at once and without delay – *aussi sec*, including *Sec* – whatever it seems to reproduce. This is one of the theses of *Sec*. Iterations alters, something new takes place.” (*Limited Inc*, cit., p. 40; sublinhado nosso)

<sup>817</sup> “Cette itérabilité – (*iter*, *derechef*, viendrait de *itara*, *autre* en sanskrit, et tout ce qui suit peut être lu comme l'exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité) structure la marque d'écriture elle-même, quel que soit d'ailleurs le type d'écriture (pictographie, hiéroglyphique, idéographique, phonétique, alphabétique, pour se servir de ces vieilles catégories). Une écriture qui ne serait pas structurellement lisible – itérable – par-delà la mort du destinataire ne serait pas une écriture.” (*MPh*, p. 375; cf. ainda p. 377)

Além desta forma de repetição, onde se reitera alterando, Derrida mostrou como na fenomenologia husserliana a repetição é a condição de existência fundamental de um objecto ideal: “Um objecto ideal é um objecto cuja mostração pode ser indefinidamente repetida, cuja presença ao *Zeigen* é indefinidamente reiterável, precisamente porque, liberta de toda a espacialidade mundana, ele é um noema que posso exprimir sem precisar, ao menos em aparência, de passar pelo mundo.”<sup>818</sup> Sem esta condição da repetição, não haveria a experiência, ainda que fraca, da identidade, o mundo seria, como diz Derrida, um *apeiron*: “O único – o que não se repete – não tem unidade, já que não se repete. Só o que se repete na sua identidade pode ter uma unidade. Assim, o “único” não tem, não é uma unidade. O “único” é, pois, o *apeiron*, o ilimitado, a multidão, o imperfeito.”<sup>819</sup> Portanto, é a repetição que traz sentidos ao mundo, mas, na diferença que há entre estas duas últimas citações e o que dissemos antes, a repetição como iteração abre cada texto a uma infinitude de interpretações, não porque tenham de “passar pelo mundo”, mas porque, como veremos mais adiante, transportam consigo desde o início as condições da sua própria desconstrução, i.e., a *alteridade* origina-se na seio da *mesmidade* (desvanecendo-se, desta forma); não sequencialmente, elas convivem desde sempre. Numa perspectiva mais próxima do pensamento da recepção, Derrida, respondendo indirectamente a quem o acusa de fomentar a arbitrariedade, sustenta que o intérprete está sujeito (até que ponto?) ao que interpreta:

Uma herança lega-nos sempre sub-repticiamente formas de a interpretar. Ela sobre-impõe-se *a priori* à interpretação que produzimos, isto é, sempre, numa certa medida, e até uma linha difícil de parar, em repetidores.<sup>820</sup>

Reduzem-se a pó os mundos do *eidos* e do transcendental. Tudo se joga na imanência dos signos-escrita, o sentido, ou sequer as condições de sentido, não pré-existe à iteração, que transforma, pela sua própria força, o acaso de uma manifestação qualquer numa *identidade*. Nenhuma carta escondida na manga, nenhum *deus ex machina* para transformar as aporias em texturas claras, nenhum profeta do sentido escondido no fim dos caminhos regressivos da filologia ou num futuro mítico. “Desde que o signo surge, isto é, desde sempre, não há qualquer hipótese de encontrar qualquer ‘realidade’, ‘unicidade’, ‘singularidade’.”<sup>821</sup> Com

<sup>818</sup> *La voix et le phénomène*, cit., p. 84: “Un objet idéal est un objet dont la monstration peut être indéfiniment répétée, dont la présence au *Zeigen* est indéfiniment réitérable précisément parce que, délivré de toute spatialité mondaine, il est un pur noème que je peux exprimer sans devoir, au moins en apparence, passer par le monde”.

<sup>819</sup> *Ds*, p. 405-406: “L’unique – ce qui ne se répète pas –, n’a pas d’unité puisqu’il ne se répète pas. Ce qui se répète dans son identité peut seul avoir une unité. L’unique n’a donc pas, n’est pas une unité. L’unique est donc l’*apeiron*, l’illimité, la foule, l’imparfait.”

<sup>820</sup> *DPH*, p. 82: “Un héritage nous lègue toujours subrepticement de quoi l’interpréter. Il se surimpose *a priori* à l’interprétation que nous en produisons, c’est-à-dire toujours, dans une certaine mesure, et jusqu’à une ligne difficile à arrêter, en répétons.”

<sup>821</sup> *Gr*, p. 139: “Dès que le signe paraît, c’est-à-dire depuis toujours, il n’y a aucune chance de rencontrer quelque part la pureté de la ‘réalité’, de l’‘unicité’, de la ‘singularité’.”

isto, a metafísica ocidental torna-se obsoleta, pelo menos a parte que ontologizava certos alicerces do babelesco textual. Se nada há fora do texto,<sup>822</sup> se tudo é um jogo de signos, sem qualquer exterioridade à dança dos significados, não fechará Derrida a linguagem nela mesma, dentro de múltiplos círculos viciosos de significados que, para o serem, remetem, sem fim, uns para os outros? Não havendo coisas, realidade<sup>823</sup> ..., tudo contaminado pela não-presença, restarão os grafemas, o espaço interior do texto, campo fechado aos tribunais da razão que *die Aufklärung* e a ciência moderna edificaram. Isto não significa, todavia, a imposição de uma interpretação caprichosa. No posfácio a *Limited Inc* (“Toward An Ethic of Discussion”), deixa claro que nunca encorajou a extravagância, o dizer “não importa o quê”. Pegando no exemplo de uma boa leitura de Rousseau, defende a compreensão progressiva da língua francesa, o conhecimento do *corpus* rousseauiano e dos contextos que o estabeleceram/estabelecem.<sup>824</sup> Basta ver, aliás, os exercícios de leitura meticulosa e de extrema tecnicidade filosófica na sua introdução à *L’Origine de la géométrie* de Husserl, na *La voix et le phénomène*, consagrada ao mesmo filósofo, ou ainda, entre outros, na

---

<sup>822</sup> “Il n’y a pas hors-texte”, *Gr*, p. 227 e ss.; *Ds*, p. 42, e.g. Para notas explicativas do próprio Derrida, cf. *Positions*, cit., e *Limited inc*, Evanston: Northwestern University Press, 1988. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge e London: Harvard University Press, 1986, cap. “Text”, p. 278 e ss., discute o alcance filosófico do “postulado”, relacionando-o com o entendimento metafísico do texto e o jogo do aparecer e do desaparecer da fenomenologia heideggeriana. No fundamental, a expressão significa que nada há fora do texto (um “texto geral” ou uma “textualidade geral”, não este ou aquele texto sensível ou inteligível) que justifique epistemológica ou ontologicamente o texto (um referente absoluto de que o texto fosse apenas representação), mas também que o próprio texto não contém em si mesmo uma auto-referência que lhe dê um sentido definitivo, ele é inconclusivo. Um texto é sempre um *autre texte*, ontologicamente imprevisível, parte da textualidade é impensável; feito de rastros de rastros, sem fronteiras (com elas haveria *hors-texte*), ele dobra-se sobre si mesmo à procura, interminavelmente, dos outros textos que nele habitam, presentes e futuros. Mas não se trata de uma teologia do texto, um textualismo, ou pantextualismo, como tantas vezes apelidaram a sua filosofia. Ao serem condições de possibilidade dos rastros, os textos apagam-se na sua própria não-textualidade (não há “o que é um texto?”, apenas o seu funcionamento se manifesta).

Por outro lado, esta totalização textual, ainda que de extrema rarefação ontológica, limita ou anula o mundo da fenomenologia. Se *tudo* é texto, então o mundo que doa as coisas, cuja intencionalidade da consciência é capaz de compreender como “coisas mesmas”, transforma-se em texto. Desta forma, deixa de haver acesso às “coisas mesmas” na sua imediatidade fora do texto (fora de uma certa estratégia hermenêutica). A presença das coisas é indefinidamente diferida, a *différance* é o modelo da nossa estada no mundo-texto. Nos cap. sobre Foucault e Deleuze veremos, em oposição, o valor do *hors-texte*.

<sup>823</sup> Não é bem verdade que Derrida seja um nominalista radical. Na *Critical Inquiry* 13 (Outono 1986) – sobre o *apartheid* sul-africano –, escreve “massively present reality”, ou “to cal a thing by is name, ou “to be attentive to what links words to concepts and to realities”.

Reproduzimos as expressões que Gerald Graff usa (*Limited Inc*, cit., p. 150) para questionar a pretensa contradição no seu percurso filosófico (porque antes teria procurado anular estas mesmas expressões). Derrida responde que nunca foi niilista, que os contextos existem, que na política eles ainda são mais importantes, que a única coisa que pôs em causa foi um contextualismo irreduzível ou um dogmatismo estéril.

<sup>824</sup> “one must understand and write, even translate French as well as possible, know the corpus of Rousseau as well as possible, including all the contexts that determine it (the literary, philosophical, rhetorical traditions, the history of the French language, society, history, which is to say, so many other things as well). Otherwise, one could indeed say just anything at all and I have never accepted saying, or encouraging others to say, just anything at all, nor have I argued for indeterminacy as such.” (Derrida, *Limited Inc*, cit., p. 144-145)

interpretação de Hegel em *Glas*. Se não existe uma estabilidade interpretativa que dogmatize as leituras, o seu contrário também é banido por Derrida.<sup>825</sup>

Podemos dizê-lo, Derrida está perfeitamente à altura do cânon filosófico ocidental. Como vimos, recebe e trabalha (tanto mais atentamente quanto isso é uma exigência da desconstrução) muitas das figuras consagradas da filosofia, convoca-as frequentemente para erigir pela leitura desconstrutiva novos suplementos filosóficos (a iteração como trabalho de reescritura).<sup>826</sup> O seu *curriculum opus* é pontuado por inúmeras marcas desse acolhimento, repitamos as mais evidentes: em 1953-54, vai para os Arquivos Husserl em Louvain, onde escreve *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*; três anos depois traduz e introduz *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-Historisches Problem (L'Origine de la géométrie)* do mesmo autor; em 1967, edita *Gr* e *ED* (muito próximos um do outro, um exercício de pensamento sobre a escrita, a linguística, a gramatologia, a estrutura, a representação... acolhendo extensamente Jean-Jacques Rousseau e Claude Lévi-Strauss, mas também Michel Foucault, Levinas, Heidegger, Descartes...); no mesmo ano, *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*; em 1972, *Ds* (honras a Platão) e *MPh* (Heidegger, Hegel, Rousseau...); em 1974, *Glas* (um paralelismo Hegel/Genet); em 1978, *Ep* e *La vérité en peinture* (Hegel e Kant); em 1980, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*; em 1984, *Ot*; em 1987, *Heidegger et la question*; em 1990, *DPh* (Kant, Hegel, Descartes...); em 1993, *Spectres de Marx* (filosofia política); em 1994, *PA* (Heidegger, filosofia da amizade)... Intensa foi igualmente a

---

<sup>825</sup> Em *Limited Inc.*, à pergunta de Gerald Graff sobre as acusações de anular os conceitos de “verdade”, “referência”, ou de “contexto”, Derrida responde que nunca tinha posto esses conceitos absolutamente em causa, mas apenas questionado as suas condições de possibilidade. Sabendo que isso não é meta-contextual, a sua verdade está na mesma ordem que a verdade que interroga, mais, que ele deve submeter-se às normas do contexto sobre quem lança a suspeita ontológica. Derrida diz que respeita a estabilidade, com todas as normas, regras, possibilidades de contrato que ela assegura. Mas não quer conservar a qualquer preço a estabilidade pela estabilidade: “I have never ‘put such concepts as truth, reference, and the stability of interpretive contexts radically into question’ if ‘putting radically into question’ means contesting that there are and that there should be truth, reference, and stable contexts of interpretation. I have-but this is some thing entirely different-posed questions that I hope are radical concerning the possibility of these things, of these values, of these norms, of this stability (which by essence is always provisional and finite) [...] The proof that I have not ‘put... the stability of interpretive contexts radically into question’ is that I incessantly recall, as I did a short while ago, that I take into account and believe that it is necessary to account for this stability, as well as for all the norms, rules, contractual possibilities, that depend upon it. But what does it mean to account for a stability? On the one hand, it does not necessarily mean to choose or accept or try to conserve the stability for its own sake, no matter what the cost; it is not tantamount to being ‘conservative’. And on the other hand, to account for a certain stability (by essence always provisional and finite) is precisely not to speak of eternity or of absolute solidity; it is to take into account a historicity, a nonnaturalness, of ethics, of politics, of institutionality, etc. If recalling this is to put radically into question the stability of contexts, then, yes, I do that. I say that there is no stability that is absolute, eternal, intangible, natural, etc. but that is implied in the very concept of stability. A stability is not an immutability; it is by definition always destabilizable.” (Cit., p. 150-151)

<sup>826</sup> Em *La vérité en peinture* (Paris: Champs-Flammarion, 1978) escreve: “penser autrement, n’implique pas qu’on pense sans rapport ou dans un simple rapport de transformation altérante à la pensée courante ou philosophique, mais encore selon un autre rapport d’*entrelacement* qui n’est ni de reproduction ni de production transformatrice d’une matière donnée.” (p. 403)

*philosophicum vitae*, vejamos-se os exemplos maiores da sua incursão na filosofia institucional: trabalhou nos Arquivos Husserl de Louvain; ensinou, ainda que por pouco tempo, na Sorbonne (“filosofia geral e lógica”, assistente de Bachelard, Canguilhem, Ricœur, Wahl); recebeu o Prémio Jean-Cavaillès (de epistemologia moderna) e o Prémio Nietzsche; admitido no Centre national de recherche scientifique (C.N.R.S.), demissiona para leccionar na École Normale Supérieure (E.N.S.), convidado por Hyppolite e Althusser, onde mais tarde será membro do Conselho Científico do Departamento de Filosofia; conferenciou na Société française de philosophie e no Congrès des sociétés de philosophie de langue française em Montreal; deu vários seminários em universidades americanas (John Hopkins, Yale, Irvine, Cornell, Columbia...), na universidade de Berlim, convidado por Peter Szondi, em Frankfurt no seminário de Habermas e um pouco por todo o mundo, incluindo Porto e Coimbra; participou no colóquio “Nietzsche” em Cerisy-la-Salle; fundou, com S. Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe e J.-L. Nancy, a colecção “La philosophie en effet” na Galilée;<sup>827</sup> criou, com amigos, colegas e estudantes, o *Groupe de recherches sur l’enseignement philosophique* (Grephe); e o Collège international de philosophie (Ciph), primeiro director eleito, onde deu inúmeros seminários; agregação em filosofia e, embora apenas em 1980, Doutor em filosofia pela Sorbonne (“thèse d’État sur travaux”)<sup>828</sup>; co-presidente, com J. Bouveresse, da Commission de réflexion pour l’épistémologie et la philosophie; quase no final da vida foi nomeado para a Cátedra Gadamer em Heidelberg... Ora, isto define um percurso de vida inquestionavelmente filosófico, Derrida desenvolveu, sem qualquer dúvida, o seu pensamento dentro dos *limites* do mundo filosófico, no centro e nas margens do seu território institucional.

No entanto, basta lembrar como, depois de o apressarem a defender a Tese de Doutoramento para suceder em Nanterre a Paul Ricœur, a universidade francesa, instigadora até certo ponto daquela urgência, lhe fechou as portas; o mesmo fez o Collège de France (lugar apropriado para os “heterodoxos canonizados”), depois de um projecto de candidatura patrocinado por Bourdieu e Bonnefoy em 1991.<sup>829</sup> Houve também o triste episódio montado pelos opositores ao seu doutoramento *honoris causa* em Cambridge no ano de 1992 (na votação de 16 de Maio, Derrida recebeu a distinção, mas com 204 votos contra – 302 a

---

<sup>827</sup> Nome, e de alguma forma estratégia, trasladado da editora Flammarion, que acolheu alguns livros de Derrida.

<sup>828</sup> Com um júri presidido por Gandillac e composto de Aubenque, Desanti (orientador), Joly, Lascault e Levinas (o único filosoficamente entusiasmado). O texto da defesa foi publicado com o título “Ponctuations: le temps de la thèse”, em *DPh*.

<sup>829</sup> O lugar de Ricœur acabou por ser extinto, e o seguinte foi ocupado por Georges Labica, especialista em Hegel e Marx. Nessa disputa, Derrida obteve apenas um voto favorável do Conseil supérieur des corps universitaires. Derrota que foi também sentida como uma humilhação e acelerou o adeus definitivo à instituição académica francesa mais tradicional.

favor).<sup>830</sup> E até nos Estados Unidos,<sup>831</sup> apesar da inteligência e do trabalho receptivo de Rodolphe Gasché,<sup>832</sup> foi mais estudado nos departamentos de literatura (*Literary Departments*) do que de filosofia. Nunca entrou verdadeiramente, e.g., no reduto da filosofia analítica, W.V. Quine, que durante meio século foi o chefe de fila desta escola, lançou-lhe, juntamente com John R. Searle, irremediáveis anátemas, transformando-o numa *persona non grata* em muito do *establishment* filosófico americano.

Do outro lado da barricada, os heréticos consagrados Gilles Deleuze e Michel Foucault também o rejeitaram nos seus feudos (influenciados, talvez, pelo próprio Derrida)<sup>833</sup>. Foucault teve com ele, aliás, uma relação beligerante que superou a mera controvérsia filosófica. Recordemos que em “Cogito et histoire de la folie”, Derrida lê diferentemente a passagem que *Histoire de la folie à l’âge classique*<sup>834</sup> recorta sobre a questão da loucura nas *Meditações* de Descartes. Para Foucault, esse excerto prova que na Idade Clássica se decretou a exclusão da loucura, anunciando a decisão política do “*grand renfermement*”. Para Derrida,

---

<sup>830</sup> O *The Times* de 9 de Maio desse ano publicou uma carta aberta de que citamos esta passagem reveladora: “[...] M. Derrida's career had its roots in the heady days of the 1960s and his writings continue to reveal their origins in that period. Many of them seem to consist in no small part of elaborate jokes and the puns “logical phallusies” and the like, and M. Derrida seems to us to have come close to making a career out of what we regard as translating into the academic sphere tricks and gimmicks similar to those of the Dadaists or of the concrete poets. Certainly he has shown considerable originality in this respect. But again, we submit, such originality does not lend credence to the idea that he is a suitable candidate for an honorary degree [...]”. (artigo escrito pelo “Professor Barry Smith and others”. Entre os “outros” estavam Willard Quine e o reputado matemático René Thom).

<sup>831</sup> Relembremos que não há qualquer quebra de consenso na ideia de que Derrida foi o pensador francês que mais impacto teve no campo intelectual americano, recebido muitas vezes com um entusiasmo iniciático. Como refere Christian Delacampagne: “Aucun penseur français du XXe siècle n’aura connu à ce point la situation paradoxale d’être plus célèbre à l’étranger que chez lui. Contrairement à Sartre, connu en France avant de l’être à l’étranger, Derrida doit l’essentiel de sa réputation au reste du monde, et d’abord à l’Amérique.” (*Le Monde* (12 Outubro 2004), p. IX) De todos os acolhimentos, sobressai a sua associação ao quarteto de Yale: Paul de Man, Harold Bloom, Geoffrey Hartman e J. Hillis Miller. Entre muitas outras, a colaboração com alguns deles marcou, e continua a marcar, numa publicação a sua influência na cultura americana: *Deconstruction and Criticism*, New York: Seabury Press, 1979.

<sup>832</sup> Em *The Tain of the Mirror*, cit. (edição francesa apenas de 1995, na Galilée), espécie de repatriamento filosófico de Derrida, principalmente nos U.S.A., onde à época era sobretudo estudado nos *Literary Departments*, reduzindo-se muitas vezes a desconstrução a um método de crítica literária. A “crítica literária”, como bem mostra Richard Rorty, segue uma linha de feiticeira: se, e.g., nas décadas de 30/40, na “Nova Iorque trotskista-eliótica”, “esperava-se que tivesse lido *A Revolução Traída* e *A Interpretação dos Sonhos*, bem como *The Wasteland*, *Man’s Hope* e *An American Tragedy*. Na actual cultura orwelliana-bloomiana espera-se que tenha lido *O Arquipélago de Gulag*, *As Investigações Filosóficas* e *The Order of Things [As Palavras e as Coisas]*, bem como *Lolita* e *O Livro do Riso e do Esquecimento*. A palavra ‘literatura’ abrange actualmente mais ou menos qualquer tipo de livro que se possa conceber ter relevância moral – que se possa conceber que altere o sentido que cada um tem daquilo que é possível e importante.” (*Contingência, Ironia e Solidariedade*, cit., p. 113)

<sup>833</sup> É sintomático que o início de “Cogito et histoire de la folie” (conferência pronunciada no Collège philosophique em Março de 1963 na presença de Foucault, retomada em *ED*) discuta a relação mestre/discípulo (Foucault foi, embora durante pouco tempo, professor de Derrida), pense o primeiro a contestar o segundo, e este a ficar só, preso na tristeza da sua ignorância. Por isso, para continuar, para falar, renova a dialéctica mestre/discípulo, porque todo o mestre foi discípulo, e “assim talvez o mestre esteja sempre ausente.” De qualquer forma, “Il faut donc briser la glace, ou plutôt le miroir, la réflexion, la spéculation infinie du disciple sur le maître. Et commencer à parler.” (p. 52).

<sup>834</sup> Paris: Gallimard, 2001 (1961, *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l’âge classique*, Plon; 1972, Gallimard).



isso mostra que Descartes não se interessou especialmente pela loucura, fazendo dela apenas mais um caso na grande economia da dúvida. Portanto, Derrida contrapõe ao projecto de uma arqueologia do silenciamento da loucura, partindo do pressuposto foucauldiano da “ausência de obra”, que a linguagem sempre se afasta da loucura, retirando-lhe a possibilidade de emergir (por não ser linguagem) ou domesticando-a impondo-lhe a linguagem. Devíamos, por isso, considerar “o livro de Foucault como um poderoso gesto de protecção e de encarceramento. Um gesto cartesiano para o século XX.”<sup>835</sup> A resposta de Foucault fez-se esperar, mas foi violenta. Em 1972 edita dois textos (“Réponse a Derrida”, para a revista nipónica *Padeia* n.º 11, e “Mon corps, ce papier, ce feu” como apêndice à reedição de *Histoire de la folie* na Gallimard, suprimido nas reedições posteriores) onde rebate as acusações de Derrida e passa ao contra-ataque. Em “Réponse a Derrida”, que devia estar bastante longe da inteligibilidade da maioria dos leitores japoneses da época, defende que Derrida trabalha sobre três postulados: a) a filosofia detém uma relação fundamental com o discurso racional; b) isto permite-lhe denunciar os erros dos outros pensadores; c) ela está além e aquém de todo o acontecimento. E “De todos quantos filosofam actualmente em França ao abrigo destes três postulados, Derrida é sem dúvida o mais profundo e o mais radical.”<sup>836</sup> Enquanto ele, diz no mesmo texto, se interessa pela análise dos acontecimentos, dos saberes, das formas sistemáticas que ligam o discurso às instituições e às práticas, algo que Derrida mantém em silêncio.<sup>837</sup> Foucault recidiva em “Mon corps, ce papier ce feu”, podia ter usado o primeiro texto para a nova edição de *Histoire de la folie*, mas quis ir mais longe: em primeiro lugar, na maneira como em grande parte das vinte páginas comenta minuciosamente (*à la Derrida*) “Cogito et histoire de la folie”<sup>838</sup>; depois, quando no final deixa de lado a controvérsia hermenêutica e coloca a beligerância ao nível de uma luta pessoal, *ad hominem*, retomando parodicamente (facécia desconstrutiva) algumas das ideias filosóficas de Derrida e, mais ainda, entronizando-o no lugar do pequeno pedagogo repetidor do sentido original dos textos e consequente corrector dos discípulos mais ousados.<sup>839</sup>

---

<sup>835</sup> ED, p. 85: “le livre de Foucault comme un puissant geste de protection et de renfermement. Un geste cartésien pour le XXe siècle.”

Diga-se ainda que outras críticas de Derrida a Foucault passam por questionar a possibilidade de inquirir o silêncio da loucura (lugar que ocupou depois da Idade Clássica) numa linguagem lógica (i.e., irredutivelmente fora da loucura); e duvidar que o momento inaugural da expulsão da loucura tenha sido a Idade Clássica, já que o fez assente num *logos* muito mais antigo.

<sup>836</sup> *Dits et écrits* I, cit., p. 1152.

<sup>837</sup> Cf. *ibid.*

<sup>838</sup> O que revela, aliás, uma certa contradição performativa, tendo em conta as suas críticas ao comentarista Derrida.

<sup>839</sup> “Je ne dirai pas que c’est une métaphysique, *la* métaphysique ou sa clôture qui se cache en cette ‘textualisation’ des pratiques discursives. J’irai beaucoup plus loin : je dirai que c’est une petite pédagogie historiquement bien déterminée qui, de manière très visible, se manifeste. Pédagogie qui enseigne à l’élève qu’il n’y a rien hors du texte, mais qu’en lui, en ses interstices, dans ses blancs et ses non-dits, règne la réserve de l’origine ; qu’il n’est donc point nécessaire d’aller chercher ailleurs, mais qu’ici même, non point dans les mots

## 1- Controvérsias filosóficas

### 1.a- Ler de outra forma John Austin, controvérsia com John R. Searle/Sarl

Mais significativa foi a controvérsia que alimentou com Searle (e em ricochete com Habermas, representantes da “filosofia séria”) a partir de “Signature événement contexte”<sup>840</sup>, essa leitura derridiana de Austin<sup>841</sup>. No segundo volume da *Glyph* de Novembro 1977, John

---

certes, mais dans les mots comme ratures, dans leur grille, se dit ‘le sens de l’être’. Pédagogie qui inversement donne à la voix des maîtres cette souveraineté sans limites qui lui permet indéfiniment de redire le texte.” (*Dits et écrits* I, cit., p. 1135)

Ainda no registo *ad hominem*, embora mitigado, numa entrevista a S. Hasumi em 1972, à pergunta sobre se ele concebia uma relação entre a história do discurso ocidental e o sistema de repressões, à maneira de Derrida, que via na metafísica ocidental somente a história da dominação da palavra sobre a escrita, Foucault respondeu: “Je ne suis malheureusement pas capable de faire ces hautes spéculations qui permettraient de dire : l’histoire du discours, c’est la répression logocentrique de l’écriture. Si c’était ça, ce serait merveilleux... Malheureusement, le matériel tout à fait humble que je manipule ne permet pas un traitement aussi royal.” (*Dits et écrits* I, cit., p. 1277)

<sup>840</sup> “Signature Event Context”, traduzido por Samuel Weber para o vol. 1 da *Glyph*, textual studies, editada na Johns Hopkins University Press em 1977.

<sup>841</sup> Derrida lê de John L. Austin *How to Do Things With Words* (Oxford: Oxford University Press, 1962) para pensar o uso constativo (*Constatives* e *locutionary act*, em Austin) e o uso performativo (*Performatives* e *illocutionary act*) da linguagem. O que sem dúvida seduziu Derrida foi Austin defender (lemos Austin a partir de Derrida) que além do uso constativo, descritivo da linguagem, afirmando um qualquer facto que se pode revelar verdadeiro ou falso, há um uso performativo (os exemplos de Austin são o de um baptismo de navio e o “sim” num casamento) que funciona, pelo menos até certo ponto, para além do verdadeiro/falso. Portanto, um enunciado performativo (“*speech act*”, “*évènement discursif*”) não parece estar fechado na reprodução semântica de algo já constituído (empírica ou logicamente) sob os critérios da verdade e da falsidade. Como diz Derrida em “Signature événement contexte”, não tem o seu referente fora dele, ele “produz ou transforma uma situação, ele opera” (Cf. *MPh* p. 382), o seu sucesso (“*felicity*”) ou insucesso (“*unfelicity*”) vem-lhe da forma como é recebido (no caso do casamento, contentamento ou descontentamento – menos habitual –, dos convidados ou dos próprios noivos, e.g.). Mas depois disto, Austin acaba por considerar os enunciados performativos pouco sérios e regressa a um uso da linguagem regida pela intenção dos locutores, constituindo um horizonte de sentido único que não suporta qualquer disseminação, expulsando a dimensão performativa da linguagem filosófica mais séria (cf. *MPh*, p. 383-384), o que suscita a crítica de Derrida e posterior contra-crítica de John Searle. Por outro lado, Austin também distingue, e.g. no caso da promessa, os contextos em que a força ilocucional se esvai, fazendo com que um mesmo enunciado (locução) possa ser considerado sério ou não sério, parasita (diferença entre uma promessa feita na vida quotidiana e dita por um actor em palco ou fazendo parte de um poema, e.g.). Em certos contextos, dizem Austin e Searle, não há um uso sério, vinculativo do enunciado, mas um uso parasitário (no sentido em que, não tendo a força própria da *praxis* quotidiana, a vai buscar a enunciados semelhantes, parasitando-os). Austin evoca ainda a citação de uma promessa como exemplo do uso parasitário, neste caso esvai-se quase toda a força ilocucional porque ele é retirado do contexto onde funciona de uma forma séria, i.e.,

Searle escreve uma crítica, “Reiterating the Differences: A Reply to Derrida”, sobre a dita interpretação de Austin.<sup>842</sup> Em suplemento à mesma revista, Derrida publica *Limited Inc a b c* ... defendendo-se de Searle.<sup>843</sup> A controvérsia nasceu da distância entre a interpretação derridiana de Austin e a de Searle, reconhecido na época como o especialista da questão austiniana dos *Speech Acts*. Estavam, pois, em confronto dois mundos filosóficos, o “analítico” e o “continental” (ainda que Searle o negue, preferindo ver em Derrida o pensador que se “engana” e “falsifica”,<sup>844</sup> em vez do que tem outra perspectiva)<sup>845</sup>. Derrida ousou ler Austin fora do “jogo de linguagem”<sup>846</sup> habitual e sem pedir *autorização* ao herdeiro entronizado, Searle. Ainda no que diz respeito à forma da controvérsia, cada um dos contendores realçou a natureza nefasta das decisões do outro, Searle dizendo que as de Derrida eram falsas (o Austin de Derrida, diz em *Reply*, é irreconhecível, foi mal compreendido em diversos pontos importantes), Derrida que as de Searle limitavam a compreensão de Austin.<sup>847</sup> O conteúdo da controvérsia (já profusamente estudado, na medida em que ultrapassa os *corpus* dos seus protagonistas, inscrevendo-se, como dissemos, num conflito entre dois blocos filosóficos) centra-se na interpretação que Derrida faz, em “Signature évènement contexte”, à decisão austiniana (segunda conferência na The William James Lectures, Harvard University, 1955, publicada em *How to Do Things With Words*, 1962) de ostracizar certos enunciados performativos (mas cujo princípio se pode aplicar a todos) por serem vazios, não terem uma linguagem séria, tratando-os de “parasitários”.<sup>848</sup>

---

de uma forma que vincula quem profere a promessa e quem a aceita. Derrida desconstruirá estas diferenças aparentemente tão claras e operativas (dicotômicas) entre constativo/performativo, locucional/ilocucional.

<sup>842</sup> Searle era, e é, uma das eminências da teoria da linguagem devido ao seu *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London: Cambridge University Press, 1970. “Signature évènement contexte” tinha sido traduzida para inglês por Samuel Weber e editada no vol. I da *Glyph* de 1977.

<sup>843</sup> Em 1988 será editado em língua inglesa *Limited Inc*, cit., contendo “Signature évènement contexte”, um sumário do “Reply” de Searle, “Limited Inc a b c...” e uma longa entrevista (por escrito) de Derrida a Geral Graff com o título “Afterword: Toward an Ethic of Discussion”, onde além de Searle também questiona Jürgen Habermas.

<sup>844</sup> “Derrida has a distressing penchant for saying things that are obviously false.” (John Searle, “Reply”, cit., p. 203)

<sup>845</sup> Pelo contrário, em *Limited Inc a b c...* realça esse pré-conceito, mostrando que não é *sério*. Primeiro, porque em muitos aspectos está próximo de Austin, as objecções que lhe faz são por certos pressupostos seus pertencerem à “*continental metaphysical tradition*.” (cit., p. 38) Em segundo lugar, chega mesmo a perguntar se Searle não será mais continental do que ele: “isn’t Sarl [sic] ultimately more continental and Parisian than I am?” (p. 38)

<sup>846</sup> No sentido das *Investigações Filosóficas* wittgensteinianas. (Cf. XI, 166)

<sup>847</sup> Em *Limited Inc a b c...* jogando com a acusação searleana de não ser um filósofo sério, abandona parte da argumentação *séria* até aí usada nas suas publicações, muito próximo da do seu crítico, e aplica um tom bem mais desconstrutivo, como se quisesse dar a Searle uma lição de leitura derridiana, impondo novas regras argumentativas ao mesmo tempo que questiona a noção mesma de “regra discursiva”.

<sup>848</sup> Derrida cita o excerto onde Austin defende essa tese, destacando a tendência universal do carácter parasitário dos enunciados performativos (embora Austin proteja os que são usados em circunstâncias “normais”, algo que Derrida irá desconstruir). Nos seus termos: “This applies in a similar manner to any and every utterance— a sea-change in special circumstances. Language in such circumstances is in special ways— intelligibly— used not seriously, but in ways *parasitic* upon its normal use— ways which fall under the doctrine

Derrida retira daqui a consequência dos enunciados performativos (“e *a priori* para todos os outros”<sup>849</sup>) não poderem ser citados (pela sua excentricidade em relação à linguagem quotidiana, esvaindo-se assim a sua força ilocucional), excluindo do discurso sério (aquele que vincula quem o profere e quem o escuta ou lê), do qual a filosofia decorre e sobre o qual se deve debruçar, tudo o que fuja à normalidade da *praxis* quotidiana, portanto, refere Derrida, potencialmente toda a enunciação (encaminhando a filosofia para o seu fim). Derrida dirá mais tarde em *Limited Inc a b c...* que não afirmou um qualquer princípio austiniano de incitabilidade (tinha apenas sublinhado uma eventualidade, na sequência da sua purificação metodológica), mas foi aí e na questão da intencionalidade que Searle centrou o seu ataque. Este dirá em “Reply” que onde Austin elaborou uma estratégia de investigação, Derrida viu apressadamente uma exclusão metafísica, que aquele afirmou sempre a possibilidade da citação nos enunciados performativos com características convencionais.<sup>850</sup> Além disso, recusa a impossibilidade de recuperarmos a intencionalidade presente no nascimento dos *speech acts*, a iterabilidade passa a ser, contra Derrida, a própria condição necessária da intencionalidade desses actos discursivos.<sup>851</sup>

Derrida, por sua vez, combaterá, em cerca de 80 páginas, as críticas de Searle (desenvolvidas em 10). Começa pela contradição do *copyright* que Searle coloca no início do artigo (se de facto ele, contrariamente a Derrida, tem a propensão para a verdade, então não necessita dessa prudência, ele e o seu texto estariam naturalmente imunizados contra o falso, a falsificação), e continua pacientemente pelas questões da iteração, citação, intenção, contexto, autor, assinatura<sup>852</sup>... mas também equaciona uma ética da controvérsia, acusando a retórica denunciativa de Searle de à margem da sua própria ideia de filosofia séria omitir, calculadamente ou não, argumentos que fragilizariam o seu libelo. Searle quis com a sua crítica atingir sobretudo a forma como a desconstrução era praticada em certos Departamentos de Literatura nos Estados Unidos (e o perigo da migração para os de filosofia), destacando uma indecidibilidade dos textos que tornaria a interpretação, no sentido corrente, impossível. Além disso, Derrida, ou a sua recepção no novo Continente, também conduziu a filosofia, a

---

of the *etiolations* of language.” (*How to Do Things With Words*, cit., p. 22). Derrida destaca na sua tradução “sea-change” e “seriously”.

<sup>849</sup> *MPh*, p. 386: “et a priori pour toute autre”.

<sup>850</sup> “Indeed, Austin’s insistence on the conventional character of the performative utterance in particular and the illocutionary act in general commits him precisely to the view that performatives must be iterable, in the sense that any conventional act involves the notion of the repetition of the same.” (“Reply”, cit., p. 207)

<sup>851</sup> “The iterability of linguistic forms facilitates and is a necessary condition of the particular forms of intentionality that are characteristic of speech acts.” (“Reply”, cit., p. 208)

<sup>852</sup> Neste caso, a transformação de Searle em “SarI” (sigla recuperada da economia: *Speech Acts à responsabilité limitée* – cf. *Limited Inc*, cit., p. 36 e 109 –, pela ajuda que Searle recebeu do seu irmão D. Searle e de H. Dreyfus na leitura de Derrida, formando-se assim uma espécie de *holding*). Mostra como também “Reply”, à semelhança de todo o *speech act*, é uma sociedade com responsabilidade repartida, múltiplas instâncias de significações, disseminação da assinatura, originariamente disponível para ser parasitado.

ciência, o direito ou a moral para o campo da ficção literária. Esta suspeita sobre se havia um sentido essencial nos textos alargou-se às instituições (a começar pela académica), abrindo para horizontes, também políticos, de um cepticismo com tonalidades niilistas. Derrida defendeu-se da acusação de relativista/niilista dizendo em *Limited Inc a b c...* que apenas recusou os sentidos absolutos, as estabilidades petrificadas, a metafísica dogmática, que nunca pôs de parte uma certa idealização e abstracção capazes de superar o contextualismo e conduzir a acordos interpretativos. Mas o processo de ilibação às acusações mais extremas de irracionalismo demorará muito tempo, está ainda, aliás, em curso.<sup>853</sup> Por outro lado, Derrida percebeu que a teoria anglo-americana dos *Speech Acts* não conseguiu descolar da metafísica da presença ocidental. Partindo da condição de que os fenómenos de linguagem são os “acts”, mera divulgação da intenção de um sujeito, o autor, presente na assinatura, sabe totalmente o que quer dizer e compreende o que diz, é a sua presença consciente que se actualiza na linguagem.

### 1.b- Entre Iluminismo e obscurantismo, controvérsia com Jürgen Habermas

Outra grande controvérsia, próxima nas teses, mas com uma repercussão maior no mundo da filosofia (na medida em que uniu os dois continentes filosóficos contra Derrida), deu-se com Jürgen Habermas, depois deste publicar *Der philosophische Diskurs der Moderne*<sup>854</sup>. Como fizemos no caso do *agon* Searle/Derrida, também em Habermas/Derrida exporemos apenas os traços gerais.<sup>855</sup> Cronologicamente, o livro de Habermas parte da

---

<sup>853</sup> Poucos anos depois, e.g., John Searle volta a polemizar num artigo escrito para *The New York Review of Books* (“The Word turned upside Down”, 27 Outubro 1983), aí revela que Michel Foucault tinha colocado Derrida num “obscurantismo terrorista”, porque era impossível descobrir com exactidão a tese presente nos seus textos (obscurantismo), e Derrida reagia agressivamente sempre que o criticavam (“terrorismo”). Numa resposta indirecta, mas cortante, Derrida dirá mais tarde, em “Afterword. Toward An Ethic of Discussion”, in *Limited inc*, cit., que a simplificação dos que o acusavam se devia ao desconhecimento da sua própria falta de clareza, assente em velhos iluminismos, revelando-se, agora sem medir as palavras, dogmáticos perigosos e obscurantistas entediados: “Those who wish to simplify at all costs and who raise a hue and cry about obscurity because they do not recognize the unclarity of their good old *Aufklärung* are in my eyes dangerous dogmatists and tedious obscurantists.” (p. 119) Em 1985, Jürgen Habermas publica *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag), onde Derrida é novamente criticado (veremos isso mais à frente). Em 1988 Luc Ferry e Alain Renaut também censuram Derrida em *La pensée 68* (Paris: Gallimard), denunciando uma colagem acéfala a Heidegger. Muitas destas acusações foram sendo renovadas até aos nossos dias, formando uma sólida carta de apresentação negativa de Derrida (transformada no seu contrário por alguns intérpretes).

<sup>854</sup> Obra que se apresenta explicitamente como uma genealogia da filosofia moderna. Citaremos a partir da tradução portuguesa para a Dom Quixote, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit. A tradução francesa para a Gallimard é de 1988. Relembremos que o “*Diskurs*” alemão significa, além de “discurso”, um debate, uma discussão viva. Refira-se também que em *Theorie des kommunikativen Handelns* [teoria do agir comunicacional], Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1981; Habermas se interessa bastante, dentro da filosofia analítica, pela escola da linguagem quotidiana de John Austin e John Searle. Conhecia, pois, a controvérsia Searle/Derrida.

<sup>855</sup> Pode-se consultar, entre outros, em primeiro lugar, pelas próprias características editoriais, de Lasse Thomassen, *The Derrida-Habermas Reader*, Chicago: University of Chicago Press, 2006; de Pierre Bouretz,

constituição do conceito de “modernidade” por Hegel, descreve a recepção nos jovens hegelianos, primeira reflexão crítica das ideologias, demora-se em Nietzsche, centro da segunda reflexão crítica, mais intensa e profunda, conduzindo à emergência da pós-modernidade. A partir daqui desenvolvem-se duas vias: a de Horkheimer e Adorno, ao mesmo tempo fascinada e crítica em relação ao projecto nietzscheano; a de Heidegger, Derrida, Foucault e Bataille, quase medusada pelo caminhante de Sils-Maria. Derrida tem, assim, a honra de estar ao lado de nomes grandes da filosofia ocidental, lido dentro da controvérsia filosófica Modernidade/pós-modernidade. No essencial, Habermas põe em causa as críticas pós-modernas, que para ele oscilam entre a ingenuidade e o fundamentalismo, ao desígnio racionalizante da Modernidade. O capítulo VII de *O Discurso Filosófico da Modernidade* é constituído por um texto (“Exacerbação da Filosofia Temporalizada da Origem: a Crítica de Derrida ao Fonocentrismo”) e um excurso (“*Excurso Sobre o Nivelamento da Diferença Genérica Entre Filosofia e Literatura*”). No primeiro, Habermas cita principalmente (e com uma certa abundância) *Gr*, *La voix et le phénomène* e *MPh*; no segundo, dando razão à objecção de Derrida de que aquele não o cita,<sup>856</sup> usa quase exclusivamente, para o atacar, *On Deconstruction* de Jonathan Culler.

Habermas quer demonstrar a inutilidade do pensamento derridiano, o prejuízo que traz à filosofia “séria”. Começa por pô-lo como discípulo de Heidegger; embora assumindo criticamente “a doutrina do mestre” continuou a “conhecida melodia da auto-superação da metafísica”, onde a “destruição é rebaptizada desconstrução”.<sup>857</sup> Mas houve outra influência decisiva: a partir de Levinas torna-se devedor da mística judaica da escritura, dessa reescrita permanente de um texto evangélico que se desfaz à medida que se vai fazendo. Deste modo, desviando-se da fonética estruturalista, quis constituir “os fundamentos da gramatologia, i.e., da ciência da escrita.” Assim tomada, a escrita afasta-se das contextualizações: “A escrita torna o que foi dito independente do espírito do autor e da respiração do destinatário, bem como da presença dos objectos discutidos.”<sup>858</sup> Daí a noção de “arqui-escrita”, maneira de descrever uma precedência absoluta a qualquer fixação posterior em fonemas ou grafemas

---

*D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida & Co*, Paris: Gallimard, 2010; Christopher Norris, *Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity*, New York: Routledge, 2000; ainda de Norris, “Deconstruction, Postmodernism and philosophy: Habermas and Derrida”, in David Wood (org.), *Derrida: a Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992, p. 167-192.

<sup>856</sup> *Limite Inc.*, cit., p. 156.

<sup>857</sup> Richard Rorty diz que “Derrida está para Heidegger assim como Heidegger está para Nietzsche. Cada um deles é o leitor mais inteligente e o crítico mais devastador do seu respectivo antecessor.” (*Contingência, Ironia e Solidariedade*, cit., p. 159) O §6 desta obra, “Da Teoria Ironista às Alusões Privadas: Derrida”, faz uma leitura inteligente de Derrida, opondo-se algumas vezes a Rodolphe Gasché, nomeadamente à interpretação bastante negativa que este faz do último Derrida; pelo contrário, para Rorty, Derrida abandona nessa fase a demonstração para privatizar o sublime: “Derrida privatiza o sublime, tendo aprendido com o destino dos seus antecessores que o público nunca pode ser mais do que belo.” (*Idem*, p. 163)

<sup>858</sup> Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 161.

(estes inseridos no mundo empírico, sujeitos ao contexto).<sup>859</sup> Anterior ao sujeito, transcendental ou outro, não corta no entanto com a “filosofia do sujeito”, “ele limita-se a tornar aquilo que para esta valia como fundamental, dependente de um fundamento ainda mais profundo, o qual se torna instável ou foi abalado, de um poder originário condensado temporalmente.”<sup>860</sup> Estranho fundamento último, já que a “arqui-escrita” nunca se dá à presença, é uma espécie de fundamento negativo, uma metafísica ou teologia do irrepresentável.<sup>861</sup> E será este processo de desconstrução da racionalidade moderna que levará Derrida a querer “expandir a soberania da retórica além do domínio do lógico”, de tal forma que um “desconstrutivista pode tratar as obras da filosofia como obras de literatura”.<sup>862</sup> Além disso, porventura a crítica mais injusta, Habermas diz que Derrida “obrigou textos de Husserl, Saussure ou Rousseau a confessar coisas que vão contra a opinião explícita dos seus autores.”<sup>863</sup> Portanto, Derrida pôs de lado todo o esforço hermenêutico que possibilita o acordo entre criadores e receptores, de forma a dar, pela prática desconstrutiva, liberdade às suas leituras caprichosas e oportunistas. E talvez a estocada final esteja numa nota de rodapé que geralmente passa despercebida, porque a todas estas críticas poderiam os visados responder que estavam destinados a fazer filosofia de uma outra forma, e que isso era essencial para a reanimar. Antecipando-se, Habermas escreve: “eles [Heidegger, Adorno, Derrida] polemicam ainda contra aqueles conceitos ‘fortes’ de teoria, verdade e sistema que,

---

<sup>859</sup> Não cabe no âmbito deste trabalho, mas seria interessante ver que relações de continuidade ou de ruptura estabelece esta noção com a de “écriture blanche” de Roland Barthes (*Le Degré zéro de l'écriture*, Paris: Seuil, 1953) e a pergunta de Jean-Paul Sartre acerca do que é escrever (“Qu'est-ce qu'écrire?”, in *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris: Gallimard, 1947).

<sup>860</sup> Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 172.

<sup>861</sup> Numa nota extensa (46, p. 177), Habermas faz um desvio pela teologia e misticismo judaicos de forma a colar Derrida a Levinas e ambos à ideia de um “Deus Ausente”. A “arqui-escrita”, *mutatis mutandis*, funcionaria à maneira dessa evanescência luminosa e fundadora.

<sup>862</sup> Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 180 (para ambas as citações). Habermas demora-se nesta fusão entre filosofia e literatura, porque “Quando o pensamento filosófico, como nos aconselha Derrida, é desvinculado do dever de resolver problemas, e o seu funcionamento é transferido para a crítica literária, é-lhe subtraída não só a sua seriedade, mas também a sua produtividade e força criadora. Inversamente, a faculdade de juízo da crítica literária perde a sua potência quando, como imaginam os seguidores de Derrida nos Literary Departments, é reorientada da assimilação de conteúdos da experiência para a crítica da metafísica.” (*Idem*, p. 198) Mas já antes da publicação do *Discurso Filosófico da Modernidade*, Derrida tinha renovado a sua pertença a uma *Aufklärung* que deixava intacta a racionalidade filosófica, mesmo se procurava novas vias de pensamento. Em *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Paris: Galilée, 1983), texto de uma conferência do ano anterior, diz na p. 64: “Au jour d'aujourd'hui nous ne pouvons pas ne pas avoir hérité de ces Lumières, nous ne pouvons pas et nous ne devons pas, c'est une loi et un destin, renoncer à l'*Aufklärung*.” Derrida foi influenciado pelo tom guerreiro de um opúsculo de Kant de final de vida, 1796, em *Ein neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie* (um novo tom superior em filosofia), queixa-se aí que desde muito cedo a filosofia perdeu a sua significação primeira de sabedoria científica da vida (“*wissenschaftlichen Lebensweisheit*”) para procurar um ornamento do entendimento (“*Ausschmückung des Verstandes*”). Põe em causa uma pretensa filosofia para a qual não é necessário trabalhar, mas apenas ouvir o oráculo presente em si mesmo (“*nur das Orakel in sich selbst anhören*”). Chateia-o também que alguns se exprimam num tom superior, pensando ser capazes de descobrir de forma genial o que outros obtêm de forma escolar (“*schulmässig*”).

<sup>863</sup> *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 181. Tanto mais que Habermas foi muito pouco hermeneuta na construção da sua obra, sempre pensou menos a partir de textos do que de elementos teóricos, enquanto Derrida foi um leitor obsessivamente meticoloso.

porém, há mais de 150 anos que pertencem ao passado. Eles ainda crêem ter de despertar a filosofia daquilo que Derrida chama o ‘sonho do seu coração’.<sup>864</sup> Trata-se, portanto, de um empreendimento anacrônico e irrelevante, ditado pela ingenuidade e o desconhecimento de etapas essenciais da história da filosofia, principalmente da *Aufklärung*. Haverá acusação pior?

A tudo isto responderá Derrida em “Afterword: Toward An Ethic of Discussion”, principalmente na longa nota 9 das páginas 156-158 de *Limited Inc.* Começa por acusar Habermas também de contradição performativa, já que a sua crítica contradiz as regras de que se diz representante: o diálogo, a discussão racional, a transparência, o consenso comunicacional. Santificador da racionalidade, feroz combatente da irracionalidade, ou pelo menos da ficcionalidade desconstrutiva, Habermas acaba por respeitar muito pouco aquilo que diz representar.<sup>865</sup> Mais, há uma espécie de sectarismo que, paradoxalmente em nome do diálogo e do consenso, acaba por fechar a possibilidade da alteridade no discurso e no pensamento. Uma alteridade filosófica, mas também política e até moral.

Mas, ao contrário da ruptura definitiva com Searle, Derrida e Habermas mantiveram alguns pontos de contacto; senão de comunhão filosófica, pelo menos de respeito mútuo, e por vezes, como no caso da análise ao 11 de Setembro,<sup>866</sup> uma complementaridade fecunda. A pacificação iniciou-se (trata-se realmente de um processo) em Frankfurt a 24 de Junho de 2000, num seminário realizado na editora Suhrkamp. Derrida conferenciou sozinho na véspera. Na manhã seguinte, discutiu-se a sua comunicação sobre a Universidade, à tarde leu-se um texto de Simon Critchley (relacionando as filosofias de ambos) e as observações de Derrida e Habermas, sentados lado a lado. Segundo Critchley, enquanto Derrida “improvisava brilhantemente”, Habermas estava “tenso e pouco imaginativo”,<sup>867</sup> esta diferença traduz porventura as personalidades de cada um, ou a disposição do momento, mas com certeza também os estilos de pensamento: o de Habermas mais aprisionado à herança, o de Derrida mais abrangente e inovador. Giovanna Borradori, no prefácio ao *Le ‘concept’ du 11 septembre*, exemplifica bem o que acabámos de dizer: “O diálogo com Habermas é denso,

---

<sup>864</sup> *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 199, n. 74.

<sup>865</sup> “Everywhere, in particular in the United States and in Europe, the self-declared philosophers, theoreticians, and ideologists of communication, dialogue, and consensus, of univocity and transparency, those who claim ceaselessly to reinstate the classical ethics of proof, discussion, and exchange, are most often those who excuse themselves from attentively reading and listening to the other, who demonstrate precipitation and dogmatism, and who no longer respect the elementary rules of philology and of interpretation, confounding science and chatter as though they had not the slightest taste for communication or rather as though they were afraid of it, at bottom. Fear of what, at bottom? Why? That is the question.” (*Limited, inc.*, cit., p. 157-158, n. 9)

<sup>866</sup> Derrida e Habermas foram entrevistados separadamente por Giovanna Borradori em Nova York pouco depois do acontecimento, daí resultou um livro, primeiro editado em inglês (Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror, Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: Chicago University Press, 2003); depois em francês – ao qual nos reportamos – (Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le ‘concept’ du 11 septembre. Dialogues à New York, présentés et commentés* par Giovanna Borradori, Paris: Galilée, 2004).

<sup>867</sup> Cit. por Pierre Bouretz, *D’un ton guerrier en philosophie*, cit., p. 196.



muito compacto, elegantemente clássico.” Já o de Derrida “leva o leitor para caminhos mais longos e sinuosos que abrem de maneira inesperada sobre vastos espaços antes de mergulhar em desfiladeiros estreitos, cujo fundo escapa por vezes ao olhar.”<sup>868</sup> Não que o dissenso tenha resultado sobretudo de uma questão de estilo, mais importantes foram sem dúvida as diferenças nas visões do mundo e nas formas de fazer filosofia. Mas bastante se deveu também a questões que estão para lá do conteúdo e valor intrínseco dos seus textos, as divergências estilísticas também pesaram.

Esta *pequena* ética da discussão terminou (continuando noutras formas, porém) com o infortúnio da morte (Derrida, Junho de 2004), abrindo para a homenagem prestada por Habermas dois dias depois. Declaração sóbria, sem cedências à inflação sentimental: “Era uma pessoa de uma amabilidade pouco comum, elegante, certamente vulnerável e sensível, mas que sabia estar à vontade e que quando nos acordava a sua confiança, se abria em simpatia.” Da sua prática filosófica: “Sob o seu olhar inflexível, todo o contexto se desintegra em fragmentos; o solo que supúnhamos estável torna-se movediço, o que supúnhamos pleno desvela o seu fundo duplo.”<sup>869</sup> Exemplo de respeito e admiração pelo grande e *perigoso especialista* da desconstrução.

### 1.c- Ir direito à filosofia

Mas, regressando à *différance* centro/margens, não foi com certeza irrelevante porem-no, e pôr-se, à *margem* da “filosofia séria”.<sup>870</sup> Como veremos, pelo do enorme

---

<sup>868</sup> Cit., p. 12.

<sup>869</sup> Cit. por Pierre Bouretz, *D’un ton guerrier en philosophie*, cit., p. 261.

<sup>870</sup> É redutor apelidá-lo de marginal da filosofia. Rodolphe Gasché, e.g., em *The Tain of the Mirror* (cit.), apresenta-nos um Derrida plenamente filósofo, cuja heterodoxia se *limita*, como em tantos outros, a questionar as condições de possibilidade do discurso filosófico (muitas vezes desdobradas em condições de impossibilidade), desenvolvendo, para isso, um acervo conceptual (*trace, différence, supplément, itérabilité, remarque, indécidabilité, déconstruction...*) que, apesar de dilacerar a identidade do Ser, constitui uma constelação em parte sistematizável. Para Gasché, Derrida suplementa os projectos kantiano, hegeliano e husserliano, questionando o fundamento de toda a possibilidade de conhecimento, inscrevendo-se de pleno direito na história da filosofia. Ainda assim, como dirá mais tarde, esta inscrição deve ser nuanciada: “je profite de l’occasion pour ajouter un mot ou deux sur le rapport de Derrida à la tradition. Il me semble que ce rapport ne se laisse plus penser comme un rapport à l’histoire de la philosophie en tant qu’histoire des idées philosophiques. À mon avis [...] [il s’agit] plutôt d’un rapport à la tradition en tant que tradition de l’invention à chaque fois nouvelle du philosophique. Autrement dit, quels que soient les auteurs traversés par Derrida, sa pensée porte à chaque fois sur la mise en scène singulière dans laquelle les distinctions et opérations fondamentales qui instituent le philosophique. Il s’ensuit, que quels que soient les philosophes que Derrida discute (ou décide de privilégier pour des raisons de contexte ou de stratégie), la problématique de base est la même: la possibilité à chaque fois singulière de la généralité philosophique.” (Françoise Proust, Jacques Colléony, Jacob Rogozinski, Rodolphe Gasché, “À propos du Tain du miroir de Rodolphe Gasché”, in *Les Papiers du Collège international de philosophie* 31 (1995), p. 37. Disponível em [http://www.ciph.org/fichiers\\_papiers/papiers31.pdf](http://www.ciph.org/fichiers_papiers/papiers31.pdf))

É interessante ver como Richard Rorty criticou esta recepção mais *séria* de Derrida (onde Christopher Norris secundou Gasché, e.g. em “Philosophy as Not Just a ‘Kind of Writing’: Derrida and the Claim of Reason”, in Reed Way Sabrock (org.), *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, p. 189-203). Nominalista irreduzível, orientado por um

dispositivo beligerante que é o esporão (“*éperon*”), um organismo pensante alimenta-se das instabilidades que instala, atacando e defendendo-se, nas águas estagnadas, mas por vezes letais, do “filosoficamente correcto”. No prefácio a *DPh*, rasga, com um conjunto de perguntas, parte da armadura filosófica que abriga a sua legitimidade quase auto-sustentada:

Quem tem direito hoje à filosofia, na nossa sociedade? A que filosofia? Em que condições? Em que espaço privado ou público? Que lugares de ensino, de investigação, de publicação, de leitura, de discussão? Com que instâncias e filtragens mediáticas? Ter ‘direito à filosofia’ é ter um acesso legítimo ou legal a qualquer coisa cuja singularidade, a identidade e a generalidade ficam tão problemáticas como o que chamamos com este nome: a filosofia. Quem pode, pois, pretender aceder *legitimamente à filosofia*? A pensar, dizer, discutir, aprender, ensinar, expor, apresentar ou representar a filosofia?<sup>871</sup>

Nesta interrogação – próxima da velocidade narrativa e da acutilância indagadora de um filme policial – lacera-se a auto-suficiência da filosofia, agora obrigada a aplicar a si mesma os testes ontológicos e epistemológicos que habitualmente destina às outras ciências e ao senso comum. Assim, se Derrida é um pensador e um escritor que faz parte do grande jogo filosófico ocidental (partindo desse etnocentrismo que pretende superar), abre ao mesmo tempo, a partir e contra Kant, Hegel, Husserl e Heidegger, um processo de averiguações sobre certas postulações que desde há muito, apesar dos vários pensadores da suspeita, quiseram imunizar a filosofia contra os riscos de autodissolução.<sup>872</sup> Não mais se mitigam as fragilidades

---

neo-pragmatismo, não vê a filosofia como ciência rigorosa, mas como um instrumento para inventar novos jogos de linguagem que durante algum tempo constituirão narrativas explicativas, depois substituídas por outras (Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 195 – crê que imita o campo da linguagem das revoluções epistemológicas kuhnianas). Por isso, desvaloriza as primeiras obras, ainda refêns das regras académicas, prefere o último Derrida, mais oracular, capaz de privatizar o seu pensamento filosófico. Critica, pois, tanto os receptores que querem fazer da sua obra um projecto filosófico rigoroso como os que vêem na desconstrução um método crítico providencial. Sobre este tema, aconselha-se de Rorty *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; e “Is Derrida a Transcendental Philosopher?”, *Yale Journal of Criticism* (Abril 1989); retomado em *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; “Deconstruction and Circumvention”, *Critical Inquiry* II (1983), p. 1-23. Na *Contingency, Irony and Solidarity*, (com trad. de Nuno Fonseca para a Editorial Presença, Lisboa: 1992) convoca várias vezes Gasché, particularmente à sua leitura de Derrida, acusando-o, sobretudo em relação ao último Derrida, de ser pouco derridiano. (Cf., da ed. port. p. 161-164)

<sup>871</sup> p. 13: “Qui a droit à la philosophie aujourd'hui, dans notre société? A quelle philosophie? Dans quelles conditions? Dans quel espace privé ou public? Quels lieux d'enseignement, de recherche, de publication, de lecture, de discussion? A travers quelles instances et quels filtrages médiatiques? Avoir ‘droit à la philosophie’, c'est avoir un accès légitime ou légal à quelque chose dont la singularité, l'identité et la généralité restent aussi problématiques que ce qu'on appelle de ce nom: la philosophie. Qui donc peut prétendre *légitimement à la philosophie*? A penser, dire, discuter, apprendre, enseigner, exposer, présenter ou représenter la philosophie?”

<sup>872</sup> Ainda que, como dirá em *Du droit à la philosophie*, a filosofia tenha feito sempre a experiência da sua própria crise: “La philosophie aurait toujours été l'expérience même de sa propre crise, elle aurait toujours vécu de s'interroger sur sa propre ressource, sur sa propre possibilité, dans l'instance *critique* où il s'agirait de juger ou de décider (*krinein*) de sa propre signification, comme de sa survie, et de s'évaluer, de se poser la question de ses titres et de sa légitimité. Dès lors le mouvement autocritique, si on peut dire, appartiendrait au plus propre du philosophique en tant que tel. La philosophie se répéterait et reproduirait sa propre tradition comme enseignement de sa propre crise et comme *paideia* de l'autocritique en général. Cette *paideia* va toujours de pair, et rien de fortuit à cela, avec une assurance que je dirai, sans facilité, *impérialiste* de la philosophie. La philosophie est une ontologie et sa *paideia* une encyclopédie. Elle est en droit de définir et de situer toutes les régions de l'étant ou de l'objectivité. Elle n'a pas d'objet propre particulier parce qu'elle légifère sur l'objectivité en général. Elle *domine* de façon justement *critique*, pour leur assigner leurs limites et leur légitimité, toutes les sciences dites régionales. Dominant le champ des disciplines et des sciences dites régionales, le cultivant et y

próprias à metafísica da presença, constituída a partir da idealidade do *eidos* ou substancialidade da *ousia*, envolvidas nas diferentes conceptualizações do tempo<sup>873</sup>. Desconfia-se da soberania da consciência, enquanto experiência de pura auto-afecção. Pretende-se combater o fonocentrismo, privilégio ontológico e epistemológico da voz sobre a escritura. De Platão a Heidegger, o *logos* teve sempre em si as condições da Verdade, este logocentrismo constituiu a história da metafísica da presença, no fundo a própria história da filosofia.<sup>874</sup> Uma das marcas maiores desse percurso foi o *cogito* cartesiano, paroxismo do Mesmo e do Uno: “No elemento da *res cogitans*, a idealidade e a substancialidade reportam-se a elas mesmas, num movimento de pura auto-afecção.”<sup>875</sup> Assim se foi construindo a ideia de uma consciência como experiência de imaculada centripetocidade. Mesmo o deus cartesiano, diz Derrida, é um elemento do próprio pensamento e da presença a si.<sup>876</sup> Deus não é uma alteridade, *a* alteridade que possa incluir um risco de opacidade na transparência e pureza da auto-afecção. Aliás, “O entendimento infinito de Deus é outro nome, de Descartes a Hegel, para o *logos* como presença a si”.<sup>877</sup> E será na conclusão deste raciocínio que surge então a “necessária” superioridade da voz sobre a escritura:

Ora, o *logos* não pode ser infinito e presente a si, ele só pode *produzir-se como auto-afecção* na voz: ordem do significado pelo qual o sujeito sai de si em si, não adquire fora de si o significado que emite e que o afecta ao mesmo tempo. Tal é pelo menos a experiência – ou consciência – da voz: do se ouvir-falar. Ela vive-se e diz-se como exclusão da escrita, a saber: de um apelo a um significado ‘exterior’, ‘sensível’, ‘espacial’, interrompendo a presença a si.<sup>878</sup>

---

marquant des bordures de propriété, l'onto-encyclopédie philosophique est chez elle partout, et son mouvement autocritique n'est que la reproduction de sa propre autorité.” (Cit., p. 158-159)

Na mesma obra critica, no entanto, a auto-segurança da filosofia, que é preciso interrogar de todas as formas, desde o clássico questionamento sobre a sua essência, à função do seu ensino, passando pelos poderes que tem e não tem. (Cf. *idem*, p. 571-572)

<sup>873</sup> É aliás o conceito de tempo que denuncia a pertença irreduzível de Heidegger ao projecto metafísico, como refere Derrida: “Il n'y a peut-être pas de ‘concept vulgaire du temps’. Le concept de temps appartient de part en part à la métaphysique et il nomme la domination de la présence. Il faut donc en conclure que tout le système des concepts métaphysiques, à travers toute leur histoire, développe ladite ‘vulgarité’ de ce concept (ce que Heidegger sans doute ne contesterait pas), mais aussi qu'on ne peut lui opposer un *autre* concept du temps, puisque le temps en général appartient à la conceptualité métaphysique. A vouloir produire cet *autre* concept, on s'apercevrait vite qu'on le construit avec d'autres prédicats métaphysiques ou onto-théologiques.” (MPh, p. 73)

<sup>874</sup> Cf. *Gr*, p. 23-24.

<sup>875</sup> *Gr*, p. 146: “L'idéalité et la substantialité se rapportent à elles-mêmes, dans l'élément de la *res cogitans*, par un mouvement de pure auto-affection.”

<sup>876</sup> Cf., *Gr*, p. 146.

<sup>877</sup> *Gr*, p. 146: “L'entendement infini de Dieu est l'autre nom du *logos* comme présence à soi, de Descartes à Hegel”

<sup>878</sup> *Gr*, p. 146: “Or le *logos* ne peut être infini et présent à soi, il ne peut *se produire comme auto-affection*, qu'à travers la *voix*: ordre de signifiant par lequel le sujet sort de soi en soi, n'emprunte pas hors de lui le signifiant qu'il émet et qui l'affecte en même temps. Telle est du moins l'expérience – ou conscience – de la *voix*: du s'entendre-parler. Elle se vit et se dit comme exclusion de l'écriture, à savoir de l'appel à un signifiant ‘extérieur’, ‘sensível’, ‘spatial’ interrompant la présence à soi.”

Ainda sobre a discriminação da escritura: “Ce logocentrisme, cette *époque* de la parole pleine a toujours mis entre parenthèses, *suspendu*, réprimé, pour des raisons essentielles, toute réflexion libre sur l'origine et le statut de l'écriture, toute science de l'écriture qui ne fût pas *technologie* et *histoire d'une technique*, elles-mêmes adossées à une mythologie et à une métaphorique de l'écriture naturelle. C'est ce logocentrisme qui, limitant par une mauvaise abstraction le système interne de la langue en général, empêche Saussure et la plupart de ses successeurs de déterminer pleinement et explicitement ce qui a nom

A metafísica da presença pensa, pois, a escrita como irreduzivelmente secundária, como significado gráfico do significante fônico (ainda mais evidente na escrita fonética). No *Fedro*, as objecções que Platão lhe coloca, em detrimento da fala, são paradoxais na exacta medida em que a filosofia só pode usar a escrita para a denunciar e, mais ainda, destacar a palavra dita como presença pura do *logos* no pensamento. Com esta astúcia filosófica, Derrida transforma a negatividade da escrita em afirmação plena, o perigo de esquecimento do *logos* (pelo atrofiamento da memória) na sua fonte de rememoração. A escrita é definida como um *pharmakon* que pode, e neste caso deve, ser traduzido como remédio/veneno (entre outros significados). Aquilo que Sócrates apresenta como veneno é afinal um remédio. Com isto, o privilégio acordado à voz, que sustentava, e sustenta, parte da metafísica da presença, vê-se questionado na sua própria origem (de uma tradição, não há nenhum começo objectivo): Platão (ou Sócrates) fracassou ao tentar desvalorizar a escrita no mundo filosófico. Tal não significa que o fonocentrismo se tenha tornado irrelevante, pelo contrário, de Platão a Rousseau, deste a Saussure e Husserl, ou mesmo Heidegger<sup>879</sup>, manteve-se dominante na história do pensamento ocidental.

No entanto, ao mesmo tempo e desde sempre, parece emergir, ainda que sub-repticiamente, um excesso da escrita em relação à própria linguagem, capaz de a libertar da sujeição fonética.<sup>880</sup> Tanto mais que certos filósofos (Platão, Rousseau e Lévi-Strauss têm

---

‘l’objet intégral et concret de la linguistique’.” (*Idem*, p. 64; cf., sobre o logocentrismo saussuriano, *idem*, p. 23)

No mesmo ano, 1967, *La voix et le phénomène*, cit., Derrida mostra como Husserl desenvolve a teoria do signo a partir da “vida solitária da alma”. Destacando a importância que dedica ao fenómeno da voz, querendo assim apagar a corporeidade que se coloca entre o acto de exprimir e a própria expressão, o monólogo interior obtém-se na voz, não na escrita, que sempre separa significado e significante.

Num seminário de 1983, Michel Foucault pensa também a desvalorização da escrita em Platão, mas conclui que ela não resulta de uma valorização do *logos* (das *mathemata*, conteúdo do conhecimento), antes da importância dada à construção de uma relação contínua do indivíduo com a filosofia, não uma aprendizagem mas um “viver com”. Cf. “Vivre avec la philosophie”, *Le Magazine Littéraire* 435 (Outubro 2004), p. 60-61.

Deleuze e Guattari, *L’Anti-Édipe*, dizem a páginas tantas concordar com Derrida sobre a escritura originária, mas no decurso da argumentação colocam-na *apenas* em concomitância com o nascimento da fala. (Cf. Paris: Minuit, p. 240) Mais interessante é a relação da escrita com as marcas primitivas de crueldade que o déspota imprimia nos corpos dos súbditos, e que se essas inscrições na própria carne fossem escrita, então ela era anterior à voz. (Cf. *idem*, p. 170) Num terceiro momento, referem que se as “formações selvagens” são orais é porque têm um sistema gráfico independente da voz que não se alinha nem subordina a ela. (Cf. *idem*, p. 222 e 239)

<sup>879</sup> Não é central no nosso trabalho pensar o logocentrismo heideggeriano a partir das leituras de Derrida. Em *MPh*, p. 159, uma nota de rodapé traça os lugares onde escreveu sobre a união entre o valor da “presença a si” e a “linguagem falada” em Heidegger (nomeadamente: *Gr* e *La voix et le phénomène*. Mas podemos também acrescentar “Ousia et Grammé. Note sur une note de *Sein und Zeit*”, capítulo de *MPh*). Basta, aliás, ler o início de *MPh*: “Un rôle quasi-organisateur y est donc accordé au motif de la vibration sonore (*Erzittern* hégélien) comme à celui de la proximité du sens de l’être dans la parole (*Nähe* et *Ereignis* heideggeriennes).” (p. XIII)

<sup>880</sup> “Par une nécessité qui se laisse à peine percevoir, tout se passe comme si, cessant de désigner une forme particulière, dérivée, auxiliaire du langage en général (qu’on l’entende comme communication, relation, expression, signification, constitution du sens ou pensée, etc.), cessant de désigner la pellicule extérieure, le double inconsistant d’un signifiant majeur, le *signifiant du signifiant*, le concept d’écriture commençait à

a honra deste *polemos*) vivem numa contradição ao *escreverem* contra a escrita. Em *L'Origine de la géométrie*,<sup>881</sup> Derrida formula já aquilo que parece ser o argumento mais sólido sobre a diferença (*différance*, visto a escrita ser tanto exterior como interior à palavra)<sup>882</sup>, que é também um processo de autonomização, entre a escritura e a voz: o mundo da linguagem, na sua relação com o sentido, deve ter a capacidade de sobreviver à morte dos locutores. Até porque quem defende uma linha de desenvolvimento (quase messiânica) na história da verdade, o que não é o caso de Derrida, deve sentir necessidade da transmissão da informação pela escrita. Mais, quanto maior for a idealidade da linguagem mais ela carece da escrita, como no caso da matemática. A partir disto, permitir-se *escrever* sobre uma escrita – que é o próprio acto de escrever, escritura, não um código particular – primeva à fala, ao grafema, ao fonema. Uma “arqui-escritura” que estaria na abertura da humanidade, na medida em que nela emergiria a própria moralidade: “A arqui-escritura é a origem da moralidade como da imoralidade.”<sup>883</sup>

Não cabendo neste trabalho aprofundar a *différance* entre escritura e voz, devemos todavia realçar que a singular reflexão, e experiência, desenvolvida por Derrida sobre a escritura permite pensar de outra forma a economia prescritiva ou descritiva de um discurso filosófico. Derrida não quer absolver a escritura, substituindo-a à voz do fonocentrismo.<sup>884</sup> Antes usá-la na plenitude dos jogos de signos que propicia. A escritura não fecha ou determina sentidos (não funda, transcende ou transcendentaliza), o que se escreve *apenas* propõe possibilidades de sentido que mais ou menos diferidas (elemento da *différance*) do escritor ao leitor, multiplicam a circulação de signos. Circulação interior ao texto, a cada texto (embora esta singularidade não seja sinónimo de estrita delimitação, um texto nunca está concluído, é, aliás, isto que lhe dá uma certa generalidade, resgatando-o da inclinação para o

---

déborder l'extension du langage.” (*Gr*, p. 16; cf. ainda *idem*, p. 63) Por isso, no mesmo livro: “Il faudra ici penser que l'écriture est le jeu dans le langage.” (p. 73)

<sup>881</sup> Paris: P.U.F., 2004, p. 84 e ss. Na origem com um título mais longo: *Introduction à l'Origine de la Géométrie de Husserl*, visto tratar-se de uma introdução à sua tradução para francês do manuscrito de Husserl (sem qualquer título) redigido em 1936. Como curiosidade: o manuscrito tem cerca de 40 p., a introdução 170.

<sup>882</sup> Cf. *Gr*, p. 68.

<sup>883</sup> *Gr*, p. 202: “L'archi-écriture est l'origine de la moralité comme de l'immoralité”.

A arqui-escritura opera na lógica dos “arqui” derridianos, não é, pois, algo que funda, no sentido de um princípio metafísico, a escritura (a linguagem da humanidade, a sua “moralidade”). Ela é a condição da escritura, mas é uma condição que apenas se dá nessa mesma condição; noutros termos: *ontologicamente* ela está e não está para além da escritura, antes e depois, dentro e fora. Deduzimo-lo desta citação: “C'est que l'archi-écriture, mouvement de la différence, archi-synthèse irréductible, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage, ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie du système linguistique lui-même, être située comme un objet dans son champ. (Ce qui ne veut pas dire qu'elle ait un lieu réel *ailleurs*, un *autre site* assignable).” (*Idem*, p. 88)

<sup>884</sup> “L'écriture est la dissimulation de la présence naturelle et première et immédiate du sens à l'âme dans le logos. Sa violence survient à l'âme comme inconscience. Aussi, déconstruire cette tradition ne consistera pas à la renverser, à innocenter l'écriture. Plutôt à montrer pourquoi la violence de l'écriture ne *survient* pas à un langage innocent. Il y a une violence originaire de l'écriture parce que le langage est d'abord, en un sens qui se dévoilera progressivement, écriture.” (*Gr*, p. 55)

solipsismo), levando a que constitua a sua própria linguagem. A escrita de um texto, com todos os suplementos que o mantêm, desde a sua origem, numa incompletude inabalável, reinventa a linguagem, rasga os códigos de onde parte para abrir para o impensado, maneira de continuar a grande aventura filosófica:

[...] o texto produz uma linguagem dele, nele, que ao mesmo tempo que continua a trabalhar na tradição, surge num dado momento como monstro, uma mutação monstruosa sem tradição ou modelo normativo.<sup>885</sup>

Assim, não se trata de escrever sobre e com conceitos (*conditio*, diz-se muitas vezes, *sine qua non* da universalidade filosófica), mas de fazer a experiência dos conceitos na e pela escrita, no próprio acto de escrever, que simultaneamente se inscreve na tradição e rompe com ela, edificando o seu *ethos* (transportando consigo as condições da sua própria ruína). A escritura produz, modifica, inventa, provoca, metamorfoseia, reproduz... conceitos, no gesto de pela escrita se fazer a experiência dela mesma em acto de (des)construção.<sup>886</sup> Com isto, muitos se perguntaram se Derrida era realmente um filósofo ou *apenas* um escritor. Se a questão é importante, já que traduz o desejo constante do “centro” em definir-se como tal; a resposta tradicional que vive da dicotomia verdade/mentira é irrelevante, Derrida mostra-se, como refere Werner Hamacher, um filo-filosófico e um filo-poeta, ele ama quer a filosofia, quer a poesia (a *poeisis* escrita).<sup>887</sup>

Mais presente em Cerisy-la-Salle,<sup>888</sup> no Ciph, na ENS ou em universidades americanas do que nas academias francesas, i.e., mais disposto ao exercício de um

---

<sup>885</sup> *Points de suspension*, cit., p. 398: “le texte produit un langage à lui, en lui, qui tout en continuant à travailler à travers la tradition surgit à un moment donné comme monstre, une mutation monstrueuse sans tradition ou modèle normatif.”

Em *DPh* radicaliza esta singularidade: “chaque texte, chaque élément du corpus reproduit ou lègue, sur le mode prescriptif ou normatif, une ou plusieurs injonctions: rassemblez-vous selon telles règles, telle scénographie, telle topographie des âmes et des corps, formez tel type d’institution pour me lire et m’écrire, organisez tel type d’échange et de hiérarchie pour m’interpréter, m’évaluer, me garder, me traduire, hériter de moi, me faire survivre”. (p. 422)

<sup>886</sup> Para Charles Ramond a filosofia de Derrida aparece muitas vezes como uma criação incontida de neologismos: *déconstruction*, *différance*, *grammatologie*, *cartepostalisation*, *exappropriation*. Mas enganar-nos-íamos se fizéssemos equivaler isso à “criação deleuziana de conceitos”. Deleuze mantém a diferença entre criação e interpretação, seja o trabalho analítico da interpretação dos sonhos, ou o trabalho universitário da interpretação dos textos, colóquios ou discussões. Pelo contrário, Derrida não estabelece diferenças entre elas. A criação filosófica produz-se sempre por ocasião de leituras e interpretações minuciosas dos textos: “La philosophie de Derrida consiste à remettre en question cette hiérarchie entre des ‘créations’ qui seraient en quelque sorte une écriture ‘première’ (textes des grands auteurs, textes sacrés, émissions en direct) et des ‘interprétations’ qui ne relèveraient que d’une écriture ‘secondaire’.” Assim, “Les ‘néologismes’ derridiens ne sont donc pas les signes de créations de ‘concepts’. Ils sont au contraire des pièges dans lesquels les ‘concepts’ viennent inévitablement se prendre, ou révéler leur nullité. Il ne s’agit pas de créer du nouveau, mais de laisser voir à quel point l’ancien est vermoulu.” (“Les néologismes, des pièges à concepts”, *Le Magazine Littéraire* 498, cit., p. 73) Basta lermos algumas páginas de Derrida para constatar-mos isto mesmo, os “conceitos”, que supostamente deviam introduzir clareza e distinção, são na verdade fonte de fecunda indecidibilidade.

<sup>887</sup> Cf. Werner Hamacher, “Approches – De quelques chîames de chaque événement”, in *Cahier de L’Herne. Derrida*, n.º 83, Paris: 2004, p. 180.

<sup>888</sup> Houve quatro colóquios em Cerisy-la-Salle sobre/a partir dele: 1980, *Les Fins de l’homme (à partir du travail de Jacques Derrida)*, organizado por Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy; 1992, *Le Passage des*

pensamento nómada do que à constituição, tantas vezes em segunda-mão, de sistemas filosóficos. Derrida, assumindo ainda assim um certo legado husserliano, sentiu sempre a insuficiência dos modelos pré-estabelecidos que, da metodologia ao tom, definem o percurso de um pensar. Felizmente, assegura com alguma ironia, que “Os arqueólogos, os filósofos, os hermeneutas, os semioticistas, os semanticistas, os psicanalistas, os retoricistas, os poeticistas”, fazedores obcecados de doutrinas, partiram; e, elevando-se a um paroxismo que nos parece retórico, “talvez mesmo todos os leitores que ainda acreditam, na literatura ou no que quer que seja.”<sup>889</sup> Assim, torna-se provavelmente mais fácil levar a cabo uma reencenação da filosofia, sem didascálias: “procurei regularmente repor a filosofia em cena, numa cena que ela não governa.”<sup>890</sup> Como dirá depois, um grande filósofo é sempre alguém para quem “a filosofia não está *dada*, alguém que na essência deve interrogar-se sobre a essência e o destino da filosofia. E reinventá-la.”<sup>891</sup> Apesar deste *niilismo filosófico*, Fernanda Bernardo dá-o como “o maior *filósofo*” (le plus grand *philosophe*).<sup>892</sup> Justamente porque, obrigando-a a justificar-se até ao limite das suas possibilidades, reinventa a filosofia, quando, num rigor filosófico sobrepujante, faz tremer todas as certezas à procura de novas (im)possibilidades filosóficas.

Mas não enquadramos esta vontade, longamente reiterada, numa dramaturgia demiúrgica. Em 1964 anuncia – texto de homenagem ao pensamento levinasiano (“Violence et métaphysique”)<sup>893</sup> – que a filosofia é, desde sempre, uma coisa moribunda, está necessariamente em condição de morrer. Mas esse *statu quo* é também a condição de renascimento do que nela há de pensamento, pelo qual tem um futuro, um porvir: “para além desta morte ou desta mortalidade da filosofia, talvez mesmo graças a ela, o pensamento tenha um futuro, ou mesmo, diz-se hoje, seja totalmente por vir”<sup>894</sup>. Por isso, a tradicional

---

*frontières (autour du travail de Jacques Derrida)*; 1997, *L'Animal autobiographique (autour du travail de Jacques Derrida)*; 2002, *La Démocratie à venir (autour du travail de Jacques Derrida)*; estes três últimos organizados por Marie-Louise Mallet. E participou em vários: Nietzsche, Artaud, Ponge, Lyotard, Cixous, Genet.

<sup>889</sup> *Glas*, cit., p. 50: “Les archéologues, les philosophes, les herméneutes, les sémioticiens, les sémanticiens, les psychanalystes, les rhétoriciens, les poéticiens [...] peut-être même tous les lecteurs qui croient encore, à la littérature ou à quoi que ce soit.”

<sup>890</sup> *Positions*, cit., p. 69: “j’ai régulièrement essayé de remettre la philosophie en scène, dans une scène qu’elle ne gouverne pas.”

É importante darmos o início da citação: “Quant au linéarisme, vous savez bien que ce n’est pas mon fort. Je lai toujours et très précisément associé au logocentrisme, au phonocentrisme, au sémantisme et à l’idéisme. Non seulement je n’ai jamais cru à l’autonomie absolue comme histoire de la philosophie, au sens d’un hégélianisme de convention, mais j’ai régulièrement...”

<sup>891</sup> *DPh*, p. 16; cit. por Fernanda Bernardo, “La déconstruction, le coup d’aile de l’impossible”, in *Cahier de L’Herne. Derrida*, cit., p. 138: “La philosophie n’est pas *donnée*, quelqu’un qui par essence doit s’interroger sur l’essence et la destination de la philosophie. Et la ré-inventer.”

<sup>892</sup> “La déconstruction, le coup d’aile de l’impossible”, cit., p. 138.

<sup>893</sup> Publicado posteriormente em *ED*.

<sup>894</sup> *ED*, p. 117-118: “peut-être même grâce à elles, la pensée ait un avenir ou même, on le dit aujourd’hui, soit tout entière à venir”.

“comunidade de erudição” deve ser substituída pela “comunidade da questão”. Se a filosofia é sobretudo o que virá a ser (como a *démocratie à venir*, tão trabalhada nos seus escritos políticos a partir de 1990), então o presente deve virar-se para o futuro e não, como é tão frequente, para o passado. E só há uma forma genuína de obtermos aquela direcção: questionar. Disto se fariam, para Derrida, neo-filosofias: aceitar questões vindas de problemas que não poderiam ser totalmente resolvidos por ela. Só assim se pode dar um futuro à filosofia, só aceitando questões sem resposta, pelo que indicam tanto como pela maneira pouco definida como o fazem, se assegura a sua subsistência futura. Os filósofos seriam, pois, uma “comunidade da questão”, evitando a pequena batota de se perguntar pelo que tem já resposta:

Comunidade da questão, pois, nesta frágil instância onde a questão não é ainda suficientemente determinada para que a hipocrisia de uma resposta se tenha já convidado sob a máscara da questão, para que a sua voz se tenha já deixado articular em fraude na sintaxe mesma da questão.<sup>895</sup>

É por isso que Derrida reivindica, com nuances que não podemos desenvolver neste contexto, o dever de “ir direito à filosofia”.<sup>896</sup> Outros o fizeram antes dele, mas agora com tantas escolas e doutrinas distintas de pensamento, tantas orientações divergentes sobre o que é, como funciona e para que serve a filosofia, parece duplamente difícil fazê-lo e anacronicamente iconoclasta defendê-lo. Apesar disto, a criação do Collège international de philosophie (fundado em 1983 por Jacques Derrida, François Châtelet, Jean-Pierre Faye e Dominique Lecourt) provou ser possível constituir um espaço (infinitamente neo-institucional) inteiramente filosófico sem os pressupostos ritualistas, hierárquicos, políticos, linguísticos, metodológicos, curriculares... das velhas instituições académicas. “O Ciph, diz Derrida, deveria, portanto, repetir nas instituições e fora delas, nas suas margens ou no seu espaço inter-institucional, o que qualquer outra instituição não pode ou não quer (não *pquer*) legitimar.”<sup>897</sup> Com isto se dignificou, pelo menos em parte, o que era tido por

---

<sup>895</sup> ED, p. 118: “Communauté de la question, donc, en cette fragile instance où la question n'est pas encore assez déterminée pour que l'hypocrisie d'une réponse se soit déjà invitée sous le masque de la question, pour que sa voix se soit déjà laissé articuler en fraude dans la syntaxe même de la question.”

Esta comunidade viveria na e da incerteza do que pode ser a filosofia. Novas questões abririam sempre brechas nas delimitações do pensável. Com isso, como diz em *DPh*, “*La philosophie n'a pas d'horizon*, si l'horizon est, comme son nom l'indique, une limite, si 'horizon' signifie une ligne qui encercle ou délimite une perspective.” (Cit., p. 32)

<sup>896</sup> “La philosophie, c'est plus et autre chose que ses 'supports', ses 'appareils'. Et même sa langue! Quiconque veut philosopher le peut immédiatement et directement. Le plus court chemin, le meilleur chemin vers la philosophie est *tout droit*, de grands philosophes, dont Descartes, l'ont bien dit. La philosophie est la chose du monde la mieux partageable. Personne ne peut en interdire l'accès. Dès lors qu'on en a le désir ou la volonté, on en a le droit. Celui-ci est inscrit dans la philosophie même. L'effet des institutions peut être de réglementer, voire de limiter ce droit *de l'extérieur*, non de le créer ou de l'inventer. Ce droit est d'abord un droit naturel et non un droit historique ou positif.” (*DPh*, p. 43)

<sup>897</sup> *DPh*, p. 30: “le Ciph, devrait donc repérer dans les institutions ou hors d'elles, dans leurs marges ou leur espace inter-institutionnel, ce que toute autre institution ne peut pas ou ne veut pas (ne *vpeut* pas) légitimer.”



*epifênomenico*, *profano* e *espúrio*; permitiu-se, ainda que distante das transmutações revolucionárias, uma reordenação do saber filosófico. A escritura mais do que a voz, o significado mais do que o significante, a ausência mais do que a presença, o tom mais do que o conteúdo... Muitas coisas, demasiadas dizem alguns, a mudar de lugar, procurando outros cenários, como *khôra* mais do que como *topos*.<sup>898</sup>

A indecidibilidade inicial do título de *MPh* lançou o tom certo sobre a distância entre uma hermenêutica do sentido e o pensamento derridiano. Se tudo assenta na *différance*, se o que legamos e nos legaram se apresenta como rastro, “simulacro de uma presença que se desloca”, então não é possível desenvolver um qualquer princípio hermenêutico que, envolto numa metodologia que lhe correspondesse bem, buscasse sentidos definitivos nos acervos textuais já constituídos. Daí o jogo de reenvios entre a presença e a não presença, tudo o que se apresenta também se ausenta. Daí ainda o processo desconstrutivo entendido como uma destruição/construção dos textos. O que se recupera, os sentidos que se recolhem são repetições por iteração, i.e., por reposição e alteração, nenhum sentido pleno faz intacto a viagem do passado até ao presente, do escritor até ao leitor. Tudo é um *pharmakon*, signos à espera de serem recebidos como remédios ou como venenos, já que em si mesmo são indecidibilidade, *différance*. Assim se justifica, aliás, a leitura de Austin fora dos cânones searleanos. A controvérsia com Searle e Habermas realçou a coerência entre a teoria e a prática derridianas. A acusação de que o “Austin de Derrida é irreconhecível” deveu-se à emergência de sentidos inabituais em Austin. Não mais verdadeiros, mas desdogmatizados, abrindo-o a outras interpretações, presentes já nele mesmo, mas que tinham sido abafados pelos autodesignados herdeiros filosóficos, sobretudo John Searle. Isto não significa que Derrida, já o dissemos, se comprazesse numa arbitrariedade ingénua, ler diferentemente é, pelo contrário, para o grande leitor que foi Derrida, dar a cada texto a oportunidade de manifestar o máximo de sentidos que contém, alguns apenas larvares. Por isso, as acusações de que estaria a desmerecer o Iluminismo, deslocando uma boa centralidade para um neo-

---

Ainda hoje podemos ler no sítio *Web* dessa *instituição* que “Les Directeurs de programme sont élus pour mettre en œuvre un projet de recherche original. Le Collège international de philosophie n'est cependant pas un établissement universitaire où s'enseigneraient par exemple l'histoire de la Philosophie ou l'interprétation canonique des textes et concepts de la tradition. Le défi que travaille en permanence à relever le Collège international de philosophie est celui de l'invention et de la découverte de questionnements et de pratiques philosophiques inédits. La proximité, voire la contiguïté, au sein du Collège international de philosophie, de la Philosophie et des autres disciplines du sens – ce qui inclut les arts – conduit ainsi à un renouvellement radical de l'interrogation philosophique.” (Consultado a 23 de Dezembro de 2012 em <http://www.ciph.org/direction.php>)

<sup>898</sup> Numa leitura do *Timeu*, 51a-53b, Jaques Derrida – *Khôra*, Paris: Galilée, 1993 – vê esse marcador do espaço paradoxalmente como um nada: “Au-delà de son nom (Khôra), elle n'est pas ce qu'elle est, elle n'a rien en propre, elle n'est même pas rien, elle est *comme rien*. Il n'y a pas la khôra. En donnant lieu ou en donnant à penser, elle ne donne rien.” (p. 30) Esta rarefacção bartleblyana é mais do que teleologia negativa, o não “ser nada”, não “dar nada” é de um pleno extraordinário, na medida em que potencia todas as manifestações ontológicas possíveis.

obscurantismo (cruzada habermasiana contra a sua pretensa sobre-interpretação), pondo em textos filosóficos clássicos o que não estava lá, revela apenas incompreensão pela passagem, não a um pós-iluminismo, mas à radicalização do grande projecto Crítico. Na verdade, tratou-se de pensar todas as condições de possibilidade do sentido, recusando a via única da Identidade e do Uno. A defesa de Derrida assentou na descoberta da intolerância (dogmática) e autocontradição dos seus críticos. Em bom rigor, eles apenas reconheceram os modelos de racionalidade onde viveram e trabalharam, remetendo-se assim para desígnios pré-críticos. Além disso, praticando, um pouco por desdém em relação a Derrida, uma hermenêutica frouxa, não lendo em toda a extensão exigível os seus textos, quer Habermas, quer Searle praticaram o *mal* de que acusavam Derrida (verdadeira contradição performativa). A prevalência que deu à escritura sobre a fala procurou desfazer o antigo par fonocentrismo/logocentrismo. Nada existe fora do texto, da escritura textual. E isto demonstra a importância da recepção, do leitor, de uma certa hermenêutica. Superando a metafísica da presença, mantém-se o exercício de permanente renovação, revivificação dos sentidos dos textos. Assim, à medida que se afasta inelutavelmente de uma hermenêutica do sentido, Derrida realça a importância de um trabalho hermenêutico para a reprodução/reconstrução de sentidos pretéritos, num movimento permanente de iteração. E com isto cria realmente novas vias filosóficas que em muitos casos falta percorrer e prolongar.

## 2- Desconstrução

### A filosofia como vaivém entre margens e margens

Incorporar as margens da filosofia no seu *centro* conduziria a um empreendimento neo-hegeliano de absolutização dialéctica. Por isso, não devemos falar de “margens da filosofia” mas da “filosofia como margens” – acontece numa das variações possíveis do título de *MPh*: “Marges – de la philosophie”. Não se entrincheirando no *centro*, como dissemos, ela ficaria disponível para a “comunidade das questões”, aberta e entusiasmada com o porvir, em vez de refém do passado ou de um futuro previsível (falso futuro).<sup>899</sup> A filosofia como promessa, essa aposta performativa que aliará o pensamento às inquietações nascidas nas estéticas da vida. Indiferente a um processo de acumulação epistemológica que levaria, por via dialéctica ou eidética, à racionalização total do real. Não há qualquer movimento geral de síntese, cada margem é por si mesma condição de um pensamento regional que aí encontra um jogo de sentido próprio, apesar de incompleto. Aquilo que Jean Genet disse da língua derridiana, “vertigem horizontal”<sup>900</sup>, podia ser aplicado ao que acabámos de referir: a filosofia está na vertigem das margens que a constituem, correndo o risco de um dilaceramento irrecuperável.

Já dissemos que Fernanda Bernardo considera Derrida o “maior *filósofo* do mundo” porque, a partir da desconstrução, essa outra forma de pensar, ele reinventa a filosofia.<sup>901</sup>

---

<sup>899</sup> Sem que isto signifique a abolição da História da filosofia, ou melhor, da História das filosofias. Os conceitos têm uma pegada temporal que é preciso rememorar, Derrida sabe isso muito bem, demonstrando-o em grande parte da sua obra.

<sup>900</sup> Cit. por Wener Hamacher, “Approches – De quelques chiasmes de chaque événement”, cit., p. 183.

<sup>901</sup> “Dans l’écoute inouïe de cette injonction, qui n’enjoint qu’au bord du silence et qui fait déjà de la *question* une sorte de prière, se cultive la *déconstruction* en déconstruisant les fondements archéologiques et onto-théo-anthropo-logiques de la *philosophie*, de sa conceptualité et de son histoire, et du coup, du coup même de cette injonction de l’impossible, la réinventant. Ce coup de l’impossible en tant qu’impossible est le génie, le coup de génie de la *déconstruction*.” (Fernanda Bernardo, “La *déconstruction*, le coup d’aile de l’impossible”, cit., p. 139; cf., ainda, *idem*, p. 138) Convém dizer que o termo *déconstruction* abarca muitas margens e foi recebido e usado bastantes vezes fora do sentido, não podemos dizer “original”, mas apesar de tudo de um sentido que Derrida blindava com algumas determinações, mesmo se muito do seu valor e equívocos filosóficos se devam à recepção. Referiu em 1990: “je me sers pour faire vite de ce mot [*déconstruction*] que je n’ai jamais

Quem melhor do que ele podia ter ficado nesse consolo pós-filosófico, olhando à distância para o encerramento, continuamente adiado, da metafísica<sup>902</sup>, autodeterminando-se contra uma forma de conhecimento há muito imobilizada pelo peso da tradição (cujo paroxismo traz quase sempre a irrisão)? Mas não, Derrida leu e escreveu muito sobre essa história da filosofia. Fê-lo desconstruindo o centralismo asfixiante, mostrando que cada fragmento daquela história habitava territórios, até aí desconhecidos, da marginalidade.<sup>903</sup> Fê-lo com Platão, Aristóteles, Descartes, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Levinas... Levando a cabo um desígnio pessoal (entrevista a Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta): “O que me pareceu necessário e urgente, na situação histórica que é a nossa, é a determinação geral das condições de emergência e dos limites da filosofia, da metafísica, de tudo o que a traz e de tudo o que ela traz.”<sup>904</sup>

Seguindo François Cusset, a desconstrução, sobretudo nos Estados Unidos, transformou-se a partir da década de 70 do séc. XX, num *slogan*, inscrita nos títulos de centenas de teses, livros e artigos (da teoria literária à teologia); até publicitários falaram em “desconstruir a linha de um carro”, e Woody Allen intitulou um dos seus filmes *Deconstructing Harry*.<sup>905</sup> A genealogia habitual do termo filia-o em dois conceitos dos pensamentos heideggeriano e Husserliano: *Destruktion* e *Abbau*, respectivamente.<sup>906</sup> Sendo

---

aimé et dont la fortune m'a désagréablement surpris.” (*DPh*, p. 452) Dois anos antes, em *Mémoires, pour Paul de Man*, traduzia-a pelo sintagma “Plus d’une langue.” (Paris: Galilée, 1988, p. 38)

<sup>902</sup> Em *ED* toma a crítica nietzscheana da metafísica nos conceitos de verdade e ser, a crítica freudiana da presença a si e a destruição heideggeriana da determinação do ser enquanto presença. Como acontecimentos importantes de questionamento à metafísica. Mas, ao mesmo tempo, “nous ne pouvons énoncer aucune proposition destructrice qui n’ait déjà dû se glisser dans la forme, dans la logique et les postulations implicites de cela même qu’elle voudrait contester [a metafísica].” (p. 412)

<sup>903</sup> “Remettre en cause la hiérarchie (pyramidale et synoptique) qui, au nom de la question *quid juris*, subordonne des sciences ou des ontologies régionales à une logique absolue, à une phénoménologie transcendante ou à une ontologie fondamentale, ce fut l’une des premières tâches de la déconstruction entreprise dans *De la grammatologie* (Minuit, 1967, chap. 1, notamment p. 35), ou dans *La différence* (1967) dans *Marges de la philosophie* (Minuit, 1972, notamment p. 27-28, n. 1) Il y allait déjà de ‘l’idée même d’institution’ et des oppositions dans lesquelles elle se laisse construire — et reste donc déconstructible (*De la grammatologie*, p. 65 sq.).” (*DPh*, p. 101-102, n. 1)

<sup>904</sup> “Ce qui m’a paru nécessaire et urgent, dans la situation historique qui est la nôtre, c’est une détermination générale des conditions d’émergence et des limites de la philosophie, de la métaphysique, de tout ce qui la porte et de tout ce qu’elle porte.” (*Positions*, cit., 1972, p. 69)

Mas é preciso acrescentar que a sua leitura da história da filosofia se fez sempre sem pressupor uma origem ou fim fixos, nem sequer as tradicionais marcas de ruptura, como a kantiana ou a heideggeriana. A indecidibilidade dos conceitos e filosofemas, a impureza dos discursos (a começar logo pelo de Platão) e a multiplicidade de estilos de leitura exigiram-no.

<sup>905</sup> Cf. François Cusset, *French Theory – Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris: La Découverte, 2005, p. 118 e ss. Sintomático da assimetria entre as recepções francesa e americana de Derrida, em desfavor daquela, é o filme de Woody Allen ter sido intitulado em França *Harry dans tous ses états* (1997), visto o verbo “déconstruire” dizer muito pouco aos gauleses. Por outro lado, a opção francesa revela a grande amplitude do exercício desconstrutor.

<sup>906</sup> A influência é referida pelo próprio Derrida em “Lettre à un ami japonais”, in *Psyché. Invention de l’autre*, Paris: Galilée, 1987. Em ambos os autores, os conceitos estão ligados com a redução fenomenológica. Heidegger usou o de *Destruktion* em *Sein und Zeit*, §6, para designar a destruição da antiga ontologia, de forma a acolhermos a experiência primordial que permite determinar a natureza do Ser. Mais tarde, Husserl, em *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1938), usará *Abbau* para referir uma regressão

que a maneira como o epígono Derrida trabalhou a *déconstruction* depressa extravasou os limites semânticos dos progenitores, principalmente os de Heidegger. Ao longo de um diálogo gravado a 30 de Junho de 1990, mas apenas publicado parcialmente no suplemento do *Le Monde* que o homenageou três dias após a sua morte, Derrida desfaz (desconstrói?) novamente um dos grandes equívocos que o envolveu: “É preciso entender este termo de ‘desconstrução’ não no sentido de dissolver ou de destruir, mas de analisar as estruturas sedimentadas que formam o elemento discursivo, a discursividade filosófica na qual pensamos.”<sup>907</sup> Mais à frente: “Não é uma técnica, com normas ou procedimentos. Bem entendido, pode haver regularidades na maneira de pôr um certo tipo de questões de estilo desconstrutivo. Desse ponto de vista, creio que isso pode dar lugar ao ensino, isso pode ter efeitos de disciplina, etc. Mas, no seu próprio princípio, a desconstrução não é um método.”<sup>908</sup> Desta forma, desconstruir um texto será sempre um gesto singular, uma prática concreta de profunda interrogação que põe em questão os sistemas de significação que o foram sedimentando.<sup>909</sup> Mas, como diz Jean-Luc Nancy, esta construção e desmontagem de sentidos é congénita à própria filosofia.<sup>910</sup> Derrida não inventou nada, apenas intensificou o que é conatural à filosofia: desmontar sentidos para que dos escombros se libertem outros (im)possíveis até aí escondidos pelas cortinas de fumo do *habitus*. Mais do que uma crítica, também kantiana, ou analítica, a desconstrução questiona não apenas a semântica e o

---

para a reactivação do original, ou originário. Sobre estes dois termos e a sua relação com a *déconstruction* derridiana, ver Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, cit., cap. 7.

Um pouco mais tarde, 1993, coloca o nascimento do espírito desconstrucionista no marxismo, nascimento e condição de possibilidade. A desconstrução, diz Derrida em *Spectres de Marx*, seria impossível sem o marxismo: “la *déconstruction* des métaphysiques du propre, du logocentrisme, du linguisticisme, du phonologisme, la *démystification* ou la *dé-sédimentation* de l’hégémonie autonome du langage (*déconstruction* au cours de laquelle s’élabore un autre concept du texte ou de la trace, de leur technicisation originaire, de l’itérabilité, du supplément prothétique, mais aussi du propre et de ce qui fut appelé l’exappropriation). Une telle *déconstruction* eût été impossible et impensable dans un espace pré-marxiste.” (Paris: Galilée, 1993, p. 151) No mesmo texto (reenviando para *Force de loi* e *L’Autre Cap*) indica os seus horizontes: “ce qui reste aussi irréductible à toute *déconstruction*, ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de la *déconstruction*, c’est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire; c’est peut-être même la formalité d’un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianique, même, sans messianisme, une idée de la justice – que nous distinguons toujours du droit et même des droits de l’homme – et une idée de la démocratie – que nous distinguons de son concept actuel et de ses prédicats déterminés aujourd’hui.” (Cit., p. 102)

<sup>907</sup> *Le Monde* (12 Outubro 2004), p. III: “Il faut entendre ce terme de ‘*déconstruction*’ non pas au sens de dissoudre ou de détruire, mais d’analyser les structures sédimentées qui forment l’élément discursif, la discursivité philosophique dans lequel nous pensons.”

<sup>908</sup> *Ibid.*: “Ce n’est pas une technique, avec des normes ou des procédures. Bien entendu, il peut y avoir des régularités dans les manières de poser un certain type de questions de style *déconstructif*. De ce point de vue, je crois que cela peut donner lieu à enseignement, cela peut avoir des effets de discipline, etc. Mais, en son principe même, la *déconstruction* n’est pas une méthode.”

<sup>909</sup> Como diz Rodolphe Gasché, “chez Derrida, l’impossibilité de traduire les opérations et constructions *déconstructives* ne dérive pas uniquement de l’idiomaticité singulière du français [ou de outro idioma qualquer] mais aussi, et surtout, du fait que chaque construction et chaque opération de *déconstruction* sont marquées d’occasionalité, de performativité, soit, de leur singularité événementielle.” (Françoise Proust, Jacques Colléony, Jacob Rogozinski, Rodolphe Gasché, “À propos du Tain du miroir de Rodolphe Gasché”, cit., p. 42)

<sup>910</sup> “Ce démontage, tu ne l’as pas inventé, tu as toi-même rappelé qu’il est congénital à la philosophie: elle bâtit et démonte des constructions de sens.” (*Le Monde* (12 Outubro 2004), p. X)

formalismo dos filosofemas, mas ainda aquilo que, “erradamente”, se tem por contexto exterior da sua edificação.<sup>911</sup> Talvez seja uma hipercrítica que, no entanto, não opõe à descoberta da falsidade ou da ilusão uma verdade que as viesse substituir, inscrevendo-se assim nas tradicionais teleologias epistemológicas. Tanto mais que não há *a* desconstrução, cada acto que se leva a cabo a partir dela(s) constitui a sua própria modalidade de intervenção.

Já que não há *a* desconstrução, há movimentos singulares, estilos mais ou menos idiomáticos, estratégias, afectos de desconstrução heterogêneos de um lugar a outro, de uma situação (histórica, nacional, cultural, linguística, mesmo ‘individual’) a outra. Esta heterogeneidade é irreduzível, e tomá-la em conta é essencial a toda a desconstrução.<sup>912</sup>

Talvez, por isso, possamos duvidar, imitando Derrida, da própria existência da desconstrução,<sup>913</sup> pelo menos de uma certa modalidade (num prestígio epistemológico alargado, acreditando numa metodologia própria eficaz). Parece que desconstruindo a desconstrução, investigando as suas condições de possibilidade, se evita a falência do projecto crítico kantiano; mas ao mesmo tempo corre-se o risco do naufrágio nilista, porque o processo contém indubitavelmente forças autofágicas: a desconstrução-desconstruindo-se criaria um impasse insolúvel. Mas não, Derrida quer as desconstruções, afirmando novas possibilidades de pensamento (sem que isso anule o impasse)<sup>914</sup>, o que significa sempre

---

<sup>911</sup> “Je ne fais ici que nommer, d’un nom propre comme l’un des fils conducteurs, la nécessité d’une déconstruction. Selon la conséquence de sa logique, elle s’attaque non seulement à l’édification interne, à la fois sémantique et formelle, des philosophèmes, mais à ce qu’on lui assignerait à tort comme son logement externe, ses conditions d’exercice extrinsèques: les formes historiques de sa pédagogie, les structures sociales, économiques ou politiques de cette institution pédagogique. C’est parce qu’elle touche à des structures solides, à des institutions ‘matérielles’ [sic], et non seulement à des discours ou à des représentations signifiantes, que la déconstruction se distingue toujours d’une analyse ou d’une ‘critique’”. (*La Vérité en peinture*, cit., p. 23-24)

Ou ainda, em *DPh*: “Il est ainsi dès longtemps nécessaire (cohérent et programmé) que la déconstruction ne se limite pas au contenu conceptuel de la pédagogie philosophique, mais s’en prenne à la scène philosophique, à toutes ses normes et formes institutionnelles comme à tout ce qui les rend possibles.” (p. 117)

Há, no entanto, também similitudes, sobretudo uma, assim destacada por Allan D. Schrift: “I do want to bring out a similarity between one aspect of Kant’s project of ‘critical philosophy’ and Derrida’s strategy of deconstruction. Both Kant and Derrida endeavour to show the *limits* of a certain type of philosophical discourse. In so doing, they each disclose an area of inquiry about which the traditional discourse of philosophy is silent.” (*Nietzsche’s French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*, New York/London: Routledge, 1995, p. 18) Também Christopher Norris vê na desconstrução um projecto da linha kantiana. (*What’s Wrong With Postmodernism? Critical Theory and the Ends of Philosophy*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990)

<sup>912</sup> *DPh*, p. 161: “Car il n’y a pas la déconstruction, il y a des mouvements singuliers, des styles plus ou moins idiomatiques, des stratégies, des effets de déconstruction hétérogènes d’un lieu à l’autre, d’une situation (historique, nationale, culturelle, linguistique, voire ‘individuelle’) à l’autre. Cette hétérogénéité est irréductible et sa prise en compte est essentielle à toute déconstruction.”

<sup>913</sup> Entre outros, *Force de loi*, Paris: Galilée, 1994, p. 35.

<sup>914</sup> Rodolphe Gasché pensa, a nosso ver bem, este aparente paradoxo da afirmação resultar do impasse. A aporia, diz, tem uma pertinência filosófica que não deve ser esmagada por uma qualquer solução racional totalizante. Embora cada aporia, cada impasse estimule uma resposta (afirmação), invente uma resposta que aspira senão à universalidade pelo menos à generalidade: “Contrairement à l’opinion de beaucoup de critiques littéraires américains qui pensent que la déconstruction sert ainsi à prouver que les deux extrêmes de l’aporie s’annulent ou se neutralisent mutuellement, la déconstruction consiste non pas à trouver une solution (dialectique, par exemple) à l’impasse, mais à inventer une réponse, par définition singulière, en tenant rigoureusement compte de la nature particulière de chaque aporie, au défi singulier qu’elle représente. En tant que pensée, la déconstruction procède donc de ce que Derrida dans *L’autre cap* appelle ‘l’expérience de

pensar o impossível (o que ainda não é possível, nem sabemos se o virá a ser, exercício, como veremos, de um “pensamento do talvez”).<sup>915</sup> A desconstrução é esse duplo andamento que ao mesmo tempo que interroga e desmantela os sentidos estabelecidos, abre outras oportunidades de edificação de mundos.<sup>916</sup> Não a desconstrução em geral, mas cada gesto deste exercício na singularidade da sua acção (ela não substitui as “categorias do entendimento” kantianas).

O que chamamos, por exemplo, ‘desconstrução’ não se limita a uma dessas operações ditas críticas, cuja virtude e a incontestável necessidade inspiraram todos os que defendem a filosofia, reflexão ‘crítica’ diante dos poderes. O que me interessa nesta ‘desconstrução’ é em particular este pensamento afirmativo que, por não ser nem tecno-científico, nem cultural, nem mesmo de um lado ao outro filosófico, guarda uma afinidade essencial com o filosófico que ele trabalha – em todos os sentidos desta palavra – no seu discurso tanto quanto nas suas estruturas institucionais, pedagógicas, políticas, etc. Este ‘pensamento’ pode encontrar-se operando em todas as disciplinas, nas ciências e na filosofia, na história, literatura, artes, numa certa maneira de escrever, de praticar ou de estudar as línguas sem obsessão de performatividade tecno-económica. Se existe, este pensamento é incalculável e marca o limite mesmo do tecnocratismo.<sup>917</sup>

## 2.a- Entre desconstrução e hermenêutica

Todo este trabalho de pensamento redundará, sem querer dá-lo necessariamente como causa de uma consequência, numa diferente maneira de pensar a recepção em geral, e a recepção filosófica em particular. Derrida sempre quis, evidência insofismável quando lemos

---

l’aporie,’ et elle a pour tâche de relever le défi, mieux, l’appel à y répondre et à en répondre, en inventant une réponse qui, tout en étant générale, intelligible, universellement communicable, est aussi irréductiblement singulière dans la mesure où elle est réponse, c’est-à-dire, où elle inscrit en elle non seulement la singularité du défi, mais également sa nature performative ou événementielle. Il s’ensuit que la déconstruction est un ‘type’ de philosophie très nouveau, et très difficile à évaluer au moyen de critères traditionnels. L’occasionalité intrinsèque de ses structures générales est l’index d’une autre conception de la généralité qui n’est pas pour autant un relativisme. Il s’agit plutôt, d’une pensée qui ouvre la pensée du général et de la généralité à des considérations éthiques comme le rapport à l’autre et la responsabilité.” (Françoise Proust, Jacques Colléony, Jacob Rogozinski, Rodolphe Gasché, “À propos du Tain du miroir de Rodolphe Gasché”, cit., p. 44-45)

<sup>915</sup> “Une fois de plus, ici comme ailleurs, partout où il y va de la déconstruction, il s’agirait de lier une *affirmation* (en particulier politique), *s’il y en a*, à l’expérience de l’impossible, qui ne peut être qu’une expérience radicale du *peut-être*.” (Derrida, *Spectres de Marx*, cit., p. 65) Isto mesmo parece ter dirigido o essencial da sua existência intelectual, plasmada numa recordação, simultaneamente iteração e cumprimento da promessa inicial, validação do gesto pretérito e de todo o tempo que medeia os dois momentos. Trata-se, em *DPh*, do que Jean Hyppolite, orientador do primeiro tema de tese de Derrida, lhe terá dito sobre não saber para onde ia a sua investigação. Ao que Derrida respondeu: “Si je voyais clairement, et d’avance, où je vais, je crois bien que je ne ferais pas un pas de plus pour m’y rendre.” (p. 442)

<sup>916</sup> “‘deconstruction’ is firstly this destabilization on the move in, if one could speak thus, ‘the things themselves’; but it is not negative. Destabilization is required for ‘progress’ as well. And the ‘de-’ of *deconstruction* signifies not the demolition of what is constructing itself, but rather what remains to be thought beyond the constructivist or destructionist scheme.” (*Limited Inc*, cit., p. 147)

<sup>917</sup> *DPh*, p. 507: “Ce qu’on appelle par exemple ‘déconstruction’ ne se limite pas à l’une de ces opérations dites critiques dont la vertu et l’incontestable nécessité ont inspiré tous ceux qui défendent la philosophie, réflexion ‘critique’ devant les pouvoirs. Ce qui m’intéresse dans cette ‘déconstruction’, c’est en particulier cette pensée affirmative qui, pour n’être ni technoscientifique, ni culturelle, ni même de part en part philosophique, garde une affinité essentielle avec le philosophique, qu’elle travaille – à tous les sens de ce mot – dans son discours aussi bien que dans ses structures institutionnelles, pédagogiques, politiques, etc. Cette ‘pensée’ peut se trouver à l’œuvre dans toutes les disciplines, dans les sciences et dans la philosophie, dans l’histoire, la littérature, les arts, une certaine manière d’écrire, de pratiquer ou d’étudier les langues sans obsession de performativité techno-économique. S’il y en a, cette pensée est incalculable et marque la limite même du technocratismo.”

textos das décadas de 60 e 70, retomar os velhos temas da filosofia para os compreender dentro do jogo da sua subjectividade. Haveria com certeza muito prazer, consistência filosófica e reconhecimento intelectual a obter na compreensão de conceitos como “espírito”, “presença”, “universalidade”, “referente”, “verdade”, “metafísica”, “fenómeno”, “essência”, “diferença”... Em relação à “consistência”, disse, numa entrevista ao *Le Monde de l'éducation* em 2000, que se Husserl, não sendo a sua primeira amizade filosófica, lhe tinha dado a possibilidade de desenvolver o que seria irrealizável sem a disciplina reflexiva da fenomenologia, o seu exercício de rigor e clareza.<sup>918</sup> Assim, por um lado, muito do que escreveu partiu das leituras de textos filosóficos e literários da tradição erudita e académica. Como refere Bennington, “Podemos imaginar Derrida muito modesto, totalmente ocupado a ler e a reler os seus predecessores com uma atenção minuciosa, decidido a passar o tempo que fosse necessário sobre o mais pequeno detalhe, a vírgula minúscula, guardião da letra dos velhos textos, não propondo nada que não tivesse já encontrado escrito por outro”.<sup>919</sup> Por outro lado, é legítimo imaginá-lo na situação oposta, forçando os mesmos velhos textos a revelarem coisas diferentes do que sempre disseram, iconoclasta e quase imodesto, pois.<sup>920</sup> Gesto duplo de comentador e de *criador*, analisa e descreve os códigos congelados, ao mesmo tempo que potencia a eclosão dos sentidos secretos inscritos em cada texto. Nunca deixando de reflectir sobre a maneira como o faz (demonstra-o, e.g., o retorno contínuo aos significados da “desconstrução” ou “*différance*”), por isso mesmo são infundadas as acusações de obscurantismo e arbitrariedade que alguns lhe lançaram. Mais incisivamente, em “La Pharmacie de Platon”, diz que toda a leitura é reescrita, suplemento, solicitação do texto lido. Não lê quem se escusa a pôr lá qualquer coisa de seu, recusa fecundar, cultivar o texto. É necessário, num único gesto, embora desdobrado, ler e escrever.<sup>921</sup> Pode, pois, descrever-se

---

<sup>918</sup> Confirma-o os três livros que lhe dedicou no início da sua carreira: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-54); *Introduction à l'Origine de la Géométrie de Husserl* (1961-62); e *La voix et le phénomène* (1967).

<sup>919</sup> “Derribase”, in *Jacques Derrida*, cit., p. 16.

<sup>920</sup> Em *Gr*, p. 227, expõe bem essa duplicidade de Janus: “Produire cette structure signifiante ne peut évidemment consister à reproduire, par le redoublement effacé et respectueux du commentaire, le rapport conscient, volontaire, intentionnel, que l'écrivain institue dans ses échanges avec l'histoire à laquelle il appartient grâce à l'élément de la langue. Sans doute ce moment du commentaire redoublant doit-il avoir sa place dans la lecture critique. Faute de la reconnaître et de respecter toutes ses exigences classiques, ce qui n'est pas facile et requiert tous les instruments de la critique traditionnelle, la production critique risquerait de se faire dans n'importe quel sens et s'autoriser à dire à peu près n'importe quoi. Mais cet indispensable garde-fou n'a jamais fait que *protéger*, il n'a jamais *ouvert* une lecture.” Ou ainda, em *Points de suspension*: “Sans mimétisme, mais en incorporant en quelque sorte la signature de l'autre. Si la chance vient, un autre texte peut s'annoncer, un autre événement, irréductible à l'auteur ou à l'œuvre dont il faudrait pourtant parler aussi fidèlement que possible.” (Cit., p. 201)

<sup>921</sup> “Il faudrait donc, d'un seul geste, mais dédoublé, lire et écrire. Et celui-là n'aurait rien compris au jeu qui se sentirait du coup autorisé à en rajouter, c'est-à-dire à ajouter n'importe quoi. Il n'ajouterait rien, la couture ne tiendrait pas. Réciproquement ne lirait même pas celui que la ‘prudence méthodologique’, les ‘normes de l'objectivité’ et les ‘garde-fous du savoir’ retiendraient d'y mettre du sien. Même niaiserie, même stérilité du



provisoriamente o modo de recepção derridiana como uma *mimesis-poiesis* que infunde e descobre novos sentidos nos textos da tradição (mais ou menos longínqua). Julgamos que a desconstrução e a hermenêutica (entendida aqui como exegese de um sentido já dado, único, num texto, na história, numa economia de símbolos...) <sup>922</sup>, na *différance* que lhes assiste, podem trabalhar em conjunto, embora sem as euforias dos *Anschlusses* semântico-metodológicos. Mas antes de discutirmos essa possibilidade, pensemos o que afasta a desconstrução da hermenêutica.

Como referimos acima, Derrida não formula distinções dicotômicas, nisso assentam algumas das linhas de sentido com que vai elaborando a sua *obra*. Depois de questionar a validade dos velhos dualismos, polarizados assimetricamente – aparência/essência, presença/ausência, verdade/mentira, inteligível/sensível transcendente/imanente, escritura/voz... –, não se daria à pequena contradição de distinguir categorialmente desconstrução de hermenêutica. <sup>923</sup> Portanto, teremos de encontrar a justificação perscrutando alguns dos *seus* enunciados que colocam a recepção desconstrutiva fora da busca dos sentidos originários. Derrida não quer substituir a hermenêutica mais dogmática por uma metodologia desconstrutiva que, fazendo quase o mesmo, fosse menos doutrinária (diferença quantitativa):

[...] o que chamamos depressa demais a desconstrução não é nunca um conjunto técnico de procedimentos discursivos, ainda menos um novo método hermenêutico trabalhando sobre arquivos ou enunciados ao abrigo de uma instituição já dada e estável. <sup>924</sup>

A desconstrução não é um método de recepção desenvolvido pelo e no institucionalizado, legitimado pelos procedimentos e esquemas de verdade. Se “Já não sabemos, sob a patine hermenêutica, para que serve e o que quer dizer esta peça de madeira

---

‘pas sérieux’ et du ‘sérieux’. Le supplément de lecture ou d’écriture doit être rigoureusement prescrit mais para la nécessité d’un jeu signe auquel il faut accorder le système de tous ses pouvoirs.” (*Ds*, p. 71)

<sup>922</sup> Na forma como habitualmente a significa Derrida, assim resumida em *Points de suspension*: “à l’interprétation ‘représentativiste’ ou herméneutique de la *mimesis* je l’ai surnommée mimétologie.” (Paris: Galilée, 1992, p. 61) Ou como a designou numa resposta a Michel Servière na discussão após a apresentação da sua conferência no colóquio de Cerisy-la-Salle, *Nietzsche aujourd’hui?*, em 1972: “Par *herméneutique*, j’ai désigné le déchiffrement d’un sens ou d’une vérité abrités dans un texte. Je l’ai opposée à l’activité transformatrice de l’interprétation.” (“La question du style”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. I (“Intensité”), Paris: U.G.E., 1973, p. 291) Devem exceptuar-se as leituras mais dedicadas a Heidegger que o obrigam a tecer tonalidades específicas, neste caso, e.g. em *MPh*, diz: “Si l’on considère, d’autre part, que la destruction heideggerienne de l’humanisme métaphysique se produit d’abord à partir d’une question *herméneutique* sur le sens ou la vérité de l’être, on conçoit que la réduction du sens s’opère par une sorte de rupture avec une pensée de l’être qui a tous les traits d’une *relève* (*Aufhebung*) de l’humanisme.” (p. 162)

<sup>923</sup> Esta estratégia fica absolutamente clara quando lemos *Ep*, onde recusa ceder às inúmeras produções filosóficas que poderiam recuperar os habituais dualismos para aquela circunstância textual (verdade/falsidade, mulher/homem, misoginia/feminismo, até Heidegger/Derrida...).

<sup>924</sup> *DPh*, p. 424: “ce qu’on appelle très vite la déconstruction n’est jamais un ensemble technique de procédures discursives, encore moins une nouvelle méthode herméneutique travaillant sur des archives ou des énoncés à l’abri d’une institution donnée et stable”.

Por outro lado, a desconstrução não pode ser um método porque o seu gesto faz-se dentro do que desconstrói, a desconstrução nunca é totalmente exterior ao que desconstrói.

cujo exemplo surge de repente.”<sup>925</sup>, a desconstrução só pode continuar a pensar a emergência da novidade. Trabalhando sempre a partir de grelhas interpretativas pré-designadas, aplicadas a gestos de leitura padronizados, envelhecemos porque dogmatizamos o mundo. Além disso, “um texto tem sempre várias idades”<sup>926</sup>, ou “é a não-origem que é originária.”<sup>927</sup> Os textos possuem diversas fontes, algumas por vir, eles nunca se prestam a uma genealogia simples, existem num tempo relativo, não historicista, e em rigor não têm um autor (enquanto criador absoluto).<sup>928</sup> A unidade presumida de um texto, dada em princípio pela assinatura do *autor*,<sup>929</sup> fica sempre à espera da contra-assinatura dos receptores (daí o despropósito de qualquer *copyright*). Um autor precisa indefinidamente de leitores, eles são necessários. No limite, mesmo um texto despido de sujeito e objecto da enunciação continua a significar: “... a ausência total de sujeito e objecto de um enunciado – a morte do escritor ou/e a desapareição dos objectos que ele possa ter descrito – não impedem um texto de ‘querer dizer’. Pelo contrário, esta possibilidade faz nascer o querer-dizer como tal, dar a entender e a dizer.”<sup>930</sup>

<sup>925</sup> *Spectres de Marx*, cit., p. 238: “On ne sait plus, sous la patine herméneutique, à quoi sert et ce que vaut cette pièce de bois dont l'exemple surgit tout à coup.”

<sup>926</sup> *Gr*, p. 150. “Un texte a toujours plusieurs âges”.

<sup>927</sup> *ED*, p. 303. “C’est la non-origine qui est originaire.”

Na *La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà*, Derrida questiona a lógica habitual das precedências entre Sócrates e Platão, concluindo que “On commence enfin à ne plus comprendre ce que veut dire venir, venir avant, venir après, prévenir, revenir – et la différence des générations, peut hériter, écrire son testament, dicter, parler, écrire sous la dictée, etc.” (Paris: Aubier-Flammarion, 1980, p. 26)

<sup>928</sup> Embora sem o alcance filosófico de Michel Foucault, a desconstrução derridiana conduz também a um questionamento profundo da ideia de autor. Como diz em *ED*, “Le ‘sujet’ de l’écriture n’existe pas si l’on entend par là quelque solitude souveraine de l’écrivain. Le sujet de l’écriture est un *système* de rapports entre les couches: du bloc magique, du psychique, de la société, du monde. A l’intérieur de cette scène, la simplicité ponctuelle du sujet classique est introuvable.” (p. 335) Ou em *MPh* (“Signature événement contexte”): “Écrire, c’est produire une marque qui constituera une sorte de machine à son tour productrice, que ma disparition future n’empêchera pas principalement de fonctionner et de donner, de se donner à lire et à réécrire. Quand je dis ‘ma disparition future’, c’est pour rendre cette proposition plus immédiatement acceptable. Je dois pouvoir dire ma disparition tout court, ma non-présence en général, et par exemple la non-présence de mon vouloir-dire, de mon intention-de-signification, de mon vouloir-communiquer-cesta, à l’émission ou à la production de la marque... Pour qu’un écrit soit un écrit, il faut qu’il continue à ‘agir’ et être lisible même si ce qu’on appelle l’auteur de l’écrit ne répond plus de ce qu’il a écrit, de ce qu’il semble avoir signé, qu’il soit provisoirement absent, qu’il soit mort ou qu’en général il n’ait pas soutenu de son intention ou attention absolument actuelle et présente, de la plénitude de son vouloir-dire, cela même qui semble s’être écrit ‘en son nom’.” (p. 376) Por isso, “Il n’y a pas, à rigoureusement parler, de texte dont l’auteur ou le sujet soit Jean-Jacques Rousseau.” (*Gr*, p. 350)

Alan Schrift justifica assim esta desconstrução: “Derrida develops his deconstructive critique of the subject as a privileged center of discourse in the context of his project of delegitimizing authority, whether that authority emerges in the form of the author’s domination of the text or the tradition’s reading of the history of philosophy.” (*Nietzsche’s French Legacy*, cit., p. 25)

<sup>929</sup> A questão da assinatura será mais à frente debatida demoradamente quando analisarmos *Ot*.

<sup>930</sup> Derrida, *La voix et le phénomène*, cit., p. 104. “... l’absence totale du sujet et de l’objet d’un énoncé – la mort de l’écrivain ou/et la disparition des objets qu’il a pu décrire – n’empêche pas un texte de ‘vouloir-dire’. Cette possibilité au contraire fait naître le vouloir-dire comme tel, de donné à entendre et à dire”.

Recordamos – como Derrida em *La carte postale*, (cit., p. 68) – a *Carta VII* de Platão, 341c (a II, 314b-c, é mais explícita, mas posterior e sintética), onde *este* afirma que não existe nem existirá qualquer escrito seu. Platão não é o sujeito de enunciação, embora seja o sujeito do enunciado (figura ficcional?). Isto serve também para pensar as formas de constituição das obras filosóficas, desse *corpus* linguístico a que se atribuem “direitos de autor”, se Platão não é o autor da obra platônica, quem poderá assumir aqueles “direitos” (não os legais, mas os autorais)?

O controlo absoluto, fechando o que se escreve nas fronteiras de um idiomatismo intraduzível, seria paradoxal: o texto, enquanto tal, desapareceria, ou não chegaria a aparecer, seria um *texto* sem textualidade. Deste modo, toda a assinatura origina a promessa necessária de uma contra-assinatura: as assinaturas de Nietzsche ou Searle, e.g., não encerraram os livros que escreveram, no risco deles próprios (mais um do que outro, bem entendido) se fecharem aos múltiplos sentidos que os compõem, uns nascidos outros por nascer, e engrossarem os objectos sem vida dos antiquários. Especialmente Nietzsche, a sua obra, continua à espera de contra-assinaturas para se manter elegível no mundo da filosofia, impulsionar novos pensamentos.<sup>931</sup> Assim se compreende a separação dos campos filosófico e biográfico, os filosofemas não devem ficar reféns do contexto de emissão,<sup>932</sup> dos sujeitos que os assinam, dos autobiografemas.<sup>933</sup> A “intenção do autor” ou “intenção do texto”, tão caras à hermenêutica do sentido, são inapreensíveis.<sup>934</sup> Um texto não é um sistema fechado de significações, uma assinatura nunca está completa (a de Nietzsche, que parece revelar a autoria do que escreveu, foi e será com certeza modificada pelos suplementos de sentido que os seus textos receberam e receberem. Ele próprio, aliás, a multiplicou em avatares como Zaratustra, Dioniso, Cristo, Espírito Livre, Sobre-Homem...).<sup>935</sup> Além disso, quarta

---

<sup>931</sup> Ideia sintetizada no encontro com Derrida de que resultou uma publicação organizada por Claude Lévesque et Christie V. McDonald, *L'Oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montreal: VLB Éditeur, 1982; em especial a p. 119.

<sup>932</sup> Em “Signature événement contexte” argumenta que a escritura está obviamente imersa no contexto de onde é emitida, mas não lhe pertence totalmente, ela é capaz de atravessar mais contextos. Por isso, não há a transmissão de mensagens idênticas a si mesmas, definitivas, verdadeiras, já que elas se alteram em cada iteração ao mudar de contexto. Outro ponto de discórdia com John Searle (cf. *MPh*, p. 368-369).

<sup>933</sup> Nos termos *exactos* de Derrida: “Le champ philosophique, s'il a une identité, s'il a des limites rigoureuses (et telles qu'on puisse les repérer à partir de ses traditions), n'a rien à voir avec le dévoilement de l'identité du penseur, du philosophe; il s'est justement constitué, ce champ, en se coupant de l'autobiographie ou de la signature du philosophe. Le champ du philosophème au sens traditionnel ne devait plus dépendre essentiellement de son lieu d'émission, du sujet ou du signataire du texte dit philosophique. Dès lors qu'on parle de signature ou d'autobiographème, on n'est plus dans le champ philosophique, au sens traditionnel du terme.” (*Points de suspension*, cit., p. 144)

No entanto, isso não significa que a vida, forças e formas, de quem escreve num tom filosófico seja irrelevante para a produção textual. Veremos no ponto sobre *Ot* que o “meio-dia da vida” de Nietzsche decidiu muito do estilo e conteúdo de *Ecce Homo*.

<sup>934</sup> Como dirá em *Limited Inc a b c...* não se trata de negar toda a intenção, de sugerir que os textos provêm de uma escrita automática ou de forças totalmente heterogêneas a quem os assina, mas de recusar que a intencionalidade de quem escreve seja imaculadamente vertida no texto: “I repeat that Sec [*Signature événement contexte*] never adduced, from the possibility of this ‘break,’ the pure and simple absence of all intentionality in the functioning of the mark that remains; rather, what it calls into question is the presence of a fulfilled and actualized intentionality, adequate to itself and to its contents. I cannot see, therefore, to what or to whom such an objection might be addressed since it is one that Sec, too, could endorse.” (*Limited inc*, cit., p. 64) Tanto mais que o perpétuo movimento de iteração anula a possibilidade de uma intenção completa ser recuperada intacta pelos receptores: “étant donné cette structure d'itération, l'intention qui anime l'énonciation ne sera jamais de part en part présente à elle-même et à son contenu. L'itération qui la structure a priori y introduit une déhiscence et une brisure essentielles.” (*MPh*, p. 389)

<sup>935</sup> Indo um pouco mais longe, Stefano Agosti, no prefácio a *Ep*, diz: “Ce qui fait qu'il n'y a plus ni un texte de Platon ni un texte de Derrida mais un seul texte qui, de par sa ‘présence’ détruit à jamais la spécificité, l'historicité (et la propriété) du texte en tant que texte.” (p. 9)

constatação, é necessário, “como Nietzsche, reinterpretar a interpretação”<sup>936</sup>, e com isso relativizar a pretensa verdade hermenêutica, a possibilidade sequer de a constituir.

Uma recepção desconstrutivista não procura, pois, qualquer sentido originário escondido nas linhas ou entrelinhas dos textos que acolhe. Ela atravessa-os sem lhes extrair teses universais e conclusões definitivas. Podemos falar de uma nova forma de dialogar, ou de polilogar entre os diferentes campos heterológicos. Trabalho comunitário, sem se preocupar com consensualismos, de tecelagem de pensamentos. No caso da filosofia, uma dança constante de filosofemas, enxertando-se uns aos outros, abrindo novas formas de pensamento, mais centáureas (*Glas* e “Tympan”) do que presas nas taxonomias de gênero/tema.<sup>937</sup> Um intertextualismo desenvolvido a partir de textos em *work in progress* permanente, onde importa tanto a maternidade editorial ou o prestígio da assinatura, e.g., como a generosidade, coragem e inteligência de quem os lê. Mas, por outro lado, se não há *hors-texte* é porque cada texto contém em si e por si as condições de possibilidade do seu próprio porvir.<sup>938</sup> Não é necessário, e.g., biografar Nietzsche ou estudar os seus comentadores mais famosos para o lermos, mas devemos continuar a enxertá-lo, suplementá-lo para evitar que uma concentração petrificadora (solidificando-se no centro) suprima a possibilidade de existência dos outros (talvez infinitos) sentidos que ainda encerra ou permite desenvolver. Assim, cada texto é tecido numa imbricação interminável de rastros, antes de mais interiores ao próprio texto. Mas isso não quer dizer que haja em Derrida uma absolutização do texto, já que a

---

<sup>936</sup> *MPh*, p. 362. “Comme Nietzsche, réinterpréter l’interprétation.”

Em “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”, in *ED*, coloca como epígrafe a célebre sentença de Montaigne: “Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu’à interpréter les choses”. (*Essais* III, XIII) Montaigne continua com “et plus de livres sur les livres que sur tout autre sujet: nous ne faisons que nous entregloser.” Portanto, Derrida retira pelo menos parte da tonalidade negativa que Montaigne lhe quis dar, realçando a dificuldade de ir às “coisas-mesmas”, ao que parece manifestar-se como sentido original completo.

<sup>937</sup> Vem a propósito citar Gasché: “De fait, pour Derrida, il n’y a, rigoureusement parlant, de pensée qu’en (une) déconstruction, en d’autres termes, que penser ne soit plus d’abord calcul et maîtrise, mais que cela ait lieu à la limite où l’invention impossible ne nous appartient plus, où elle nous arrive.” (“À propos du Tain du miroir de Rodolphe Gasché”, cit., p. 45-46)

<sup>938</sup> Isto suscitou a demarcação crítica de Deleuze em relação à desconstrução, quando na discussão que se seguiu à sua conferência no colóquio de Cerisy-la-Salle sobre Nietzsche disse: “Quant à la méthode de déconstruction des textes, je vois bien ce qu’elle est, je l’admire beaucoup, mais elle n’a rien à voir avec la mienne. Je ne me présente en rien comme un commentateur de textes. Un texte, pour moi, n’est qu’un petit rouage dans une pratique extra-textuelle.” (“Pensée nomade”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol I, cit., p. 186) Essa prática “extra-textual” é o “*dehors*”, onde estão as forças da vida, o caos, o virtual e o material, o outro do pensamento... onde se agenciam os acontecimentos (abaixo estudaremos o *dehors* em Deleuze e Foucault). Por isso, em *Foucault* (cit., p. 51), diz que escrever é, dentro da “curiosa torção da linha do *dehors* que foi o Maio 68”, lutar, resistir, tornar-se, cartografar. Traçar linhas de conhecimento, sim, mas com uma forte inclinação para a ação política, i.e., ação com vista a reorganizar, sem codificações que constriam a liberdade individual, a comunidade (claro que assim surge a contradição, prática e teórica, entre “organizar” e “libertar”, mas em vez de cristalizar sob este aparente “impossível”, cabia à filosofia dobrar essa contradição numa afirmação que não excluísse nenhum dos pólos).

textualidade dos textos está em constante (des)construção, não existe qualquer ontologia fixa do texto (sua objectivação *a priori*, seguindo a perspectiva kantiana).<sup>939</sup>

Podemos ligar os gestos desconstrutivos ao pensamento da suplementaridade. Em *Gr*, segunda parte (“Nature, Culture, Écriture”), Derrida mostra como em Rousseau (*Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, 1755) um conjunto de elementos, pensados como “suplementos” têm tanto de nefasto quanto de irrelevância ontológica, Derrida justifica-o escrevendo: “O que se acrescenta não é nada porque se acrescenta a uma presença plena à qual ele é exterior. A palavra vem acrescentar-se à presença intuitiva (do ente, da essência, do *eidos*, da *ousia*, etc.); a escritura vem acrescentar-se à palavra viva e presente a si; a masturbação vem acrescentar-se à experiência sexual dita normal; a cultura vem acrescentar-se à natureza, o mal à inocência, a história à origem, etc.”<sup>940</sup> Ora, esta desvalorização do suplemento é autocontraditória, já que é pelo suplemento da escrita que Rousseau, e.g., narra a sua aparente insignificância e pode recuperar a presença da voz que se nega à presença: “Tal seria, pois, a lição de escritura na existência de Jean-Jacques. O acto de escrever seria essencialmente – e aqui de maneira exemplar – o maior sacrifício visando à maior reapropriação simbólica da presença.”<sup>941</sup> E acrescenta:

O que é que Rousseau diz sem o dizer, vê sem o ver? Que a suplementação começou já desde sempre; que a imitação, princípio da arte, interrompeu já desde sempre a plenitude natural; que, devendo ser um *discorso*, ela iniciou desde sempre a presença na *différance*; que ela é desde sempre, na natureza, o que suplementa uma falta na natureza, uma voz que suplementa a voz da natureza.<sup>942</sup>

Rousseau em câmara escura, o seu suplemento discursivo sobre o suplemento não é um acréscimo degradante de uma verdade original recolhida na voz a-histórica.<sup>943</sup> Ele é o seu

---

<sup>939</sup> Além da crítica de Deleuze, baseada no contraste com o seu projecto filosófico, Derrida foi, por um lado, acusado de anular a realidade enquanto identidade estável à qual o texto devia ser confrontado, quebrando assim a possibilidade de se distinguir a verdade da mentira, tudo estaria num incontornável ficcionismo. Por outro lado, também o viram como um neo-nominalista, criador de uma sofística pós-moderna, ao dar à linguagem intra-textual o poder de tudo significar. Todavia, pensamos que ele *só* quis fazer um caminho próprio, desviando-se simultaneamente da fenomenologia, sobretudo do seu desenvolvimento mais existencialista, e do nascente, mas já pujante, estruturalismo.

<sup>940</sup> p. 238. “*Ce qui s’ajoute n’est rien puisqu’il s’ajoute à une présence pleine à laquelle il est extérieur. La parole vient s’ajouter à la présence intuitive (de l’étant, de l’essence, de l’eidos, de l’ousia, etc.) ; l’écriture vient s’ajouter à la parole vive et présente à soi ; la masturbation vient s’ajouter à l’expérience sexuelle dite normale ; la culture vient s’ajouter à la nature, le mal à l’innocence, l’histoire à l’origine, etc.*”

<sup>941</sup> *Gr*, p. 205: “Telle serait donc la leçon de l’écriture dans l’existence de Jean-Jacques. L’acte d’écrire serait essentiellement – et ici de manière exemplaire – le plus grand sacrifice visant à la plus grande réappropriation symbolique de la présence.”

<sup>942</sup> *Gr*, p. 308-309: “Qu’est-ce que Rousseau dit sans le dire, voit sans le voir ? Que la suppléance a toujours déjà commencé ; que l’imitation, principe de l’art, a toujours déjà interrompu la plénitude naturelle ; que, devant être un *discours*, elle a toujours déjà entamé la présence dans la *différance* ; qu’elle est toujours, dans la nature, ce qui supplée un manque dans la nature, une voix qui supplée la voix de la nature.”

<sup>943</sup> Seria a voz do próprio, do humano original num acto de comunicação original, grito adâmico, estranhamente também valorizada, em detrimento da escrita, por Saussure, como mostra Derrida em *Gr* (e.g. p. 52-53). Ora, este “próprio” sofre uma violência de expropriação, a escritura é expropriante. E mesmo quando Derrida usa o termo “arqui-escritura” (*Gr*), fá-lo para designar uma arqui-violência que conduz à perda do próprio, da mesmidade em círculo vicioso, a presença idílica a si, nunca dada mas proficuamente sonhada. A arqui-escritura apaga o “próprio”, instaura um sistema de diferimentos e de oposições que abre a possibilidade

próprio pensamento, o que constitui, com uma aparente força de aniquilação que afinal é de constituição, o seu texto. É preciso, pois, pensar um suplemento que é suplemento de nada, o paradoxo de um “depois” que vem antes, conduzindo a um processo irreduzível de suplementos sobre suplementos (“O suplemento é sempre o suplemento de um suplemento. Queremos ir *do suplemento à fonte*: devemos reconhecer que *há suplemento na fonte*”)<sup>944</sup>. Sem origem, sem referência, nenhum deles se pode colocar como original (a não ser nas violências dogmáticas), capaz de limitar ou parar esta proliferação. Além disso, e aqui estreitamos muito os laços com a desconstrução, a força da suplementaridade está já inscrita em cada suplemento, Rousseau julgava que ela vinha de fora, mas ela está desde sempre no *primeiro* dos suplementos. A força desconstrutiva também habita o texto a desconstruir, cada texto contém em si os pressupostos da sua desconstrução, na medida em que não possui um sentido unívoco que o fizesse perdurar eternamente numa sagrada identidade. Desta forma, cada texto, texto-palimpsesto, contém a invenção de novos suplementos que o irão habitar. Com isto, última alegação relacionada com a suplementaridade, é também o futuro que prevalece sobre o passado, o porvir sobre a *origem*. Daí a *teoria* do rastro para designar as marcas evanescentes do passado (bem distinta da metafísica da presença plena). Um rastro é uma amostra opaca, dá e esconde indícios. Ele não tem uma ontologia forte, apresenta-se como possibilidade. Um rastro tem de ser interpretado; foge quer ao princípio de identidade, quer ao princípio de razão; um rastro não é uma substância.<sup>945</sup> Enquanto aqui-rastro, só pode simbolizar uma origem que nunca foi constituída, uma origem sempre adiada, diferida. Quando propomos um *rastro originário* só o podemos entender, para sermos fiéis a Derrida, como um rastro já suplementado, com as suas próprias forças desconstrutivas, desde sempre prontas a fazê-lo desaparecer a partir do seu aparecimento.

---

da linguagem. Por isso, desde a *origem* que não há linguagem sem escritura e desde sempre que o próprio se expropriou (conclui “Genèse et structure de l’*Essai sur l’origine des langues*”, terceiro capítulo de *Gr*, com: “Or Rousseau qui *voudrait dire* que ce devenir-écriture *survient à l’origine*, fond sur elle, après elle, *décrit en fait* la manière dont ce devenir-écriture *survient à l’origine*, advient dès l’origine. Le devenir-écriture du langage est le devenir-langage du langage. Il *déclare* ce qu’il *veut dire*, à savoir que l’articulation et l’écriture sont une maladie post-originnaire de la langue ; il dit ou *décrit* ce qu’il *ne veut pas dire* : l’articulation et par conséquent l’espace de réécriture opèrent à l’origine du langage.” (p. 325-326)

Da mesma forma, em “La pharmacie de Platon” (*Ds*), mostra como Platão procura imunizar-se contra a escrita... escrevendo. No *Fedro* (principalmente 274a e ss.), argumenta que a escrita é uma técnica de esquecimento do que é essencial (o que apenas pode ser colhido por cada um na sua própria alma), mas é *escrevendo* sobre isso que revela esse superior ensinamento. Querendo exorcizar o demónio da escrita, Platão fã-la regressar. Querendo escondê-lo, assume que a verdade filosófica só existe escrita, inscrita num texto sensível.

<sup>944</sup> *Gr*, p. 429 : “Le supplément est toujours le supplément d’un supplément. On veut remonter *du supplément à la source* : on doit reconnaître qu’il y a *du supplément à la source*.”

<sup>945</sup> “Non seulement l’effacement qui doit toujours pouvoir la surprendre, faute de quoi elle ne serait pas trace mais indestructible et monumentale substance, mais l’effacement qui la constitue d’entré de jeu en trace, qui l’installe en changement de lieu et la fait disparaître dans son apparition, sortir de soi en sa position.” (*MPh*, p. 25)

Todavia, queremos agora mostrar que pode haver uma convivência entre hermenêutica e desconstrução, forma de mitigar as acusações de “relativista empedernido” arremessadas contra Derrida e de o trazer um pouco mais para o território habitual da filosofia, mas oferecendo também ao registo mais metafísico da hermenêutica uma saída para a contingência da realidade, ou realidades. Durante três décadas não houve diálogo entre hermenêutica e desconstrução, sobretudo entre Derrida e Hans-Georg Gadamer,<sup>946</sup> cada um habitava com zelo uma guarita de onde defendia os seus domínios (mais vasto o da hermenêutica). Mas a 5 de Fevereiro de 2003, numa conferência na universidade de Heidelberg (*Béliers. Le Dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris: Galilée, 2003), Derrida insinuou uma certa contaminação entre hermenêutica e desconstrução. Por um lado, defendeu que Gadamer decidia por vezes “deixar o indecível indecível”<sup>947</sup>. Por outro, reconheceu momentos hermenêuticos na desconstrução, quando, na leitura de um poema de Paul Celan (*Grosse, glühende Wölbung*), diz que se deve deixar falar o outro em nós, ou usa a expressão, hermeneuticamente calculada, “o que ele teria sem dúvida chamado”, ou ainda, “Gadamer talvez dissesse”.<sup>948</sup> O ponto de intersecção entre desconstrução e hermenêutica, quiasmático, como lhe chama Jérémie Majorel,<sup>949</sup> joga-se no seguinte enunciado:

Gostaria de lhe [Gadamer] fazer hoje a homenagem de uma leitura que estará [...] num caminho que cruzaria o seu. [...] *por um lado*, as indispensáveis aproximações formais mas também temáticas, politêmáticas, atentas, como o deve ser toda a hermenêutica, às dobras explícitas e implícitas do sentido, aos equívocos, às sobredeterminações, à retórica, ao querer-dizer intencional do autor, a todos os recursos idiomáticos do poeta e da língua, etc., e, *por outro lado*, uma leitura-escritura disseminada que, esforçando-se por tomar e dar conta de tudo isso, de lhe respeitar a necessidade, aborde também um resto ou um excedente irreduzível.<sup>950</sup>

---

<sup>946</sup> Houve uma *pequena* controvérsia entre Derrida e Ricœur (que o belo livro de Jean-Luc Almaric – *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris: P.U.F., 2006 – relata bem), espoletada pela crítica de Ricœur à “La Mythologie blanche” (primeira versão na *Poétique* 5 (1971); retomada em *MPh*) em *La Métaphore vive*. (Cit., p. 356-374) Ricœur, contrariamente a Gadamer, defendia, como vimos, uma hermenêutica crítica, na senda da “escola da suspeita” inaugurada por Nietzsche, Freud e Marx (cf. *De l'interprétation – essai sur Freud*, cit., p. 40 e ss), como refere em *Du texte à l'action*: “Une ‘herméneutique du soupçon’ fait aujourd’hui partie intégrante de toute appropriation du sens. Avec elle se poursuit la ‘dé-construction’ des préjugés qui empêchent de laisser être le monde du texte.” (*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, cit., p. 132) Portanto, em determinados aspectos a desconstrução derridiana e a hermenêutica crítica ricœuriana unem-se contra as hermenêuticas do sentido, onde, com certos cuidados, podemos colocar Gadamer. Aliás, há alguma dificuldade em compreender a resposta de Derrida às reservas anteriores de Ricœur em *Le Retrait de la métaphore* (conferência pronunciada na Universidade de Geneve em 1978, retomada em *Psyché*, Paris: Galilée, 1998), nos termos do próprio sobre a *confrontação* com Ricœur: “Quand je dis ‘désaccord’, comme vous allez voir je simplifie. La logique en est parfois déconcertante : c’est souvent parce que je souscris à certaines propositions de Ricœur que je suis tenté de protester quand je le vois me les opposer comme si elles n’étaient pas déjà lisibles dans ce que j’ai écrit.” (*Psyché*, cit., p. 69; sublinhado nosso) Portanto, o fulcro da *controvérsia* parece residir na leitura inadequada que Ricœur faz de Derrida (vontade de adequação que não deixa de ser contraditória em relação aos “múltiplos sentidos” que os textos encerram e à liberdade de suplementação).

<sup>947</sup> P. 36: “laisser l’indécidable indécidé”.

<sup>948</sup> *Béliers*, cit., p. 10 e 49, respectivamente: “ce qu’il aurait sans doute appelé”, “Gadamer dirait peut-être”.

<sup>949</sup> “Points d’intersection et de déconstruction”, cit., p. 76-77.

<sup>950</sup> *Béliers*, cit., p. 26 e 47 : “J’aimerais lui faire aujourd’hui l’hommage d’une lecture qui sera [...] sur un chemin qui croiserait le sien [...] *d’une part*, d’indispensables approches formelles mais aussi bien thématiques, polythématiques, attentives, comme doit l’être toute herméneutique, aux plis explicites et implicites du sens, aux équivoques, aux surdéterminations, à la rhétorique, au vouloir-dire intentionnel de l’auteur, à toutes les ressources idiomatiques du poète et de la langue, etc., et, *d’autre part*, une lecture-écriture disséminale qui,

Acolhimento e tratamento do sentido inicial e abertura para um excedente, hermenêutica e desconstrução, jogo cruzado entre centro e margens, um centro que já não o é, enquanto as margens se centralizam relativamente, trazendo parte do excedente para territórios domesticados pela seriedade filosófica. Mas como é um “excedente irreduzível”, o movimento centrípeto sofre sempre curto-circuitos, exigindo ao mesmo tempo uma centralidade em si mesma centrífuga. O sentido que a hermenêutica procura nunca terá a unidade, a universalidade que gostamos de lhe atribuir, nunca será único; ao mesmo tempo, a desconstrução, operando muitas vezes num pan-textualismo, afasta-se do relativismo simplista e estéril.



### 3- Desconstruindo Nietzsche

Derrida é um hermenauta e um desconstrutor de Nietzsche. Recolhendo e suplementando o que escreveu, integrando-o mesmo em textos anteriores ao primeiro que lhe dedica *inteira e institucionalmente* no colóquio de Cerisy-la-Salle em 1972 (“La question du style”; substituído na edição de 1978 por *Éperons. Les styles de Nietzsche*).<sup>951</sup> Além deste texto, destinará apenas mais um *exclusivamente* a Nietzsche: *Otobiographies – L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, a partir de uma conferência proferida originalmente na Virginia, 1976, publicada em 1984 pela Galilée. Apesar desta parcimónia editorial, Nietzsche percorre toda a sua obra,<sup>952</sup> dos textos da década de 60 reunidos em *Gr, ED, La voix et le phénomène* e *Ds*, até aos últimos escritos, mesmo quando não vemos aí o seu nome grafado.<sup>953</sup> Ele é o pensador perfeito para justificar o estilhaçamento

---

<sup>951</sup> A segunda edição do texto de Cerisy foi redigida em quatro línguas (francês, alemão, inglês e italiano), com um prefácio de Stefano Agosti e desenhos de François Loubrieu. Teve poucas alterações em relação ao texto *original*: foram incluídos dois pequeníssimos *post-scriptum* e uma nota de rodapé, recebendo ainda uma organização gráfica mais aforística. Esta edição – *Sporen. Die Stile Nietzsches / Spurs. Nietzsche's styles / Sproni. Gli stili di Nietzsche / Éperons. Les styles de Nietzsche*, Veneza: Corbo e Fiore – será a referência para aquela que usaremos aqui, editada na Aubier-Flammarion. Pensamos que a mudança do título traz uma renovada indicação de leitura. É, na verdade, uma “questão de estilo” (embora Derrida diga logo na abertura da conferência, fazendo um pouco mais de sombra: “Le titre retenu pour cette séance aura été *la question du style*. Mais – la femme sera mon sujet.”), mais ainda uma questão de “estilos”, múltiplos modos de exposição de significados, que não remetendo para significantes, ficam livres de se mostrarem em variegadas disposições textuais. Por outro lado, a questão do estilo é relacionada por alguns autores, nomeadamente Jacques Le Rider (*Nietzsche en France*, cit.), com um capítulo da primeira parte de *Nietzsche I* de Heidegger, “Der große Stil”. Questão de desconstrução, retirar ao estilo a unicidade metafísica do singular; desviá-lo do “supremo sentimento de potência” (“Der große Stil ist das höchste Gefühl der Macht”, *Gesamtausgabe*, Band 6.1, Frankfurt a.M., Vittorio Klosterman, 1996, p. 138) que plasma na hermenêutica heideggeriana. Apesar da verosimilhança deste apontamento sobre as influências, Derrida diz que é *Versions du soleil* de Bernard Pautrat – título completo: *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris: Seuil, 1971 (Pautrat escreve na página 278 que quis mostrar, a partir de Nietzsche, que “la pensée n’est rien avant la langue et hors d’elle, elle lui est tout entière assujettie, il n’y a à vrai dire *que* de la langue [...] Le linguistique est l’essence même du philosophique.”) – que lhe trouxe o dom do título (cf. *Ep*, p. 28).

Diga-se ainda que, juntamente com *Glas* e *La carte postale*, este é um dos livros filosoficamente mais arriscados de Derrida, justamente porque, como veremos, parece desembocar num niilismo hermenêutico.

<sup>952</sup> Em *Circonfession*, cit., p. 117, refere que Rousseau e Nietzsche são “mes deux héros positifs”.

<sup>953</sup> Como sustenta Michel Haar: “Depuis la conférence *La différence*, en passant par *Éperons* et *Otobiographies*, jusqu’aux plus récents récits, Nietzsche est davantage qu’une référence privilégiée, ou que l’un des quatre noms grâce auxquels se tisse la trame derridienne. Il est davantage qu’une inspiration, qu’un modèle

da ordem filosófica, e quando falamos de ordem temos, com Derrida, sempre em vista o logocentrismo petrificado na reificação de significantes alimentados por um poderoso aparato conceptual, dando-lhes uma armadura metafísica difícil de despir. Por isso refere:

Nietzsche, longe de ficar *simplesmente* (com Hegel e como o queria Heidegger) na metafísica, terá contribuído poderosamente para a libertação do significado da sua dependência ou da sua derivação em relação ao *logos* e ao conceito conexo de verdade ou de significante primeiro.<sup>954</sup>

Mesmo que não devamos pôr, diz ele no mesmo livro, a leitura heideggeriana de um Nietzsche metafísico totalmente de parte.<sup>955</sup> Até porque, resguardando-se com isto da armadilha dialéctica, as “margens” não devem ser pensadas como uma forma diferente de se constituírem outros centros, depois de uma qualquer *Aufhebung*. Aliás, ainda em *Gr* escreve que em certos aspectos a “demolição nietzscheana continua dogmática e, como todas as inversões, presa do edifício metafísico que ela pretende combater.”<sup>956</sup> E depois, em *L'Écriture et la différence*, defende que “Foi nos conceitos herdados da metafísica que, por exemplo, operaram Nietzsche, Freud e Heidegger. Ora, como os conceitos não são elementos, átomos, porque tomados numa sintaxe e num sistema, cada empréstimo específico faz retornar nele toda a metafísica.”<sup>957</sup> “Os movimentos de desconstrução, diz Derrida noutro lugar, não solicitam as estruturas exteriores. Eles só são possíveis e eficazes, eles só ajustam os seus GOLPES habitando essas estruturas. Habitando-as de *uma certa maneira*, já que habitamos sempre, e mais ainda quando não desconfiamos disso.”<sup>958</sup> Portanto, Nietzsche está nas margens da filosofia, mas está lá ocupando, por mais que use o seu martelo filosófico, parte do centro, pelo menos residindo nele em algumas etapas e conteúdos da sua errância

---

ou qu'une ressource. Alors que Freud, Levinas et surtout Heidegger sont peu ou prou convaincus à leur tour d'appartenance à la métaphysique, Nietzsche seul est sinon absolument épargné, du moins [...] subtilement ménagé.” (“Le jeu de Nietzsche dans Derrida, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2 (Abril-Maio 1990); cit. por Jacques le Rider, *Nietzsche en France*, cit., p. 221)

<sup>954</sup> *Gr*, p. 31: “Nietzsche, loin de rester *simplement* (avec Hegel et comme le voudrait Heidegger) dans la métaphysique, aurait puissamment contribué à libérer le signifiant de sa dépendance ou de sa dérivation par rapport au logos et au concept connexe de vérité ou de signifié premier”.

<sup>955</sup> Ernest Behler – *Derrida-Nietzsche. Nietzsche-Derrida*, Munich-Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1988 – assegura que Derrida leu Nietzsche tanto parafraseando algumas das ideias principais do *Nietzsche* de Heidegger; quanto demarcando-se da interpretação do autor de *Sein und Zeit*. A distância constitui-se quando recusa colocar Nietzsche na história da metafísica como elo de fecho, cujo momento inicial, e iniciático, teria sido Platão. Recusa ler Nietzsche a partir da *Vontade de Potência* enquanto via de acesso à verdade do ser, o que faria dele a personagem que fechou a porta por dentro da metafísica, ficando o heróico Heidegger como o primeiro fugitivo desse local escuro. Derrida, ainda segundo Behler, prefere um Nietzsche descontinuo, fragmentário, perspectivista, indeterminado, disseminado, contraditório mesmo. Para Derrida, Heidegger seria, isso sim, o último metafísico; enquanto designa Nietzsche como precursor da desconstrução.

<sup>956</sup> p. 33: “la démolition nietzschéenne reste dogmatique et, comme tous les renversements, captive de l'édifice métaphysique qu'elle prétend abattre.”

<sup>957</sup> *ED*, p. 413. “C'est dans les concepts hérités de la métaphysique que, par exemple, ont opéré Nietzsche, Freud et Heidegger. Or comme ces concepts ne sont pas des éléments, des atomes, comme ils sont pris dans une syntaxe et un système, chaque emprunt déterminé fait venir à lui toute la métaphysique.”

<sup>958</sup> *Gr*, p. 39: “Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs COUPS qu'en habitant ces structures. En les habitant d'une certaine manière, car on habite toujours et plus encore quand on ne s'en doute pas.”

geofilosófica. Talvez não seja o “último dos metafísicos”, como pretendia Heidegger, mas escreve ainda na atmosfera metafísica que desconstrói a partir do seu próprio centro.<sup>959</sup> Basta ver alguns dos filósofos que escolhe combater: Platão, Kant, Hegel ou Schopenhauer. Por outro lado, afastando-nos novamente da leitura heideggeriana, Nietzsche foi o mais antimetafísico dos *metafísicos*, porque usou uma crítica amiga do claro-escuro e da imanência, a dança e o riso para se opor ao velho mundo filosófico.<sup>960</sup> Derrida questiona a maneira como Heidegger convocou, contra os véus metafísicos, um *logos* mais próximo do Ser, uma voz mais arcaica e autêntica que com ele coincidissem, procurando dessa forma a renovação da ideia de um nome único para o Ser. Para ele “é preciso pensá-lo sem *nostalgia*, isto é, fora do mito da língua puramente maternal ou puramente paternal, da pátria perdida do pensamento. É preciso, pelo contrário, *afirmar*, no sentido em que Nietzsche põe a afirmação em jogo, num certo riso e num certo passo de dança.”<sup>961</sup>

### 3.a- *Éperons*: atacar e defender

Agora que lemos os textos de Derrida mais directamente relacionados com Nietzsche, sentimos a vertigem de ou o contradizer ao extorquirmos teses definitivas, centrais, do que escreveu ou de ficarmos suspensos numa indecidibilidade confrangedora e muito pouco filosófica. Sabemos que Stefano Agosti, no prefácio a *Ep*, adverte para a distância entre o que fala e o que diz o texto, para um sentido que nunca está na superfície, exigindo a aventura hermenêutica de um naufrago.<sup>962</sup> Mas também é evidente para nós que não se trata, e.g., de um conto de Natal. Se “Falar do ‘texto’ de Derrida, só pode reverter em redizê-lo,

---

<sup>959</sup> A indecidibilidade derridiana sobre o lugar de Nietzsche na história da filosofia fica patente no final de “les fins de l’homme” (conferência pronunciada em Nova York, Outubro de 1968, mais tarde publicada em *MPh*, de onde citamos): “Doit-on lire Nietzsche, avec Heidegger, comme le dernier des grands métaphysiciens ? Doit-on au contraire entendre la question de la vérité de l’être comme le dernier sursaut ensommeillé de l’homme supérieur ? Doit-on entendre la veille comme la garde montée auprès de la maison ou comme l’éveil au jour qui vient, à la veille duquel nous sommes ? Y a-t-il une économie de la veille ?”

Nous sommes peut-être entre ces deux veilles qui sont aussi deux fins de l’homme. Mais qui, nous ?” (p. 163.164)

<sup>960</sup> Como diz José Gil, “Contra a seriedade e contra o peso sempre possível dos signos o riso está presente, assim como a dança, pronto a irromper e a evitar o risco de petrificação dos gestos demasiadamente carregados de sentido.” (*Metamorfoses do Corpo*, cit., p. 73)

<sup>961</sup> *MPh*, p. 29: “il faut le penser sans *nostalgie*, c’est-à-dire hors du mythe de la langue purement maternelle ou purement paternelle, de la patrie perdue de la pensée. Il faut au contraire *l’affirmer*, au sens où Nietzsche met l’affirmation en jeu, dans un certain rire et dans un certain pas de la danse.”

<sup>962</sup> “Car il s’agit d’un texte qui ‘dit’ ailleurs que là où il ‘parle’. Ce qu’il parle – les phrases explicites, les énoncés directs de son ‘discours’ –, ce n’est jamais ce qu’il dit, ou, du moins, pas tout à fait ce qu’il dit. Le sens, quel sens?, se meut le long d’une couche dont il ne reste rien à la surface. Ou fort peu de chose: un fragment, une épave – peut-être le mâât dévêtu d’un voilier, résumé total du naufrage.” (“Coup sur coup”, in *Ep*, p. 19-20) Isto não é mais do que a recuperação da própria perspectiva derridiana: “Un texte n’est un texte que s’il cache au premier regard, au premier venu, la loi de sa composition et la règle de son jeu. Un texte reste d’ailleurs toujours imperceptible. La loi et la règle ne s’abritent pas dans l’inaccessible d’un secret, simplement elles ne se livrent jamais, au présent, à rien qu’on puisse rigoureusement nommer une perception.” (*Ds*, p. 71)

prolongá-lo”<sup>963</sup>, fica claro que certos suplementos não criarão novas possibilidades de sentido (não “pegam”, como acontece nos enxertos biológicos). Por isso, situaremos o que fizemos entre a decifração (porque acreditamos numa emanção de sentidos acessíveis aos receptores, também presentes nos textos de Derrida) e o prolongamento (pequenos enxertos feitos principalmente com uma lança ou esporão nietzscheanos,<sup>964</sup> sobrevalorização do tema da recepção e de uma certa contaminação pela língua portuguesa, e.g.). Não seria de esperar outra coisa, já que nenhum texto é imediatamente legível nem totalmente ilegível, a sua recepção faz-se diferidamente pelo trabalho de leitura e reescrita. Não que isto revele os possíveis sentidos verdadeiros dos textos, mas porque a reescrita é um acto de afirmação, de constituição de sentidos (sempre provisórios e frágeis, tecidos com rastros). De qualquer forma, protegendo-nos também dos críticos mais insistentes de Derrida, usaremos competências adquiridas na nossa vida filosófica, técnicas de argumentação, honestidade intelectual, racionalidade interpretativa... para lermos esta obra.

*Ep* foi visto como um resgate de Nietzsche do sexismo e base importante do pensamento filo-feminino, dando à mulher um lugar bem mais relevante nos jogos de racionalidade discursiva; sem no entanto ter a força filosófica e política para a libertar decisivamente da grande economia misógina.<sup>965</sup> À desconstrução do pretenso antifeminismo nietzscheano, segue-se uma certa feminização, contra Heidegger, do pensamento, não já do *ser* mas da *diferença*. Todavia, este pensamento não tece ou recupera sentidos universais ou metafísicos, antes institui e acolhe estilos; e aqui Nietzsche, o pária das margens, dá-se como bom exemplo. Portanto, Nietzsche, a mulher, Heidegger (que esquece a mulher) e o estilo constituem veios que dão a este esporão qualidades mais beligerantes do que o esperado.

Mas há outros esporões que devem ser declarados. O *Nietzsche* de Heidegger tinha saído em França há pouco tempo (Gallimard, 1971), tradução de Pierre Klossowski (vedeta

---

<sup>963</sup> Stefano Agosti, “Coup sur coup”, cit., p. 21.

<sup>964</sup> Seguindo o ensino derridiano sobre os seus significados e valor, por “esporão” designamos uma disposição para romper os centros larvares ou constituídos, por vezes há muito, e proteger-se dos ataques da “filosofia séria” que, apesar da heterodoxia de *Ep*, se vai infiltrando.

<sup>965</sup> “Dans les cas les plus sommaires, la simplification revient à isoler les énoncés violemment antiféministes de Nietzsche (dirigés d’abord contre le féminisme réactif comme figure spéculaire du philosophe dogmatique et d’un certain rapport de l’homme à la vérité), de les arracher (éventuellement en me les attribuant, mais peu importe) à tout le mouvement et à tout le système que j’essaie de reconstituer. Plus sommairement encore, on a parfois réagi, sans voir plus loin que le bout des formes phalliques qui font saillie dans le texte, à commencer par celles du style, de l’éperon ou du parapluie sans tenir compte de ce qu’il y est dit de la différence entre style et écriture ou de la complication bisexuelle de ces formes et d’autres. D’une manière générale, c’est ne pas lire, et j’irai jusqu’à dire ne pas lire la syntaxe et la ponctuation de telle ou telle phrase, que d’arrêter le texte sur une position, une thèse, un sens ou une vérité.” (*Points de suspension*, cit., p. 101)

Sobre a renovação do pensamento filosófico acerca das questões de género, e seguindo o princípio, também filosófico, de indecidibilidade, Derrida, mais do que deslocar o campo de forças do antifeminismo para o feminismo, o que impunha continuar sujeito a um qualquer referente, que podia ser a mulher, abriu as modalidades do feminino a múltiplas linhas de reflexão e de acção. Isto terá uma importância central para as teorias do *queer* dos anos 90. Sobre este tema consultar Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘sex’*, New York: Routledge, 1993.

em certos círculos intelectuais) e numa colecção, “Bibliothèque de philosophie”, dirigida por Sartre e Merleau-Ponty, com vocação fenomenológica. Havia o risco de Nietzsche ficar refém desta linha política e filosófica de recepção, apesar do grande contrapeso de *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze e de alguns textos do colóquio do Royaumont de 1964, sobretudo os de Foucault, de Klossowski e a nota de encerramento de Deleuze. Posto isto, além de resumir a sua posição antimetafísica, Derrida quis em Cerisy-la-Salle marcar uma linha de recepção que libertasse Nietzsche do *stigma* heideggeriano de “último metafísico”, mas também das hermenêuticas, mais ou menos contaminadas pela fenomenologia, que se propunham, recuperando velhas artes, investir num espaço filosófico baseado na intenção do texto. O estilo era a melhor maneira de evitar as armadilhas do referencialismo, e o título – e o “conteúdo” – da conferência é precisamente “La question du style”. *Éperons* (segundo baptismo) foi, assim, juntamente com o texto de Deleuze (“Pensée nomade”) para o mesmo colóquio, o projecto de uma *avant-garde* filosófica.<sup>966</sup>

Como dissemos, *Ep* é um enorme desafio de leitura, nunca sabemos o real valor do que extraímos dele. Mas neste processo de contra-assinatura, consegue infirmar a tese (talvez somente retórica), sobretudo presente no capítulo “J’ai oublié mon parapluie”, de que não há “o sentido do texto”, quer porque efectivamente o sem-sentido é uma ilusão (mais forte do que a do sentido, poderíamos dizer), quer porque a ontologia negativa de Derrida entra, ao ser afirmada, em contradição performativa. Mesmo se de um certo ângulo lógico é quase impossível ler *Ep*, em última análise ele pode ser um texto do tipo “J’ai oublié mon parapluie”; mais, talvez demonstre, em paroxismo, que todos os textos vivem numa indecidibilidade irreduzível porque há um processo de “*disseminação* da escritura que não se reduz a uma *polissemia*. A escritura lê-se; ela não dá lugar, ‘em última instância’, a um deciframento hermenêutico, à deciptação de um sentido ou de uma verdade.”<sup>967</sup> Por outro lado, do ponto de vista pragmático, aliado a uma “filosofia do talvez”, é abundantemente rico. Assim, depois de *decidirmos* que desenvolve um conjunto de significações, de filosofemas

---

<sup>966</sup> Mesmo se Cerisy-la-Salle esteve bem para lá do conservadorismo do primeiro grande encontro filosófico sobre Nietzsche em França: Royaumont, 1964 (presidido por Martial Guérault, professor no Collège de France, reputado especialista de Descartes, Fichte, Leibniz, Malebranche e Spinoza; mas onde já Gilles Deleuze e Pierre Klossowski destoavam).

<sup>967</sup> *MPh*, p. 392: “*dissémination* qui ne se réduit pas à une *polysémie*. L’écriture se lit, elle ne donne pas lieu, ‘en dernière instance’, a un déchiffrement herménéutique, au décryptage d’un sens ou d’une vérité”.

Na polissemia há ainda a força de um referente: uma palavra significa mais do que uma coisa precisamente porque tem uma unidade que permite verificar em cada contexto o que ela significa e o que não pode significar. Diferentemente, na disseminação há um movimento que desorganiza as oposições estáticas, sem qualquer esperança de síntese. A disseminação traz uma diferença seminal, a sua multiplicidade, irreduzível e geradora, interrompe qualquer pretensão de significação total, correcta, verdadeira.

relativamente articulados, vamos traçar aqui os territórios onde se compuseram e mostrar a sua contribuição para a recepção do pensamento nietzscheano.<sup>968</sup>

A questão da mulher (*femme*) é fundamental em *Ep*. É verdade que ela se subordina, como veremos, a uma modalidade estilística, mas antes disso incarna grande parte da estratégia derridiana de denúncia da *má* leitura nietzscheana por parte de Heidegger, mostrando a impossibilidade de uma recepção centrada no *Leitmotiv* do “último metafísico”. Partindo da leitura do §60 da *Gaia Ciência*, a mulher age à distância, um “*actio in distans*”, como refere Nietzsche naquele parágrafo. Esta distância é o dispositivo principal da mulher, em vez de uma essência, de uma verdade da mulher, ela é aquela que se distancia, do exterior como de si: “Não há essência da mulher porque a mulher afasta e afasta-se dela mesma.”<sup>969</sup> Esta des-essencialização da mulher contradiz sem remissão a velha ideia de que ela é verdade, verdade-mulher e olhar-verdadeiro. O §339 da *Gaia Ciência* termina com “sim, a vida é uma mulher” (*Ja, das Leben ist ein Weib*), talvez, por isso, seja risível a pequena crença do filósofo dogmático na verdade e na mulher.<sup>970</sup> A mulher é a não-verdade da verdade, ou melhor, ela é o não ser a verdade, já que a vida é insubsumível. Tudo se passaria bem se não fosse o homem, é ele que acredita na verdade da mulher, na mulher-verdade. Como, aliás, as feministas, mulheres-homens que incarnam os filósofos dogmáticos.<sup>971</sup> Portanto, lendo Nietzsche – o célebre §232 de *Para Além Bem e Mal*,<sup>972</sup> e.g. –, Derrida “conclui” que a mulher nada tem que ver com a verdade, a não ser, num acto elementar de retórica, ser em verdade a não-verdade.

Sabe-se modelo da verdade, da verdade para os crentes da verdade, ao mesmo tempo que se sabe não-verdade, a mulher inscreve-se num alto jogo afirmativo:

---

<sup>968</sup> Tomamos esta decisão reconhecendo uma certa excentricidade em relação a Derrida, quando coloca como uma das teses de *Ds*: “l’impossibilité de réduire un texte comme tel à ses effets de sens, de contenu, de thèse ou de thème.” (p. 14)

<sup>969</sup> *Ep*, p. 38: “Il n’y a pas d’essence de la femme parce que la femme écarte et s’écarte d’elle-même.”

Isto representa muito bem a crítica de Derrida a todas as narrativas que asseguram dispositivos de segurança centrados numa qualquer verdade universalizante. Seja, como diz em *Ds*, a de um referente, da presença, ou do princípio fundante. Em resumo: “tout ce hors-texte qui arrêterait la concaténation de l’écriture (de ce mouvement qui place tout signifié en situation de trace différentielle)” (p. 10-11)

<sup>970</sup> É conhecida a investidura de Nietzsche contra a filosofia dogmática, entre outros sítios, logo no início do prefácio de *Para Além Bem e Mal*. Os filósofos dogmáticos, diz, não compreenderam a mulher precisamente por suporem que ela era a verdade, a verdade que eles julgam ser a única verdadeira (“Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist –, wie? Ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden?”). Também Derrida, numa conferência de 1976, lança secamente um anátema contra os filósofos dogmáticos e a crença na verdade: “Je n’enseigne pas la vérité en soi, je ne me transforme pas en porte-parole diaphane de la pédagogie éternelle.” (*Ot*, p. 38)

<sup>971</sup> Esta é uma das principais desconstruções da pretensa misoginia nietzscheana. Afinal, Nietzsche apenas criticou a mulher-homem, a que acreditou ser mulher-verdade: “Et en vérité les femmes féministes contre lesquelles Nietzsche multiplie le sarcasme, ce sont les hommes. Le féminisme, c’est l’opération par laquelle la femme veut ressembler à l’homme, au philosophe dogmatique, revendiquant la vérité, la science, l’objectivité, c’est-à-dire avec toute l’illusion virile, l’effet de castration qui s’y attache.” (*Ep*, p. 50)

<sup>972</sup> Derrida cita esse parágrafo que se conclui por: “Aber es *will* nicht Wahrheit: was liegt dem Weibe an Wahrheit! Nichts ist von Anbeginn an dem Weibe fremder, widriger, feindlicher als Wahrheit, – seine grosse Kunst ist die Lüge, seine höchste Angelegenheit ist der Schein und die Schönheit.”

Modelo da verdade, ela goza de uma potência sedutora que faz as contas ao dogmatismo, perde e faz correr os homens, os crédulos, os filósofos. Mas enquanto não acredita, ela, na verdade, encontrando todavia interesse nesta verdade que não lhe interessa, ela é ainda o modelo, desta vez o bom modelo, ou melhor, o mau modelo enquanto bom modelo: ela joga a dissimulação, o ornamento, a mentira, a arte, a filosofia artista, ela é uma potência afirmativa.<sup>973</sup>

Em consequência, algumas páginas depois, fechando o capítulo (a divisão do texto por “capítulos” surge apenas em *Ep*), diz:

As questões da arte, do estilo, da verdade não se deixam pois dissociar da questão da mulher. Mas a simples formação desta problemática comum suspende a questão ‘o que é a mulher?’. Não podemos buscar a mulher ou a feminilidade da mulher ou a sexualidade feminina.<sup>974</sup>

Depois deste primeiro gesto desconstrutivo, que de alguma forma constitui um momento negativo da discussão (*não* há a mulher-verdade), Derrida ataca o esquecimento heideggeriano. Heidegger no *Nietzsche I*, 1.º capítulo, escreve sobre “A inversão por Nietzsche do platonismo”, analisando uma alínea do *Crepúsculo dos Ídolos*, “Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde”<sup>975</sup>, Heidegger transcreve cada um dos seis parágrafos que o compõem e comenta-os. Mas no segundo,<sup>976</sup> apesar de a citação respeitar em absoluto o original, o comentário não refere o “tornar-se [a ideia] mulher”. Este esquecimento é, segundo Derrida, parte de uma estratégia para colocar Nietzsche, não sem nuances,<sup>977</sup> ainda dentro da história da metafísica. A inconsideração desse *pequeno* sintagma mina profundamente o protocolo de leitura heideggeriano. Na verdade, continuamos com Derrida, se “ela se torna” (*elle devient*), é porque antes foi outra coisa. E neste caso o “outra coisa” era a ideia ser platônica (“*L’idée était platonicienne*”; a verdade estava no filósofo porque a ideia é uma forma de apresentação da verdade). Há, pois, aqui dois momentos e um processo, o que obriga a colocar a “ideia” no tempo e espaço empíricos, quando a “ideia” abandonou o platonismo, integrou-se na história.

A ideia é uma forma de apresentação de si da verdade. A verdade não foi pois sempre mulher. A mulher não é sempre verdade. Uma e outra têm uma história, formam uma história [...]

---

<sup>973</sup> *Ep*, p. 53: “Modèle de la vérité, elle jouit d’une puissance séductrice qui règle le dogmatisme, égare et fait courir les hommes, les crédules, les philosophes. Mais en tant qu’elle ne croit pas, elle, à la vérité, trouvant néanmoins son intérêt à cette vérité qui ne l’intéresse pas, elle est encore le modèle, cette fois le bon modèle, ou plutôt le mauvais modèle en tant que bon modèle: elle joue la dissimulation, la parure, le mensonge, l’art, la philosophie artiste, elle est une puissance d’affirmation.”

Tanto mais que ela não se deixou prender pelo mito teleológico da mulher-verdade. Derrida cita umas p. antes um pequeno excerto do prefácio de *Para Além Bem e Mal* onde Nietzsche escreve sobre o fracasso dos filósofos dogmáticos em acreditar nesse pós-platonismo. (Cf. *Ep*, p. 43)

<sup>974</sup> *Ep*, p. 57: “Les questions de l’art, du style, de la vérité ne se laissent donc pas dissocier de la question de la femme. Mais la simple formation de cette problématique commune suspend la question ‘qu’est-ce que la femme?’. On ne peut plus chercher la femme ou la féminité de la femme ou la sexualité féminine.”

<sup>975</sup> “Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums”.

<sup>976</sup> “Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften (‘für den Sünder, der Busse thut’). (Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, – sie wird Weib, sie wird christlich...)”.

<sup>977</sup> “Le grand livre de Heidegger est beaucoup moins simple dans sa thèse qu’on n’a tendance en général à le dire.” (*Ep*, p. 60)

Antes deste processo na história do mundo-verdadeiro, a ideia era platónica. E a *Umschreibung*, a transcrição, a perífrase ou a paráfrase do enunciado platónico da verdade, neste momento inaugural da ideia, é ‘Ich, Plato, *bin die Wahrheit*’, ‘Eu, Platão, *sou a verdade*’.

O segundo tempo, o tornar-se-mulher da ideia como presença ou encenação da verdade, é pois o momento em que Platão não pode mais dizer ‘eu sou a verdade’, onde o filósofo já não é a verdade.<sup>978</sup>

Mas, como vimos, a mulher não manteve, neste “tornar-se ideia”, a verdade como condição de ser o que era, por isso a história da verdade é bem mais uma história do erro (“*Geschichte eines Irrthums*”). Isto terá levado Heidegger a omitir no seu comentário o “*sie wir Weib*”, abrindo assim a possibilidade de manter Nietzsche, para a cumprir, na história da metafísica:

Na quase totalidade do seu trajecto, ela [leitura heideggeriana] mantém-se com efeito – é o que se retém frequentemente como sua tese – no espaço hermenêutico da questão da verdade (do ser). E conclui, pretendendo penetrar no mais íntimo da vontade pensante de Nietzsche, que esta *pertencia* ainda, para a cumprir, à história da metafísica.<sup>979</sup>

Mas ao tornar-se mulher, a ideia também se torna cristã (“*sie wir Weib, sie wir christlich*”). Derrida defende que este “tornar-se cristã” implica a castração da mulher, ela castra-se porque é castrada. No *Crepúsculo dos Ídolos*, à “História de um erro” (*Geschichte eines Irrthums*) segue-se a “Moral como contranatura” (*Moral als Widernatur*), onde Nietzsche apresenta o cristianismo como castrador, a extracção de um olho ou de dentes são operações de castração cristãs, são violências da ideia cristã. Desta forma, “hostil à mulher que é a vida (*femina vita*)<sup>980</sup>: a castração é uma operação da mulher contra a mulher”.<sup>981</sup> Apropriando-se da mulher-ideia, a Igreja, ideia também ela, impõe toda uma economia da castração como depuração do interdito para que a verdade-bondade transcendente, por isso mesmo absoluta, apareça como um prémio de mérito.

Assim, a mulher tomada pela filosofia dogmática é a mulher-verdade. Tomada pelo cristianismo é mulher-castração, mas ela deve ser reconhecida para além desta dupla negação:

---

<sup>978</sup> *Ep*, p. 70-71: “L’idée est une forme de la présentation de soi de la vérité. La vérité n’a donc pas toujours été femme. La femme n’est pas toujours vérité. L’une et l’autre ont une histoire, forment une histoire [...] Avant ce progrès dans l’histoire du monde-vrai, l’idée était platonicienne. Et l’*Umschreibung*, la transcription, la périphrase ou la paraphrase de l’énoncé platonicien de la vérité, dans ce moment inaugural de l’idée, c’est ‘Ich, Plato, *bin die Wahrheit*’, ‘Moi, Platon, je *suis* la vérité’. Le second temps, celui du devenir-femme de l’idée comme présence ou mise en scène de la vérité, c’est donc le moment où Platon ne peut plus dire ‘je suis la vérité’, où le philosophe n’est plus la vérité”.

<sup>979</sup> *Ep*, p. 94: “Dans la presque totalité de son trajet, elle se maintient en effet – c’est ce qu’on retient souvent comme sa thèse – dans l’espace herméneutique de la question de la vérité (de l’être). Et elle conclut, prétendant pénétrer au plus intime de la volonté pensante de Nietzsche, que celle-ci *appartenait* encore, pour l’accomplir, à l’histoire de la métaphysique.”

Já o indicámos, mas recordemos que Derrida não se opõe totalmente à leitura heideggeriana de Nietzsche. Contra ele próprio, Nietzsche continua de alguma forma refém da metafísica, a inversão reverbera, pelo menos parcialmente, o invertido. (Cf. *Gr*, p. 31-33)

<sup>980</sup> Título do §339 da *Gaia Ciência*.

<sup>981</sup> *Ep*, p. 75: “hostil à la femme qui est la vie (*femina vita*): la castration est une opération de la femme contre la femme”.



“afirmada como potência afirmativa, dissimuladora, artista, dionisiaca. Ela não é afirmada pelo homem, afirma-se ela mesma, nela mesma e no homem.”<sup>982</sup>

Mas mesmo esta última delimitação – quase antidelimitação, porque a “potência afirmativa” não se deixa facilmente exaurir num conjunto de proposições – deve ser afastada. Para Derrida é impossível responder à pergunta “o que é a mulher?”, por mais que metáforas, ou outros dispositivos intrinsecamente instáveis mas ricos de significados, abram linhas de sentido. Vem a propósito referir o problema da linguagem metafórica no discurso filosófico: tida normalmente ou como importante porque enriquece o pensamento ou como perigosa porque mina a pretensão da filosofia à cientificidade. Ou ainda, para Deleuze, porque é irrelevante, enquanto peça das velhas teorias da representação. Em “La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique” (*Poétique* 5 (1971), retomada em *MPh*)<sup>983</sup>, Derrida discute a vontade da filosofia em dominar a volubilidade que a metáfora provoca em qualquer estratégia de enunciação (ela pode fazer divergir o enunciado da intenção autoral, visto que os significantes se alteram e os significados, mais estáveis neste caso, variam devido à introdução de novos sentidos). Na verdade, Derrida vai mostrar que é impossível higienizar a filosofia da metaforicidade, já que a própria crítica filosófica à metáfora na filosofia está contaminada pela metaforicidade que pretende combater. Não só a filosofia não consegue conjurar as metáforas, como é intrinsecamente metafórica: “todos os conceitos que operaram na definição da metáfora tiveram sempre uma origem e uma eficácia elas mesmas ‘metafóricas’”.<sup>984</sup> A metafísica quis, no entanto, e contra os ditames do bom senso, apagar a dimensão metafórica do seu centro. O que Derrida chama “*Mythologie blanche*” é justamente esse processo frustrado de supressão da metaforicidade filosófica: “Mitologia branca – a metafísica apagou ela mesma a cena fabulosa que a produziu e que continua activa, mexida, inscrita com tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto.”<sup>985</sup>

Regressemos à leitura nietzscheana da mulher, que para Derrida, da diferença sexual ao amor, tem sempre como vector axial o que ele chama “propriação” (*appropriation*, também um neologismo em francês), constituído de “apropriação, expropriação, apreensão, tomada de posse, dom e troca, domínio, servidão, etc.”<sup>986</sup> A propriação revela a mulher a dar-se à

---

<sup>982</sup> *Ep*, p. 79: “affirmée comme puissance affirmative, dissimulatrice, artiste, dionysiaque. Elle n’est pas affirmée par l’homme mais s’affirme elle-même, en elle-même et dans l’homme.”

<sup>983</sup> Sobre a metáfora pode ler-se também “Le retrait de la métaphore”, in *Psyché*, cit.

<sup>984</sup> *MPh*, p. 301: “tous les concepts qui ont opéré dans la définition de la métaphore ont toujours une origine et une efficace elles-mêmes ‘métaphoriques’”.

Deleuze dirá que nenhum dos seus conceitos, por mais extravagantes que sejam, é metafórico.

<sup>985</sup> *MPh*, p. 254: “Mythologie blanche – la métaphysique a effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l’a produite et qui reste néanmoins active, remuante, inscrite à l’encre blanche, dessin invisible et recouvert dans le palimpseste.”

<sup>986</sup> *Ep*, p. 90: “appropriation, expropriation, prise, prise de possession, don et échange, maîtrise, servitude, etc.”

posse tanto como a tomar posse: “o processo de propriação escapa a qualquer dialéctica como a qualquer decidibilidade ontológica.”<sup>987</sup> Deste modo,

[...] a propriação é mais poderosa, porque indecível, que a questão *ti esti*, que a questão do véu da verdade ou do sentido do ser. Tanto mais – mas este argumento não é nem segundo nem suplementar – que o processo de propriação organiza a totalidade do processo de linguagem ou de troca simbólica em geral, incluindo, pois, todos os *enunciados* ontológicos. A história (da) verdade (é) um processo de propriação. O próprio não emerge, pois, de uma interrogação onto-fenomenológica ou semântico-hermenêutica.<sup>988</sup>

A mulher, personagem maior da encenação textual do processo de propriação, esta outra mulher (“*Überweib*”), figura do hímen, que não se deixa prender nas malhas da definição, traz uma revelação – como dom, arriscamos dizer – sobre a leitura de um texto. Fá-lo porque já em Nietzsche ela é avassaladoramente múltipla.<sup>989</sup> Derrida aproveita a estratégia de multiplicidade estilística e temática dos textos nietzscheanos sobre a mulher (por isso, é tão irrisório reduzi-lo à misoginia)<sup>990</sup> para concentrar nesta questão o desvio à hermenêutica que busca sentidos originários, mas replicáveis, nos sistemas de signos.

Desde que a questão da mulher suspende a oposição indecível do verdadeiro e do não-verdadeiro, instaura o regime epocal das aspas para todos os conceitos pertencentes ao sistema dessa decidibilidade filosófica, desqualifica o projecto hermenêutico postulando o sentido verdadeiro de um texto, liberta a leitura do horizonte do sentido do ser ou da verdade do ser, dos valores de produção do produto ou da presença do presente, o que se origina é a questão do estilo como questão de escritura, a questão esporaneante mais poderosa que todo o conteúdo, toda a tese ou todo o sentido.<sup>991</sup>

---

<sup>987</sup> *Ep*, p. 92: “le procès de appropriation échappe à toute dialectique comme à toute décidabilité ontologique.”

<sup>988</sup> *Ep*, p. 92-93: “la appropriation est plus puissante, parce que indécidable, que la question *ti esti*, que la question du voile de la vérité ou du sens de l’être. D’autant plus – mais cet argument n’est ni second ni supplémentaire – que le procès de appropriation organise la totalité du procès de langage ou d’échange symbolique en général, y compris, donc, tous les *énoncés* ontologiques. L’histoire (de la) vérité (est) un procès de appropriation. Le propre ne relève donc pas d’une interrogation onto-phénoménologique ou sémantico-herméneutique.”

<sup>989</sup> Tanto que Nietzsche se sente perdido na complexidade feminina: “Il faut se dire, bêtement, que si on ne peut assimiler – entre eux d’abord – les aphorismes sur la femme et le reste, c’est aussi que Nietzsche n’y voyait pas très clair ni d’un seul clin d’œil, en un instant, et que tel aveuglement régulier, rythmé, avec lequel on n’en finira jamais, a lieu dans le texte. Nietzsche y est un peu perdu. *Il y a* de la perte, cela peut s’affirmer, dès qu’il y a hymen.” (*Ep*, p. 82)

<sup>990</sup> Uma das formas de resgate, que é também uma maneira de criticar as hermenêuticas ingénuas que confundem perspectiva com ignorância, é dizer que Nietzsche multiplicou imenso as figurações do feminino: “Il n’y a pas une femme, une vérité en soi de la femme en soi, cela du moins, il l’a dit, et la typologie si variée, la foule des mères, filles, sœurs, vieilles filles, épouses, gouvernantes, prostituées, vierges, grand-mères, petites et grandes filles de son œuvre.” (*Ep*, p. 83)

Gilles Deleuze, em *Nietzsche et la philosophie*, recusa igualmente a interpretação da misoginia nietzscheana: “Il n’y a pas de misogynie nietzschéenne : Ariane est le premier secret de Nietzsche, la première puissance féminine, l’Anima, la fiancée inséparable de l’affirmation dionysiaque. Mais tout autre est la puissance féminine infernale, négative et moralisante, la mère terrible, la mère du bien et du mal, celle qui déprécie et nie la vie.” (Cit., p. 24)

<sup>991</sup> *Ep*, p. 86: “Dès lors que la question de la femme suspend l’opposition décidable du vrai e du non-vrai, instaure le régime époqual des guillemets pour tous les concepts appartenant au système de cette décidabilité philosophique, disqualifie le projet herméneutique postulant le sens vrai d’un texte, libère la lecture de l’horizon du sens de l’être ou de la vérité de l’être, des valeurs de production du produit ou de présence du présent, ce qui se déchaîne, c’est la question du style comme question de l’écriture, la question d’une opération éperonnante plus puissante que tout contenu, toute thèse et tout sens.”

Cf. ainda *idem*, p. 98.

Esta nova figuração, incodificável, da recepção, questiona desde o seu grau mais elementar, como condição da sua própria aparição, toda a história da filosofia. Se a filosofia está na história, porque o pensar e o pensar-sobre são também formas de propriação, se essa história não é redutível a um qualquer historicismo, i.e., se o tempo da história percorre todas as direcções e não apenas para esse futuro teleologicamente programado, então ela só tem margens, mesmo que mantenha uma espécie de centro fictício onde diferentes esporões treinam a sua força intelectual, defendendo-se e atacando.<sup>992</sup>

A mulher, a propriação feminina, ou melhor, as mulheres, as propriações femininas multiplicam também as possibilidades estilísticas. Isso mesmo é dito por Nietzsche em *Ecce Homo*, “Warum ich so gute Bücher schreibe”, §4-5, e retomado por Derrida,<sup>993</sup> que comenta Nietzsche enxertando os seus textos, tomando-os das margens e do quase-centro (também Nietzsche foi posto no campo dos “universais”). Num estilo esporaneante, faz uma propriação dele e dissemina-o por novas margens, enviando-o para lugares (ainda) desconhecidos. O trabalho mais importante de Derrida neste texto-conferência divide-se em a) usar os esporões estilísticos (“*éperon*” está no plural) para se proteger e atacar as recepções mais metafísicas de Nietzsche;<sup>994</sup> b) não se deixar aprisionar numa hermenêutica do sentido, candidata a estabelecer, mais ou menos completamente, um sistema Nietzsche; c) resistir e atacar os textos que trazem a assinatura do *próprio* Nietzsche.<sup>995</sup>

### 3.b- *J'ai oublié mon parapluie*

Não é por acaso, ainda que se ame o acaso, que Derrida fecha a conferência com um pequeno excurso sobre um *Fragmento Póstumo* de Nietzsche do Outono de 1881: “J’ai oublié mon parapluie” (“*ich habe meinen Regenschirm vergessen*”, aspas no original e início sem maiúscula). Contorna-se o acaso por duas razões relativamente opostas: a) Derrida podia ter

---

<sup>992</sup> Derrida dá ao *éperon*, esporão (mas também espora, possibilidade semântica inexplorada), várias figuras possíveis: do esporão marítimo que entra pelo mar a dentro e protege, ou tenta proteger, a costa, mas também pode rasgar o mar; ao esporão dos antigos navios de guerra, usado para romper o casco do navio inimigo. Ele pode, pois, atacar e defender. (Cf. *Ep*, p. 29-32)

<sup>993</sup> Cf. *Ep*, p. 85-86.

<sup>994</sup> Quando Derrida questiona a maneira como Heidegger convocou, contra a cortina de fumo da filosofia metafísica, um *logos* mais próximo do Ser, uma voz mais arcaica e autêntica que com ele coincidissem, procurando dessa forma a renovação da ideia de um nome único para o Ser, diz que “il faut le penser sans *nostalgie*, c’est-à-dire hors du mythe de la langue purement maternelle ou purement paternelle, de la patrie perdue de la pensée. Il faut au contraire *l’affirmer*, au sens où Nietzsche met l’affirmation en jeu, dans un certain rire et dans un certain pas de la danse.” (*MPh*, p. 29)

<sup>995</sup> Derrida desconfia do nome próprio, vê-o como um pilar do logocentrismo. Ele só funciona como tal na diferença que estabelece com outros, portanto está profundamente dependente deles, de quem se queria precisamente diferenciar. Um nome próprio puro fundar-se-ia exclusivamente em si mesmo, mas quando, e.g., escrevemos “Friedrich Nietzsche” trazemos uma infinidade de outros, mais próximos ou distantes, para esse mesmo nome (toda a constelação viva de amigos, leitores, comentadores, editores...). Sobre este paradoxo pode ler-se *Gr*, p. 162-164; *ED*, p. 155.

escolhido outros *Fragments Postumos* da mesma época presentes na edição Colli-Montinari<sup>996</sup>, o que elegeu adequa-se, por isso, à sua intenção discursiva; b) mas mantém intacto um elevado grau de indecidibilidade, servindo para justificar uma espécie de *não leitura* da obra nietzscheana.<sup>997</sup>

Esta frase,<sup>998</sup> “subtraída a toda a questão hermenêutica assegurada do seu horizonte”,<sup>999</sup> não permite mediações exegéticas infalíveis que remontassem até às causas, ou causa; como também não possui à partida uma vocação para acrescentar sentidos noutros textos, apesar disto ser menos evidente. Como diz Derrida: “Não estaremos nunca *assegurados* de saber o que Nietzsche quis fazer ou dizer anotando estas palavras.”<sup>1000</sup> “Não, continua, que este inacessível seja a profundidade de um segredo, ele pode ser inconsistente, insignificante.”<sup>1001</sup> Talvez Nietzsche não quisesse *dizer nada*, ou poucas coisas, ou escrever por escrever, ou fingir, numa charada espontânea, dizer algo. Pode ainda dar-se o caso de ser um código, pessoal ou partilhado por poucos, com significados irrecuperáveis. Por outro lado, e paradoxalmente, a frase é quase excessivamente legível, pela familiaridade plana do que expressa – todos nós, ou quase, já nos “esquecemos do nosso guarda-chuva”.<sup>1002</sup> E também

---

<sup>996</sup> E.g. “12 Sommer” (12 Verões) ou “Hohe Zimmer!” (Quarto alto!). De 1877, 22[109], há ainda um que podia funcionar mais paradoxalmente: “Du sollst Gott über alle Dinge lieben” (Amarás Deus acima de tudo).

<sup>997</sup> Voltamos ao acaso, a um jogo do acaso e da necessidade, que por ser jogo nunca se fixa num ou noutro. Derrida diz no primeiro dos dois *post-scriptum* de *Ep* que numa conversa tempestuosa que manteve uns anos antes com Roger Laporte (escritor e ensaísta próximo de Derrida, director de programas do Collège international de philosophie), este lhe terá contado as críticas de um hermeneuta à publicação dos *póstumos* nietzscheanos: “Ils finissent par publier ses notes de blanchisseuse et des déchets du genre ‘j’ai oublié mon parapluie’”. Derrida diz não se lembrar dessa conversa que algumas testemunhas asseguram ter acontecido. Divulgando esta *nota psicanalítica*, Derrida arrisca um certo fora-do-texto, trabalho do não-consciente que desconstrói a intencionalidade do texto, mas que por sua vez não se deixa, ou dificilmente se deixa desconstruir. Ou, numa boa reserva, o “jogo” presta-se a isso, perspectivamos um “acaso” que também pode ser o seu reverso: sendo tudo acaso, dir-se-á um pouco isso como veremos, as suas manifestações terão a *necessidade* das epifanias. De referir ainda que Michel Foucault, em *L’archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1996), quando pensa a dificuldade, e uma certa arbitrariedade, na constituição das obras, apresenta o exemplo dos cadernos de Nietzsche onde se sobrepõem aforismos e “notas de lavandaria” (Cf. p. 35) Discutiremos esta ideia no cap. sobre Foucault.

<sup>998</sup> Tão elementar e reduzida que parece não suportar qualquer investida hermenêutica. Mas Derrida diz em “La double séance”, (*Ds*, p. 230): “le fonctionnement d’une note en bas de page [...] aussi bien que d’un exergue et en quoi pour qui sait lire ils importent parfois plus que le texte dit principal ou capital.” Veja-se ainda o caso sintomático de “Ousia Grammè. Note sur une note de Sein und Zeit” (*MPh*), onde uma nota de rodapé de *Sein und Zeit* é o centro de toda a sua argumentação. Também a controvérsia com Foucault, para terminarmos os exemplos, se origina principalmente na leitura que faz de 3 páginas, de mais de 600, de *Histoire de la folie à l’âge classique*, cit.

<sup>999</sup> *Ep*, p. 107: “soustrait à toute question herméneutique assurée de son horizon.”

<sup>1000</sup> *Ep*, p. 104: “Nous ne serons jamais *assurés* de savoir ce que Nietzsche a voulu faire ou dire en notant ces mots.”

<sup>1001</sup> *Ep*, p. 105: “Non que cet inaccessible soit la profondeur d’un secret, il peut être inconsistent, insignifiant.”

<sup>1002</sup> “Car cette phrase est lisible. Sa transparence s’étale sans pli, sans réserve. Son contenu paraît d’une intelligibilité plus que plate. Chacun comprend ce que veut dire ‘j’ai oublié mon parapluie’.” (*Ep*, p. 108)

Sarah Kofman (*Explosion I. De l’ ‘Ecce Homo’ de Nietzsche*, cit., principalmente p. 154-55) analisa o acervo epistolar entre Nietzsche e a sua mãe, onde o guarda-chuva aparece como troca de prendas (embora bastante diferidas no tempo). Quer a da mãe para o filho, quer a deste para aquela teriam uma função fetichista de protecção. Também no §288 de *Para Além Bem e Mal*, o guarda-chuva aparece na sua função *trivial* de protecção.

pode ser recebida com o maior interesse pela psicanálise, onde a palavra “guarda-chuva” não é das menos importantes da sua vasta simbologia fálica ou de redoma protectora, e porque o “esquecimento” faz parte dos seus arquétipos *epistemológicos* (aqui, para nós, seria um enxerto frutífero). Terá ainda uma inteligibilidade forte para num “hermeneuta ontologista”, como lhe chama Derrida, onde o sentido da frase viria do pensamento íntimo do autor. No entanto, voltamos ao primeiro argumento, “Legível como um escrito, este inédito pode sempre ficar secreto, não que detenha um segredo, mas porque pode sempre faltar-lhe e simular uma verdade escondida nas suas dobras.”<sup>1003</sup>

Esta interpretação não parece ser muito ousada nem marcadamente anti-hermenêutica. Mas Derrida alarga ao resto dos textos nietzscheanos a forte indecidibilidade do pequeno fragmento, aumentando o alcance da dilaceração:

[...] a totalidade do texto de Nietzsche é talvez, enormemente, do tipo ‘esqueci-me do meu guarda-chuva’.

Quer dizer que não haveria mais ‘totalidade do texto de Nietzsche’, fosse ela fragmentária e aforística.<sup>1004</sup>

Tanto mais que, citando parte do §371 da *Gaia Ciência*, Nietzsche, assumindo-se festivamente incompreensível, diz estar próximo dos relâmpagos,<sup>1005</sup> e, como o *próprio* reconhece, no §365 da mesma obra, vê-se eclodir *apenas* como autor póstumo.<sup>1006</sup> Aproxima-se a suspensão total da força ilocucionária que dá a um texto as condições da sua interpretação. Desapareceram as referências a um mundo partilhável, onde se constitui a pré-compreensão necessária à leitura de textos filosóficos ou outros. Concentrados nos relâmpagos nietzscheanos, somos obrigados a desvincular-nos da promessa (espontaneamente essencial) de buscarmos sentidos essenciais nos seus escritos.

Por tudo isto, Derrida assegura que procurar essências na obra de Nietzsche é uma empresa vã. A vontade de absoluto, esse delimitador de sentido que na origem só pode ser designado pelos artigos definidos no singular, deve ser convertido num perspectivismo ciente da multiplicidade irreduzível de sentidos. Os textos e os leitores enxertam-se mutuamente, ramificam novos significados que sempre extravasarão os códigos estabelecidos, porque instáveis por condição de existência, estabelecendo (des)ligações (para lá da intersubjectividade). Distante, pois, da vontade espeleológica em procurar o sentido indubitável e perene do que foi pensado e exposto. Derrida escreveu e disse esta conferência

---

<sup>1003</sup> *Ep*, p. 111: “Lisible comme un écrit, cet inédit peut toujours rester secret, non qu’il détienne un secret mais parce qu’il peut toujours en manquer et simuler une vérité cachée dans ses plis.”

<sup>1004</sup> *Ep*, p. 112: “la totalité du texte de Nietzsche est peut-être, énormément, du type ‘j’ai oublié mon parapluie’.”

Autant dire qu’il n’y aurait plus de ‘totalité du texte de Nietzsche’, fût-elle fragmentaire et aphoristique.”

<sup>1005</sup> “Wir Unverständlichen... denn wir wohnen den Blitzen immer näher!”

<sup>1006</sup> “wir posthumen Menschen!”

para desconstruir a ideia de uma obra nietzscheana filosoficamente sistematizável. Restam estilos, formas de construção-exposição de pensamentos que se vão formando no processo, sem qualquer determinação metodológica ou epistemológica. Reconhece-se assim a liberdade da escrita, independente da voz que durante muito tempo se pensou ser um solilóquio puro, prévio a qualquer grafar, um sopro holístico de pré-compreensão. Os estilos indicam sobretudo uma maneira de compor. Usando o esporaneante (sem manual de instruções) ataca-se, tanto quanto se defende, o “centro”. Os estilos são formas de compor linhas de significação sempre à espera de serem, como numa partitura, interpretadas.

Mas aqui a questão do estilo é mais complexa e importante do que normalmente se propõe em filosofia. Neste caso, entendido o estilo como um gesto autocrático de pensar, enunciar e comunicar, ele supera a vontade de verdade como impulso tradicional do trabalho de escrita filosófica. O estilo é a singularização do pensamento expresso e da experiência que suscita nos receptores. Por isso, ele tem a força de inventar novas ideias e sobretudo de experimentar outras pedagogias. Foram os estilos de Nietzsche que permitiram a emergência de filosofemas desconhecidos, uma discursividade filosófica heterodoxa. O estilo, rompendo com os códigos habituais, conduz sempre, pela necessária singularização, a uma certa incomunicabilidade que alimenta a possibilidade do solipsismo.<sup>1007</sup> Mas ao mesmo tempo inaugura outras oportunidades de pensar e comunicar, na medida em que, pelo menos no início, ele não reproduz as codificações já estabelecidas. Mais dionisíaco do que apolíneo, a sua força epistemológica desvanece-se a favor de uma experimentação criadora.<sup>1008</sup>

Fica, no entanto, claro que todos os estilos perdem a sua naturalidade à medida que se repetem, acabando por estabelecer uma certa padronização (mesmo, numa situação limite, o movimento DADA), passando a ser imitáveis. Talvez, por isso, haja em Nietzsche, Derrida percebeu-o bem, vários estilos,<sup>1009</sup> ele cultivava essa dispersão para que não o codifiquem facilmente. Daí o realce que dá ao plural “*styles*” no subtítulo de *Ep*.<sup>1010</sup> Algo, aliás, que podia

---

<sup>1007</sup> Nos sistemas hipercodificados, como no código morse, não pode haver estilo, a condição necessária de todos os estilos é a pluralidade de códigos. Assim, a intervenção do estilo permite escapar ao sentido unívoco, introduzindo uma riqueza de significações supera a execução automática de um código.

<sup>1008</sup> Vem a propósito citar Gilles Deleuze e Félix Guattari em oposição ao que acabámos de dizer. Logo na primeira página de *Qu'est-ce que la philosophie?*, referem que talvez só se possa colocar a questão do que é a filosofia na velhice, nesse momento de “soberana liberdade”. Fazê-lo antes foi uma espécie de “exercício de estilo” porque ainda não tinham atingido o “non-style où l'on peut dire enfin : mais qu'est-ce que c'était, ce que j'ai fait toute ma vie ?” (Paris: Minuit, 1991/2005, p. 7) Voltaremos a esta questão no cap. sobre Deleuze.

<sup>1009</sup> Algo explicitamente anotado desde 1968 em “Les fins de l'homme” (publicado depois em *MPh*, que citaremos): “s'il y a du style, Nietzsche nous l'a rappelé, il doit être *pluriel*.” (p. 163) Por outro lado, como vimos no cap. anterior, o próprio Nietzsche defende a sua multiplicidade estilística. (Cf. *Ecce Homo*, “Warum ich so gute Bücher schreibe”, §4)

<sup>1010</sup> Talvez inspirado por esta renomeação, Rudy Steinmetz titula um livro, que se lê com muito proveito, com: *Les styles de Derrida* (Bruxelles: De Boeck-Wesmael, 1994). Acerca do estilo no desenvolvimento dos raciocínios científicos, consulte-se o clássico de Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris: Armand Colin, 1968.

ter recuperado directamente das palavras de Nietzsche, quando em *Ecce Homo*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §4, afirma que a função do estilo é comunicar estados emocionais e tensões interiores, e tendo em conta que os seus “estados interiores” são extraordinariamente múltiplos, só pode conter “muitas possibilidades estilísticas”, ter a “maior de todas as multiplicidades estilísticas”.

Desta forma, a “questão do estilo” (relembramos que era o título inicial de *Ep*) transforma-se na “questão dos estilos”, a “questão da mulher” (principal tema esporaneante, segundo Derrida) na “questão das mulheres”:

Mas torna-se bastante manifesto, para uma gaia ciência, que por esta mesma razão nunca houve o estilo, o simulacro, a mulher.

Nem a diferença sexual.

Para que os simulacros advenham é preciso escrever num intervalo entre vários estilos.

Se há estilo, eis o que nos insinua a mulher (de) Nietzsche, deve haver mais do que um.<sup>1011</sup>

Contudo, esta aparente capitulação perante uma dispersão incontrolável de escrituras e leituras, transfigura-se, não no seu contrário (promessa burocrática da verdade),<sup>1012</sup> mas num contrato de recepção bem mais exigente do que o das hermenêuticas do sentido. Assim o quer Derrida. Contrato indefinível, obviamente, porque ele está para lá de qualquer método que não se constitua no instante mesmo da leitura, de cada leitura. Um não-método, pois, já que Derrida o declara “rigorosamente prescrito pela necessidade de um jogo, signo ao qual é preciso acordar o sistema de todos os poderes.”<sup>1013</sup> Acolher as significações dos textos, decifrá-las, respeitar os seus segredos, as suas aporias, paródias, iterações lógicas e ao mesmo tempo suplementá-las. É preciso conhecer muitos estilos, exercê-los na reescrita, nos suplementos dos textos lidos, saber também o que exigem da fisiologia do receptor (serenidade lógica ou fulgor poético, e.g.). Não, não se trata de renunciar à compreensão, antes levá-la a outro nível, com uma redobrada exigência de indeterminação, generosamente experimental, disposta a fracassar dez vezes na promessa de acertar uma (e que significa este “acertar”? Não com certeza um modelo qualquer de adequação).

---

<sup>1011</sup> *Ep*, p. 118: “Mais il devient assez manifeste, d’un gai savoir, que pour cette raison même il n’y a jamais eu le style, le simulacre, la femme.

Ni la différence sexuelle.

Pour que le simulacre advienne, il faut écrire dans l’écart entre plusieurs styles.

S’il y a du style, voilà ce que nous insinue la femme (de) Nietzsche, il doit y en avoir plus d’un.”

Em *MPh*, p. 163, escreve: “et s’il y a du style, Nietzsche nous l’a rappelé, il doit être pluriel.”

<sup>1012</sup> *Ep* estará sempre salvaguardado da filosofia essencialista pela pluralidade de estilos e indecidibilidade dos *conceitos*: “Pour que ces trois types d’énoncé [mulher, verdade e castração] forment un code exhaustif, pour qu’on tente d’en reconstituer l’unité systématique, il faudrait que l’hétérogénéité parodique du style, des styles, soit maîtrisable, et réductible au contenu d’une thèse. Il faudrait d’autre part, mais ces deux conditions sont indissociables, que chaque valeur impliquée dans les trois schèmes soit *décidable* dans un couple d’opposition, comme s’il y avait un contraire pour chaque terme: par exemple pour la femme, la vérité, la castration.” (p. 79)

<sup>1013</sup> *DS*, p. 80: “rigoureusement prescrit[e] par la nécessité d’un jeu, signe auquel il faut accorder le système de tous ces pouvoirs.”

Não concluais que seja preciso renunciar imediatamente a saber o que *isto* quer dizer: seria ainda a reacção estetizante e obscurantista do *hermeneuein* [...] é preciso, pelo contrário, levar o deciframento tão longe quanto possível.<sup>1014</sup>

### 3.c- *Otobiographies*

#### Entre a pedagogia da submissão, o nazismo e a impropriedade do nome próprio

O outro texto dedicado a Nietzsche foi escrito para uma conferência, pronunciada em francês, na Universidade de Virginia em 1976 (mais tarde publicada em alemão (1980) e em francês (1984) com o título *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*).

*Oto* significa “ouvido” em grego (ou “orelha”, Derrida usa “*oreille*”, mais anatómico do que “*ouïe*”), verbo (no particípio passado, neste caso) e substantivo. Acção e órgão de recepção, do “ensinamento de Nietzsche”, que sempre preferiu os ouvidos pequenos, finos, inteligentes para filtrar o exterior; contra ouvidos grandes, abertos a uma contaminação intensivamente caótica que traz não importa o quê do exterior. Temos então o ouvido (*oto*), a vida (*bio*) e a escrita (*grafia*); conceber (*bio*) e receber (*oto*); a escrita como mediação? Não tanto, antes a escrita como tecnologia das assinaturas e como forma da vida ser narrada ao vivente. A escrita é neste texto uma questão menor. Além disso, trata-se do ensino de Nietzsche, querendo para *Zarathustra* instituições de educação à altura das suas declarações, recebido todavia – parodicamente, gostaríamos de dizer, se a história não nos corrigisse – como uma das grandes figuras neo-míticas da escola de propaganda nazi. Finalmente, uma “política do nome próprio” interrogando a duplicidade, morto-vivo, de quem assina “Friedrich Nietzsche”.

Para lá do título, que desvela e vela o conteúdo do texto, o *próprio* Derrida resume aquilo que irá pensar:

Como se faz ou funda um Estado? E uma independência? E a autonomia de quem se dá e assina a sua própria lei? Quem assina todas estas autorizações de assinar? [...] falar-vos-ei de Nietzsche: dos seus nomes, das suas assinaturas, dos pensamentos que teve para com a instituição, o Estado, para com os aparelhos académicos e do Estado, a ‘liberdade académica’, as declarações de independência, os signos, insígnias e ensinamentos.<sup>1015</sup>

---

<sup>1014</sup> *Idem*, p. 112: “N’en concluez pas qu’il faille renoncer tout de suite à savoir ce que *ça* veut dire: ce serait encore la réaction esthétisante et obscurantiste de l’*hermeneuein* [...] il faut au contraire pousser le déchiffrement aussi loin qu’il est possible.”

<sup>1015</sup> *Ot*, p. 31-32: “Comment se fait ou se fonde un État? Et une indépendance? Et l’autonomie de qui se donne et signe sa propre loi? Qui signe toutes ces autorisations de signer? [...] je vous parlerai de Nietzsche: de ses noms, de ses signatures, des pensées qu’il eut pour l’institution, pour l’état, pour les appareils académiques et étatiques, pour la ‘liberté académique’, pour les déclarations d’indépendance, pour les signes, enseignes et enseignements.”



Pode *Ot* jogar com o título geral que decidimos dar a este capítulo (“Derrida – margens... da filosofia”)? Justificação em quatro pontos. a) Derrida leva a cabo uma desconstrução da assinatura da Declaração de Independência dos Estados Unidos (festejava duzentos anos). O acto central, axial e originário, desse grande Estado-Nação (apesar do federalismo), é deslocado para uma instabilidade lógica e histórica que o retira precisamente daquela centralidade. Esboroamento do centro, até aí suportado pelos signatários sagrados, e imaginários, do Povo, Natureza e Deus. Na verdade, a Declaração foi redigida por Jefferson que respondia perante o *Congress Assembled*. Fez rascunhos, foi censurado, cortou, pensou, teve, com certeza, dúvidas de estilo... Produto de hesitações e imperfeições, ela vive, no entanto, das grandes ilusões do centro, ao ficcionar no seu interior, como veremos, uma trilogia paternal sacralizada. Derrida recoloca esse mito fundador na *praxis* humana e na história. b) Desconstrução ainda da “liberdade académica”, a partir de um texto das *margens* do *corpus* nietzscheano (*Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten – Sobre o futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino – 1872*), explicitamente dado pelo autor como não publicável, mas arrastado para o *centro* pela recepção nazi. Derrida mostra as fragilidades dessa centralização; o texto, na denúncia que faz da pretensa liberdade académica, assombrado pelo poder totalizador do Estado, aponta antes para uma cultura viva, feita de multiplicidades. b.1) Por outro lado, a centralidade que o nacional-socialismo atribuiu a essas *Conferências* é um crime de assombramento. Mas Derrida não salta por cima do embaraço criado pela exclusividade nazi da sua incorporação política. Ora, pensar por que razão *só* o nazismo recebeu este Nietzsche é desde logo um gesto de marginalidade, mostrando, sem a ingenuidade dos antinietzscheanos, que também ele tem alguma responsabilidade por ser compatível, ainda que só depois de treslido, com o buraco negro desumano (não pós-humano, mas contra-humano).<sup>1016</sup> c) Questionamento do nome próprio, dessa marca lisa onde normalmente se apagam as aporias. Centro de uma subjectividade ontologizada e axiologizada (valor legal e moral de uma assinatura). A duplicidade de Nietzsche – morto, enquanto pai, vivo enquanto mãe – obriga-o a migrar para as margens dos processos habituais de constituição da ipseidade. O existir em *dois centros*, o da morte e o da vida, representa uma

---

<sup>1016</sup> Na recepção que admirava o pensamento de Nietzsche, só Karl Löwith levantou o problema, sem grande repercussão, de se escamotear a sua influência, voluntária ou involuntária, no nascimento de falsas ideologias. Numa carta a Jean Wahl acerca da publicação do livro de Karl Jaspers (*Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin: de Gruyter, 1936), diz que a denúncia das más leituras nietzscheanas deve ser acompanhada de uma crítica às influências que ele próprio exerceu na formação de ideologias malignas. (A carta foi reproduzida em “Le Nietzsche de Jaspers”. *Recherches philosophiques* VI (1936-37).

Para Louis Pinto, Nietzsche foi bastante protegido devido ao trabalho do germanista, e biógrafo, Charles Andler, que nos seus *Les Origines du pangermanisme (1800-1888)* (Paris: Louis Conard, 1915 e *Le Pangermanisme philosophique (1800-1914)* (Paris: Louis Conard, 1917), passou um certificado de inocência a Kant e Nietzsche (pelo contrário, acusou, e.g., Fichte e Hegel de pangermanismo agudo). (Cf. Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, cit., p. 88)

cisão do eu que, enquanto figura centáurea, só pode viver nas margens. d) Finalmente, Derrida ataca a figura da autobiografia, tida como escrita circular sobre si mesmo, procedimento tautológico, recebido pelo exterior como um percurso de autodecifração capaz de determinar, por vezes mais do que qualquer outro, o centro do signatário. Ora, Nietzsche, defende Derrida, não conta em *Ecce Homo* a sua vida aos outros, conta-a a si mesmo. A mesma assinatura desdobra-se, pois, em *autor e receptor*. Encurta-se a distância entre o contar e o ouvir, há um aparente aprofundamento autobiográfico, desenvolve-se um círculo vicioso. Mas no dionisiaco quem narra o que ouve há-de fragmentar-se e fragmentar o texto. Quebra-se assim a centralidade das autobiografias, o intervalo interpretativo entre contar e ouvir quase faz nascer uma heterobiografia. Além disso, Nietzsche pôs em *Ecce Homo* o nome, a assinatura, mas também o corpo. Este tem diversas dobras, margens exploradas e por explorar, é um território fragmentado, resistindo a uma colonização pela pretensa centralidade da consciência.<sup>1017</sup>

*Ot* abre com a *Declaração de Independência Americana*<sup>1018</sup>, o estudo da assinatura nesse documento fundador do Estado Americano. A articulação com os capítulos seguintes, direccionados para Nietzsche, não é evidente, isso mesmo nos diz Derrida no final do andamento discursivo inaugural. Mas também não serão irredutíveis, liga-os a inteligibilidade relacionada com o problema da assinatura, T. Jefferson, no primeiro caso; F. Nietzsche, no segundo.

A questão que alimenta o capítulo inicial é a de saber “*quem assina, e de que nome supostamente próprio, o acto declarativo que funda uma instituição?*”<sup>1019</sup> É que um tal acontecimento não resulta de discursos descritivos ou constativos, “Ele performa, ele realiza, ele faz o que diz fazer”<sup>1020</sup>. Thomas Jefferson redigiu a *Declaração*, mas ninguém o tomará pelo seu real signatário. Ele escreveu em nome dos Representantes (“*representatives of the United States of America in General Congress assembled*”), foi a mão de escrita de um conjunto de pessoas que tinha o direito de rever, de corrigir e de ratificar o projecto da *Declaração*. Serão então os Representantes os verdadeiros signatários do documento? A sua

---

<sup>1017</sup> Sarah Kofman, em boa discípula de Derrida, retoma alguns dos argumentos que desconstroem a ideia de *Ecce Homo* como autobiografia. Conclui que esta obra é mais uma certidão de óbito do “autos”, enquanto sujeito “estável e substancial” concebido pela metafísica, e do “bios”, enquanto vida individual resultando de um par de progenitores, do que uma autobiografia. Se subsistirem dúvidas, então deve pelo menos pensar-se *Ecce Homo* como a “autobiografia mais despersonalizada” de todas. (Cf. *Explosion I. De l’ ‘Ecce Homo’ de Nietzsche*, cit., p. 26-29)

<sup>1018</sup> O itálico indica que lhe atribuímos o carácter de uma obra, mas ela supera isso. Enquanto acto fundador de um país e de um povo, mantém-se viva pela forma mais do que pelo conteúdo, revela-se sobretudo numa dimensão performativa.

<sup>1019</sup> *Ot*, p. 16: “*qui signe, et de quel nom soi-disant propre, l’acte déclaratif qui fonde une institution?*”

<sup>1020</sup> *Ot*, p. 16: “*Il performe, il accomplit, il fait ce qu’il dit faire.*”

assinatura é um facto, eles assinam por eles, mas são também procuradores de algo que os ultrapassa, “eles falam, ‘declaram’, declaram-se e assinam ‘*in the name of...*’: ‘*We, therefore, the representatives of the United States of America in General Congress assembled, do in the name and by authority of the good people of these that as free and independent States...*’”<sup>1021</sup> Assim, “de direito” (*en droit*), o signatário é o “bom povo”, é este que se declara livre e independente nos seus Representantes.

No entanto, existirá o “bom povo” antes da própria assinatura ou será consequência desse acto? A sua emancipação é anterior ou posterior à *Declaração de Independência*? Porque só assina quem já existe. Por outro lado, numa indecidibilidade irresolúvel, é a assinatura que lhe dá esse particularismo fundamental de ser um povo livre, um povo dos Estados Unidos da América. A assinatura inventa o signatário:

Ora, este povo não existe. Ele *não* existe *antes* desta declaração, não *como tal*. Se ele se dá nascimento, enquanto sujeito livre e independente, enquanto signatário possível, isso só pode resultar do acto desta assinatura. A assinatura inventa o signatário. Este só pode autorizar-se a assinar uma vez chegado ao fim, se assim podemos dizer, da sua assinatura e numa espécie de retroactividade fabulosa. A sua primeira assinatura autoriza-o a assinar.<sup>1022</sup>

Esta indispensável confusão (do que vem antes e do que vem depois), diz Derrida, está presente em cada assinatura dos cidadãos norte-americanos (e de muitos outros, podemos acrescentar) nos actos banais do dia-a-dia: um dos mais frequentes e universais é a necessidade do sistema bancário corroborar a nossa assinatura, confirmando-a ou legitimando-a (devemos assinar “como está no banco”), a ontologia da *nossa* assinatura reparte-se entre o gesto individual e a confirmação institucional.

O “em nome do bom povo” é uma espécie de contra-assinatura que legitima a assinatura material dos seus representantes. Mas há ainda outras contra-assinaturas, mais vastas e poderosas. O gesto ficcional do povo tem de ser sustentado por uma instância que ateste a justiça desse acto. Por isso, a sua assinatura, que é uma contra-assinatura nos termos de Derrida, requer mais duas contra-assinaturas: a da Natureza e de Deus. Só as leis da natureza e do seu Criador podem garantir a virtude das intenções populares, a “unidade e bondade do povo.”<sup>1023</sup> No paroxismo da narrativa teleológica, Deus “funda as leis naturais e, assim, todo o jogo que tende a apresentar enunciados performativos *como* enunciados

---

<sup>1021</sup> *Ot*, p. 19-20: “Ils parlent, ‘déclarent’, se déclarent et signent...”

<sup>1022</sup> *Ot*, p. 21-22: “Or ce peuple n’existe pas. Il n’existe *pas avant* cette déclaration, pas *comme tel*. S’il se donne naissance, en tant que sujet libre et indépendant, en tant que signataire possible, cela ne peut tenir qu’à l’acte de cette signature. La signature invente le signataire. Celui-ci ne peut s’autoriser à signer qu’une foi parvenu au bout, si on peut dire, de sa signature et dans une sorte de rétroactivité fabuleuse. Sa première signature l’autorise à signer.”

<sup>1023</sup> Isso mesmo está explícito no *incipit* da *Declaração*.

constativos.”<sup>1024</sup> Deus traz a factualidade, assiste-lhe a exclusividade de criar, e o direito (simultaneamente lei jurídica e lei moral) da Declaração existir e ter o alcance performativo de declarar a secessão política ao mesmo tempo que funda a liberdade do povo americano: “para que esta Declaração tenha um sentido e um efeito, é preciso uma última instância. Deus é o nome, o melhor, para esta última instância e esta última assinatura.”<sup>1025</sup>

Derrida não leva, por sua vez, até às últimas consequências (lógicas, políticas e morais) este processo de diferimento sucessivo até à entidade simbolicamente fundadora da totalidade (Deus). Reconhece, no final do capítulo, que as questões da edificação de um Estado, independência e autonomia de quem se dá a sua própria lei, de quem assina e autoriza essa assinatura, não foram cabalmente esclarecidas. No entanto, tudo acaba por remeter para o, como lhe chama Derrida sem o desenvolver, “simulacro do instante”. Por mais contra-assinaturas que haja (neste caso: Povo, Natureza e Deus), o instante em que os Representantes assinaram a *Declaração* é fundamental. É verdade que ele é diferido no “em nome de”, mas é esse instante que permite o diferimento, porque ele instaura necessariamente uma abertura ontológica. Derrida não faz esta leitura do “simulacro do instante”, mas parece-nos legítima a conclusão de que tudo parte de um acto que é, ao mesmo tempo, ontologicamente frágil e irreduzível. É evidente que a escrita da *Declaração* por uma mão, a de Jefferson, ampliada e censurada pelas dos Representantes, se revela constativamente e performativamente essencial para os futuros actos de contra-assinaturas. Mas não é apenas uma questão de materialidade, estilo e significados do texto, embora tudo isto tenha carácter de necessidade. Há também nesta etapa (primeira?) do processo de diferimento uma força performativa e constativa que obriga as subsequentes – Povo, Natureza e Deus – a sujeitarem-se a esse acto pré-fundador. A dependência é, pois, dupla. E toda a recepção do texto “sagrado” fica sujeito a esse jogo de reenvio entre assinatura e contra-assinaturas, diferindo assim a constituição de um sentido unívoco que a plasmasse a partir da intenção dos seus assinantes e contra-assinantes.

Alargando isto a uma teoria da recepção mais vasta, cria-se um vaivém insuperável entre escrita e leitura; a elaboração (sempre incompleta) de um texto está nesse jogo permanente de reenvio entre a escritura (a várias mãos, concluímos já pelo carácter espectral do sujeito da enunciação) e a leitura do texto. A assinatura pode valer por questões editoriais, mas não é uma marca ontológica irreduzível. Criação e recepção fazem parte de um jogo interminável de assinaturas e contra-assinaturas. Derrida alerta para a disseminação do *autor*

---

<sup>1024</sup> *Ot*, p. 25: “fonde les lois naturelles et donc tout le jeu qui tend à présenter des énoncés performatifs comme des énoncés constatifs.”

<sup>1025</sup> *Ot*, p. 27: “pour que cette Déclaration ait un sens et un effet, il faut une dernière instance. Dieu est le nom, le meilleur, pour cette dernière instance et cette ultime signature.”

no próprio momento *originário* da escrita, quem escreve fá-lo esperando as contra-assinaturas dos receptores:

Quando me ponho a escrever um texto, é sempre o que chamarei o *tom* que me dá mais trabalho. Julgo em geral insuportáveis os tons que se me apresentam. A dificuldade de escrever está sempre na pose, à pergunta ‘onde vou pôr-me?’. Não é uma coisa que se decida de si para si: é preciso deixar-se encontrar pelo destinatário para que o tom se coloque. É este o trabalho de fundo: que destinatário vou compor para que tal tom me seja pedido, e que me regule por este pedido? O que me é pedido? Quem me pede o quê?<sup>1026</sup>

O segundo capítulo de *Ot* chama-se “*Logique de la vivante*” (lógica da vivente), trata da auto-bio-grafia de Nietzsche. Partindo de *Ecce Homo*, habitualmente considerada a narrativa pela qual nos conta a sua vida – além de prefaciá-la novamente grande parte dos seus livros anteriores, num derradeiro gesto hermenêutico para cumprir a sua obra<sup>1027</sup> –, Derrida realça a importância da vida (da vida e da morte, dessa estranha forma de vida-morte que Nietzsche incorpora)<sup>1028</sup> para a própria constituição do texto, tendo finalmente chegado a hora, meio-dia da vida, de Nietzsche se contar a vida a si mesmo. Um “si mesmo” lacerado que enigmatiza a assinatura “F. Nietzsche”.

*Ecce Homo* é mais do que uma obra do *corpus* nietzscheano. Ele faz também parte do seu corpo, mergulhado num *corpus* de acidentes empíricos. Derrida apela a repensar em geral a leitura das biografias, começando por mostrar que a assinatura que as identifica supera a mera marca de economia editorial, identificação intelectual do signatário que muitas vezes é um gesto de ilusionismo. Ela inscreve no texto o corpo do autor, o nome próprio de uma autobiografia atravessa o *corpus* e o corpo do signatário. E *Ecce Homo* pode ter sido o desiderato natural de quem se esforçou sempre por misturar a vida com o pensamento e a escrita:

Ora, o nome de Nietzsche é talvez hoje, para nós, no Ocidente, o nome daquele que foi o único (talvez, de uma outra maneira, com Kierkegaard e talvez ainda com Freud) a tratar da filosofia da vida, da ciência e da filosofia da vida *com o seu nome, em seu nome*. O único talvez a ter aí colocado em jogo o seu nome – seus nomes – e suas biografias. Com quase todos os riscos que isso comporta: para ‘ele’, para ‘eles’, para as suas vidas, os seus nomes e seus futuros, o futuro político singularmente do que deixou assinado.

Como não o ter em conta quando o lemos? Só lemos tendo-o em conta.<sup>1029</sup>

---

<sup>1026</sup> Entrevista concedida a Patrick Mauriès, “Jacques Derrida, la déconstruction du monde”, *Libération*, (8 Agosto 1985). “Quand je me mets à écrire un texte, c’est toujours ce que j’appellerais le *ton* qui me donne le plus de mal. Je trouve en général insupportables les tons qui se présentent à moi. La difficulté d’écrire tient toujours à la pose, à la question ‘où vais-je me mettre ?’. Ce n’est pas une chose qui se décide entre soi et soi : il faut se laisser trouver par le destinataire pour que le ton se pose. C’est cela le travail au fond : quel destinataire vais-je composer pour que tel ton me soit demandé, et que je me règle sur cette demande ? Qu’est-ce qui m’est demandé ? Qui me demande quoi ?”

<sup>1027</sup> Que nunca será fechada numa completude definitiva.

<sup>1028</sup> Um dos textos de *La carte postale*, “Spéculer – sur ‘Freud’”, trata demoradamente o tema vida-morte a partir de uma análise minuciosa do *Para Lá do Princípio do Prazer* de Freud.

<sup>1029</sup> *La carte postale*, cit., p. 42-43: “Or le nom de Nietzsche est peut-être aujourd’hui, pour nous, en Occident, le nom de celui qui fut le seul (peut-être d’une autre manière avec Kierkegaard, et peut-être encore avec Freud) à traiter de la philosophie de la vie *avec son nom, en son nom*. Le seul peut-être à y avoir mis en jeu son nom – *ses noms* – et ses biographies. Avec presque tous les risques que cela comporte: pour ‘lui’, pour ‘eux’, pour ses vies, ses noms et leur avenir, l’avenir politique singulièrement de ce qu’il a laissé signer.

Comment ne pas en tenir compte quand on le lit? On ne lit qu’à en tenir compte.”

Logo a seguir, Derrida lê a auto-bio-grafia de Nietzsche, sobretudo o prefácio (lugar co-extensivo a toda a obra, ao mesmo tempo que toda a obra prefacia também *Ecce Homo*), como se aí estivesse o *seu* corpo e o *seu* nome, embora diluído sob máscaras e pseudônimos – a outra assinatura explícita é “Dioniso contra o Crucificado” (*Dionysos gegen den Gekreuzigten*), com que fecha o livro –, pluralização do nome próprio (mas distância mínima entre o(s) sujeito(s) de enunciação e o(s) do enunciado). Lê-lo-á atendendo ao que Nietzsche diz no subtítulo: “Como nos tornamos o que somos” (*Wie man wird, was man ist*). Questão de se dar a conhecer aos leitores? Sim, de certa forma trata-se de expor aos outros a sua biobibliografia. Mas no essencial irá contar a vida a si mesmo, di-lo quando, numa espécie de suplemento entre o “Índice” (*Inhalt*) e o primeiro capítulo, “*Warum ich so weise bin*”, escreve: “E, por isso, conto a mim mesmo a minha vida” (*Und so erzähle ich mir mein Leben*). Sinal de autogratificação: “um raio de sol acabou de cair sobre a minha vida: olhei para trás, olhei para fora, e nunca vi de uma só vez tantas coisas e tão boas.”<sup>1030</sup> Gesto de afirmação de tudo o que está antes dos seus quarenta e quatro anos de vida e de tudo o que virá depois. Auto-bio-grafia que assume o significado do “auto” ao dar-lhe essa extrema exactidão semântica de quem só se tem a si mesmo como destinatário. Que protocolo afirmativo poderia ser mais radical do que este? Na maturidade do meio-dia (44 anos iluminados subitamente pelo sol), Nietzsche lança um Sim sem reticências à totalidade da sua vida.

Derrida defende que este momento de júbilo, com a tonalidade trágica de canto de cisne porém, instaura o imperativo de o lermos dentro do entusiasmo afirmativo que o cingiu no final de 1888. Se se fizer isso, desvalorizam-se todos os protocolos de leitura que o sistematizam em torno de conceitos metafísicos (normalmente a “vontade de potência” e o “eterno retorno do mesmo”); ou outros, menos interessantes, que o dão como um prosador das teorias da decadência e, no oposto, de um neo-humanismo energizado. Para Derrida, o “pensamento do Sim” deve orientar as leituras, a sua recepção fica assim sujeita a uma condição: ter sempre presente a auto-satisfação festiva do último ano pleno de vida intelectual de Nietzsche.<sup>1031</sup> Pode pensar-se que o saldo editorial de 1888 (*Crepúsculo dos Ídolos*, *Anticristo*, *O Caso Wagner*, *Ecce Homo* e *Nietzsche Contra Wagner*, além de um conjunto de *Fragmentos Póstumos* importantes) destoa do resto da obra, da vida-obra. Mas, numa rara

---

<sup>1030</sup> *Ecce Homo* (nesse espaço sem nome entre o *Inhalt* e “*Warum ich so weise bin*”, a que Derrida acaba por chamar “data”, cf. *Ot*, p. 61).

<sup>1031</sup> Esta ideia era também uma forma de resistir à vulgata que o dava pré-louco já durante 1888.

concessão à filosofia dos conceitos aplicada a Nietzsche,<sup>1032</sup> Derrida traz para *Ot* o Eterno Retorno, mostrando que usá-lo, substituindo em parte as velhas cronologias unidirecionais, dificulta datar a origem de um texto, acontecimento, assinatura. Cada um destes marcadores históricos contém em si o retorno de outros marcadores, agora alterados – não se trata do “retorno do mesmo” –, que os precederam cronologicamente, mas não numa lógica simplista de causalidade. O meio-dia da vida de Nietzsche está fora do tempo e do espaço, pelo menos nas suas determinações habituais, é um rasgo de vitalidade que tudo faz retornar, a obra e a vida. Por isso, é tão difícil recebê-lo com uma grelha analítica. Nietzsche, a tese pertence-nos mas deriva do que afirma Derrida, é um dom, é pois como dom que deve ser acolhido. Caso contrário força-se uma recepção que pode até elaborar um belo sistema filosófico, estará porém irremediavelmente distante da *Stimmung* da vida-obra do autor.

Mas o meio-dia da vida não é um lugar, não tem lugar. E não é um momento, por isso mesmo, somente um limite que imediatamente desaparece. E depois, isso retorna todos os dias, sempre, cada dia, a cada volta do anelo. Sempre antes do meio-dia, depois do meio-dia. Se só tivermos direito de ler as iniciais de F.N. nesse instante, no instante em que assina ‘meio-dia, sim, sim, eu e eu recito-me a minha vida’, então percebeis o impossível protocolo de leitura e sobretudo de ensino; e o que pode haver de irrisoriamente simplório, mas também de tenebroso, de obscuro e falso caso de sombra, a declarar: Friedrich Nietzsche disse isto ou aquilo, pensou isto ou aquilo disto ou daquilo, da vida por exemplo, no sentido da existência humana ou no sentido biológico.<sup>1033</sup>

Talvez não haja qualquer epifania no instante em que é “meio-dia” e ele assine dentro dos protocolos habituais o seu livro testamento, mas Derrida lança a dúvida sobre as recepções que não têm em conta essa indicação de leitura (um “ter em conta” quase intolerável). Neste caso limite, as contra-assinaturas estão sobre-constrangidas pela assinatura, já que quem assina é mais uma figura mitológica do que histórica. Não é impossível lê-lo, e suplementá-lo, o texto está aliás à espera disso, mas, nesta situação, as contra-assinaturas sabem que correm o enorme risco de entrarem num cenário onírico e vivamente iluminado (dessa luz que cega) por *aquilo* que assinou “F. Nietzsche”.

Além disso, pegando numa imagem relativamente obscura que Nietzsche traça logo no início do primeiro capítulo de *Ecce Homo* – “A fortuna da minha existência, a sua singularidade talvez, reside na sua fatalidade: na qualidade de meu pai, para me exprimir em forma de enigma, estou já morto; na qualidade de minha mãe, ainda estou vivo e vou

---

<sup>1032</sup> Ao contrário de Deleuze, e.g., em geral Derrida não lê Nietzsche a partir dos seus *conceitos* filosóficos mais vulgarizados. Isto diz bastante sobre a vontade de recebê-lo inventivamente.

<sup>1033</sup> *Ot*, p. 59-60: “Mais le midi de la vie n’est pas un lieu, il n’a pas lieu. Et ce n’est pas un moment, par cela même, seulement une limite aussitôt disparaissante [sic]. Et puis ça revient tous les jours, toujours, chaque jour, à chaque tour d’anneau. Toujours avant-midi, après-midi. Si l’on n’est en droit de lire le paraphe de F.N. qu’en cet instant, à l’instant où il signe ‘midi, oui, oui, moi je et moi je me récite ma vie’, alors vous apercevez l’impossible protocole de lecture et surtout d’enseignement ; et ce qu’il peut y avoir de dérisoirement niais, mais aussi de ténébreux, d’obscur et surnoise affaire d’ombre, à déclarer: Friedrich Nietzsche a dit ceci ou cela, il a pensé ceci ou cela de ceci ou de cela, de la vie par exemple, au sens de l’existence humaine ou au sens biologique. Friedrich Nietzsche ou quiconque après midi, un tel ou un tel, moi par exemple.”

envelhecendo.” (“Warum ich so weise bin” §1) –, os alicerces antropológicos de Nietzsche vivem numa contradição incorrigível. Pai e mãe, vida e morte, alto e baixo, fim e começo, afirmação e negação... constituem a *matriz* de quem assina F.N. “*Ich bin der und der*”, diz no §1 do *Vorwort*. “O e o”, significa, escreve Derrida, “o morto a vivente” (*Le mort la vivante*). Ora, “não será necessário ter em conta esta cena irrepresentável cada vez que pretendemos identificar um enunciado assinado F.N.?”<sup>1034</sup> “Pai” e “mãe” não podem ser lidos a partir de um código autobiográfico, eles não representam a realidade de progenitores, Nietzsche fala enigmaticamente (“*Rätselform*”), numa simbologia cheia de ensinamentos. É isto que indica a leitura de Derrida sobre a ambiguidade da sua assinatura, e a partir dela de toda a sua obra.

Lógica do morto, lógica da vivente, eis a aliança segundo a qual ele enigmatiza as suas assinaturas, a aliança na qual ele as forja ou as sela – e as finge: neutralidade demoníaca do meio-dia, liberta do negativo e do dialéctico.<sup>1035</sup>

Pela crítica à decadência que desenvolve, Nietzsche exige um certo entusiasmo existencial, por isso Derrida quer encontrar uma terceira via (além da morte e da vida) que, diferente de uma *Aufhebung*, instaure novas formas de leitura dos textos nietzscheanos.

A contradição do ‘duplo’ vai pois para além do que uma oposição dialéctica poderia comportar de negatividade declinante. O que conta, no fim de contas e para além da conta, é um certo *passo para além*.<sup>1036</sup>

Um passo para além da vida e da morte, distante, em elevação, da etiqueta autobiográfica. *Ecce Homo* seria o exemplo de um novo jogo hermenêutico, indicando-nos *formas* de o ler (ou de não o ler) na impossibilidade de o reduzir à unicidade de um sentido presente no texto ou à desocultação da mais secreta intenção do *autor*. Receber as palavras de Nietzsche, compreendê-las, numa imperfeição vital, requer um exercício novo: atender aos enigmas que o grande *Lehrer* (mestre, professor...) <sup>1037</sup> usa como rito selectivo de discipulatos; e reviver (de que forma?) os meios-dias sem sombra que insuflam de afirmação entusiasmante o que escreve. Derrida propõe, pois, uma interpretação de Nietzsche que revogue os métodos tradicionais da hermenêutica do sentido, ancorando esse exercício num registo mais orgânico, bio-leituras inscritas em singularidades que se aventuram por certos isomorfismos com o corpo/corpus nietzscheano. Vislumbra-se o perigo de se anularem as avaliações intersubjectivas. E com isso muitos dos critérios que distinguem uma *boa* de uma *má* interpretação.

<sup>1034</sup> *Of*, p. 63: “Ne faut-il pas tenir compte de cette scène irreprésentable chaque fois qu’on prétend identifier un énoncé signé de F.N.?”

<sup>1035</sup> *Of*, p. 65: “Logique du mort, logique de la vivante, voilà l’alliance selon laquelle il énigmatise ses signatures, l’alliance dans laquelle il les forge ou les scelle – et les feint: neutralité démonique de midi, délivrée du négatif et du dialectique.”

<sup>1036</sup> *Of*, p. 69: “La contradiction du ‘double’ va donc au-delà de ce qu’une opposition dialectique pourrait comporter de négativité déclinante. Ce qui compte en fin de compte et au-delà du compte, c’est un certain *pas au-delà*.”

<sup>1037</sup> “ich bin der Lehrer par excellence”. (*Ecce Homo*, “Warum ich so weise bin” §1)



O terceiro capítulo de *Ot* é “Do Estado – O signo autografo” (*De l’État – Le signe autographe*). Articula-se com o primeiro, sobre a *Declaração de Independência*, porque visa demonstrar que o Estado – essa superinstituição que a *Declaração* criou para garantir a autonomia do “bom povo” – controla, fiscaliza, administra a pretensa “liberdade acadêmica”. Também se articula com o segundo capítulo, porque discute o ensino e a aprendizagem, maneiras de receber os ensinamentos nietzscheanos.

Nietzsche, o mestre do Eterno Retorno – temporalidade com uma extraordinária força de (auto)ensinamento (um passo para lá da vida e da morte, podemos agora dizer) – quer criar instituições especiais onde se viva e ensine como ele entende viver e ensinar. Talvez, já o dissemos, até se erijam cátedras especiais para ensinar *Assim Falava Zaratustra*.<sup>1038</sup> Não basta ler a obra, já que, como citámos no 1.º capítulo, “Uma coisa sou eu, outra coisa são os meus escritos.”<sup>1039</sup>, é necessário incorporar o meio-dia que lhe assiste, reproduzir os seus gestos de vida tanto quanto os seus pensamentos.

Chegado aqui, Derrida justifica em primeiro lugar a convivência entre *Ecce Homo* e um texto dito de juventude, *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino*, que Nietzsche nunca quis publicar.<sup>1040</sup> O fio de Ariadne estendido entre eles será a morte/vida, a língua materna morta pela ciência histórica, língua que devia ser viva, língua da mãe em vez de língua do pai. À ciência história, ciência do pai, ciência da morte, contrapõe-se, diz Nietzsche, a cultura (*Bildung*), que começa justamente quando se trata o vivente como vivente. Por conseguinte, a tarefa do mestre de cultura é reprimir o interesse cada vez mais dominante pela História.<sup>1041</sup> Por outro lado, o que separa *Sobre o Futuro...* de *Ecce Homo* não se esclarece facilmente à luz de uma teleologia que desvendasse o consequente em estado larvar no antecedente. Tudo retorna de outra forma, disse-nos há pouco Derrida, o sol do meio-dia que banha *Ecce Homo* atinge tanto *Sobre o Futuro...* quanto este comporta já fragmentos da futura assinatura.

Alertando-nos para a sua vontade em desviar-se da contaminação político-ideológica da recepção nietzscheana, Derrida não quer, no entanto, variar infinitamente os protocolos de leitura, maneira de inocentar o *autor* do bom encaixe do seu pensamento na cosmovisão nazi,

---

<sup>1038</sup> Cf. *Ecce Homo*, “Warum ich so gute Bücher schreibe” §1.

<sup>1039</sup> *Ibid.* “Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften.”

<sup>1040</sup> *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. Refere-o em cartas a Wagner (25 de Julho de 1872) e a Malwida von Meysenbug (10 de Dezembro de 1872 e Fevereiro de 1873). Ao mesmo tempo, e em contradição, escreve a 22 de Março de 1872 ao seu editor da época, E.W. Fritzsche, anunciando-lhe o sucesso das conferências e a vontade de serem cuidadosamente impressas.

As cinco conferências foram proferidas respectivamente a 16 de Janeiro, 6 e 27 de Fevereiro e 5 e 23 de Março, no átrio do museu de Basel com um público numeroso. (Cf. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche Biographie I*, cit., *Zweiter Teil*)

<sup>1041</sup> Cf. 2.ª conferência de *Sobre o Futuro...*

do que “pôde servir de ‘linguagem’ às mais sinistras palavras de ordem do nacional-socialismo.”<sup>1042</sup> *Sobre o Futuro...* tem no par degenerescência/regeneração um tema central que o perpassa, colhido na dicotomia entre língua morta e língua viva, língua paterna (científica, formal, morta) e materna (natural e vivente), entre historicismo e cultura. Isso envolve a boca e o ouvido, tratar destes órgãos que decidem da vida e da morte da língua. Trazendo necessariamente à colação, por ser um “tratamento”, a educação, a aprendizagem, o adestramento (*dressage*).

Derrida lê as *Conferências* sob um certo ângulo, o não “variar os protocolos de leitura” de que falámos acima retira da discussão a importante tese nietzscheana de que todo o esforço cultural deve ser governado pelo génio, criando uma aristocracia do espírito que se sobreponha à tendência democratizante da cultura.<sup>1043</sup> Mas bem, o que realça sobre a questão da necessidade de um *Führer* é suficiente para fazer emergir grande parte do tom polémico do texto, de o pôr nas margens da recepção que queria trazer Nietzsche para o discurso e iconografia dos movimentos libertários da época.<sup>1044</sup> Ora, a necessidade, mais alemã do que suíça,<sup>1045</sup> de reorientar a cultura, surge porque, tema recorrente das primeiras quatro *Conferências*, o ensino no *Gymnasium*<sup>1046</sup> está moribundo, repercutindo-se isto na Universidade, já que esta é apenas o desenvolvimento do que se pré-forma e programa naquele.

---

<sup>1042</sup> OT, p. 81: “pu servir de ‘langage’ aux plus sinistres mots d’ordre du national-socialisme.”

É verdade, diz Derrida, que Nietzsche teria sem dúvida vomitado a recepção nazi. Mas não basta dizer que houve uma falsificação e mistificação grosseiras do seu pensamento, importa saber como foi possível tal coisa, como palavras e enunciados idênticos podem servir contextos antagónicos, incompatíveis, concluindo com “on se demanderait pourquoi la seule institution d’enseignement, le seul commencement d’institution enseignante qui ait jamais pu se réclamer de l’enseignement de Nietzsche sur l’enseignement aura été nazi.” (*Idem*, p. 81-82)

<sup>1043</sup> Isso pode ser encontrado em várias passagens das *Conferências*, fiquemos com um exemplo da 3.ª: “Also, nicht Bildung der Masse kann unser Ziel sein: sondern Bildung der einzelnen ausgelesenen, für große und bleibende Werke ausgerüsteten Menschen: wir wissen nun einmal, dass eine gerechte Nachwelt den gesamten Bildungsstand eines Volkes nur und ganz allein nach jenen großen, einsam schreitenden Helden einer Zeit beurtheilen und je nach der Art, wie dieselben erkannt, gefördert, geehrt oder sekretirt, mißhandelt, zerstört worden sind, ihre Stimme abgeben wird.” (KSA I, p. 698-699)

<sup>1044</sup> Derrida reincidirá em *PA*; aí questiona a responsabilidade de Nietzsche pelo desenvolvimento de um certo mau gosto em relação à Democracia. Mas a saída é inteligente: “Cette responsabilité qui inspire (à Nietzsche) un discours d’hostilité à l’endroit du ‘goût démocratique’ et des ‘idées modernes’, dirons-nous qu’elle s’exerce contre la démocratie en général, contre la modernité en général ? ou bien répond-elle *au contraire* au nom d’une hyperbole de démocratie ou de la modernité à venir, devant elle, avant elle, d’une hyperbole dont le ‘goût’ et les ‘idées’ ne seraient, dans cette Europe et cette Amérique alors nommées par Nietzsche, que les médiocres caricatures, la bonne conscience bavarde, la perversion ou le préjugé – l’abus du terme’ de *démocratie* ?” (p. 54)

<sup>1045</sup> Apesar das *Conferências* terem sido realizadas em Basel, Nietzsche descreve sobretudo a cultura e o sistema de ensino alemão; prussiano para sermos mais exactos, depois de iniciada a *Kulturkampf* bismarquiana. Aliás, convoca explicitamente em vários momentos a “Universidade alemã”, perguntado como pode ser uma instituição de cultura quando frustra profundamente os jovens estudantes regressados há pouco da guerra onde estavam habituados a serem guiados por um *Führer*.

<sup>1046</sup> Via do ensino secundário, bastante elitista, vocacionada para o prosseguimento de estudos universitários. Nietzsche leccionava lá várias vezes por semana, como era tradição em Basel desde o início do século XIX. Um decreto de 1866, reiterando outros de 1818 e 1835, obrigava os professores da Faculdade de Filosofia a assegurar o ensino nas turmas terminais do *Pedagogium*.

O tema da degenerescência atravessa quase todo o texto. Para Derrida, isso designa simultaneamente “a perda da força vital, genética ou generosa, e a do *tipo*, da espécie ou do género”,<sup>1047</sup> e a figura da queda é muitas vezes usada para caracterizar a cultura universitária, quando esta se torna jornalística e subserviente ao domínio do Estado. No entanto, indicando aquilo que será mais tarde melhor determinado na *Para a Genealogia da Moral*, a “degenerescência” não deve ser entendida no sentido de um declínio regular e contínuo, ela indica antes uma oposição à vida afirmativa, “é um princípio de vida hostil à vida”.<sup>1048</sup> Por outro lado, como a destruição só destrói o que já degenerou, o que se oferece, diz Derrida resumindo a visão nietzscheana, “selectivamente ao aniquilamento”, toda esta economia da negação prepara a regeneração.

A palavra degenerescência multiplica-se sobretudo na Quinta Conferência, a última. É lá que se definem as condições do sobressalto regenerador. À formação democrática niveladora, à pretensa liberdade académica na universidade, à extensão máxima da cultura deve suceder o constrangimento, o adestramento (*Zucht*), a selecção sob a direcção de um guia, de um *Führer*, e mesmo de um *grossen Führers*. É a condição para salvar o espírito alemão dos seus inimigos, este espírito ‘virilmente sério’ (*männlich ernsten*), grave, duro e audaz mantido a salvo desde a Reforma, o de ‘Lutero, o filho do mineiro’.<sup>1049</sup>

Continuando a ler as *Conferências*, Derrida recupera o quase final da última onde Nietzsche escreve que tudo começa pela obediência, a submissão, o adestramento, não pela liberdade académica. Que os grandes guias (*großen Führer*) têm necessidade de homens para conduzir, como estes têm necessidade daqueles para serem conduzidos. Ora, apesar de ser ingénuo e tosco deixar ecoar directamente o termo “*Führer*” nietzscheano no território semântico que lhe atribuiu o movimento nazi,

[...] seria também curto denegar que alguma coisa passa e se passa aqui que pertence ao *mesmo* (um mesmo quê, o enigma mantém-se), desde o *Führer* nietzscheano, que não é somente um mestre de doutrina e de escola, até ao *Führer* hitleriano, que se quis também um mestre de pensamento, um guia doutrinal e de formação escolar, um docente da regeneração.<sup>1050</sup>

Nietzsche teria com certeza rejeitado que o *Führer* nazi bebesse parte da sua magnitude tenebrosa neste ensaio. Ele foi mais uma tentativa *desajeitada* para se mostrar na cena cultural de Basel como um centauro (iconoclasta sem ser histriónico), lançando novamente um discurso performativamente trágico (na medida em que cavou ainda mais o fosso entre o seu

<sup>1047</sup> *Ot*, p. 89: “la perte de la force vitale, génétique ou généreuse, et celle du *type*, de l’espèce ou du genre”.

<sup>1048</sup> *OT*, p. 90: “c’est un principe de vie hostile à la vie.”

<sup>1049</sup> *Ot*, p. 90: “Le mot de dégénérescence se multiplie surtout dans la Cinquième Conférence, la dernière. C’est là que sont définies les conditions du sursaut régénérateur. A la formation démocratique et nivelante, à la prétendue liberté académique dans l’université, à l’extension maximale de la culture doivent succéder la contrainte, le dressage (*Zucht*), la sélection sous la direction d’un guide, d’un *Führer* et même d’un *grossen Führers*. C’est la condition pour sauver l’esprit allemand de ses ennemis, cet esprit ‘virilement sérieux’ (*männlich ernsten*), grave, dur et hardi, maintenu sain et sauf depuis la Réforme, celui de ‘Luther le fils de mineur’.”

<sup>1050</sup> *Ot*, p. 92-93: “il serait aussi court de dénier que quelque chose passe et se passe ici qui appartient à du *même* (un même quoi, l’énigme reste), depuis le *Führer* nietzschéen qui n’est pas seulement un maître de doctrine et d’école jusqu’au *Führer* hitlérien qui se voulut aussi un maître à penser, un guide de doctrine et de formation scolaire, un enseignant de la régénérescence.”

pensamento e a Basel culta), mas coerente com a publicação recente de *O Nascimento da Tragédia*.<sup>1051</sup>

Derrida dá-nos então duas indicações importantes para uma possível *teoria* da recepção. Em primeiro lugar, Nietzsche morreu antes do desaparecimento da sua assinatura, sendo, pois, irrelevante imaginar o que ele pensaria ou faria da leitura nazi. Esta ideia inicial permite resistir, pois, a uma recepção por transladação do autor, onde uma máquina do tempo o replicasse, eivado neste caso de alguns caracteres que hoje lhe atribuímos: ressuscitado, Nietzsche, com as intenções que se lhe dão, abjuraria o nazismo. Depois, segunda indicação, os efeitos de um texto não se reduzem à *verdade*, à intenção do seu presumido autor. Os efeitos na recepção do sintagma “*grossen Führers*” podem ter-se distanciado muito do que Nietzsche teria pensado quando o formulou. Portanto, as intenções do texto e do autor são, no limite, imperscrutáveis, o resultado de uma recepção não está refém deles, ao contrário do que pensa a hermenêutica do sentido. Mitigando um pouco daquilo que por vezes defendeu, Derrida distancia-se do processo, que ajudou a desenvolver, de absolvição total de Nietzsche; vai, e.g., mostrar como neste texto está uma certa *Stimmung* vantajosa para o nacional-socialismo:

[...] pode não ser totalmente fortuito que o discurso, na sociedade e segundo as normas civis e editoriais, que traz o seu nome tenha servido de referência legitimante aos ideólogos; nada de absolutamente contingente no facto de que a única política que *efectivamente* o brandiu como insígnia maior e oficial tenha sido a política nazi.<sup>1052</sup>

A partir disto, mas noutra linha de pensamento, Derrida esboça uma explicação que tem consequências transversais para toda a filosofia da recepção. Mais do que boas ou más leituras, desvirtuamento de intenções ou potenciação de partículas semânticas adormecidas, falsificação textual mais ou menos calculada ou isomorfismo parafraseador, invenção desconstrutiva ou reprodução estéril... interessa pensar a possibilidade de uma “máquina” – incorporando já a vida, a oposição vida/morte – capaz de produzir enunciados onde os movimentos das duas forças contrárias, a-vida-morte, se conjugam, se casam. Enorme e poderosa máquina de recepção e de reconcepção do recebido, “nem simplesmente linguística ou lógica, nem simplesmente histórico-política, económica, ideológica, psico-fantasmática, etc.”.<sup>1053</sup> A “máquina programática”, mas não no sentido teleológico ou mecanicista, tanto de decifração como de transformação, de compreensão e de reescrita prática, produziria mais do

---

<sup>1051</sup> Sobre a recepção nazi, cf. o que dissemos acima.

<sup>1052</sup> *Ot.*, p. 98: “il ne peut être totalement fortuit que le discours qui porte, dans la société et selon les normes civiles et éditoriales, son nom, ait servi de référence légitimement aux idéologues; rien d’absolument contingent dans le fait que la seule politique qui l’ait *effectivement* brandi comme une enseigne majeure et officielle ait été la politique nazie.”

<sup>1053</sup> *Ot.*, p. 94: “ni simplement linguistique ou logique ni simplement historique-politique, économique, idéologique, psycho-fantasmatique, etc.”.

que livros, ela faria a própria Europa, i.e., a história da cultura europeia far-se-ia (fez-se?) pela maquinaria de recepção que sempre reescreveu, na duplicidade vida/morte, aquilo que recebeu. Sem o dizer explicitamente, Derrida defende a ideia da cultura europeia resultar de um permanente movimento de escrita e reescrita, de produção e recepção transformadora, distinta das doutrinas metafísicas da *mimesis* que buscam a máxima adequação entre as essências e os seus simulacros. E se a recepção é transformadora é porque a possibilidade de inversão, de perversão nos casos mais extremos, está já inscrita no texto *original*. O ponto de partida, sempre passível de ser remetido para “mais além” (como vimos, Derrida não subscreve as teorias da origem), tem desde logo a lei que permite a acção da “máquina programática”. Deste modo, o “*grossen Führer*” de Nietzsche continha já a possibilidade de se transformar no *Führer* nazi.

No entanto, o processo não é linear, nem suportado por uma qualquer necessidade que viesse de um sentido único do texto. O “guia” nietzscheano não tinha de conduzir ao *Führer* nacional-socialista, apesar de a associação não ser extravagante. Há leituras mais inteligentes e menos manipuladoras ou instrumentais do que outras. *Sobre o Futuro...* pode ser lido em protocolos diferentes:

Com isto não digo que esta política ‘nietzscheana’ seja para sempre a única possível, nem que ela corresponda à melhor leitura da herança: nem mesmo que aqueles que a ela não se referiram a tivessem lido melhor. Não. O porvir do texto-Nietzsche não está fechado. Mas se, nos contornos ainda abertos de uma época, a única política dizendo-se, *digamos*, nietzscheana terá sido nazi, isto é necessariamente significativo e deve ser interrogado em todo o seu alcance.<sup>1054</sup>

Portanto, até *descobrimos* que outras leituras há, fabricadas pela “máquina programática”, deve reler-se Nietzsche a partir do enigma do nazismo. Aprendendo antes a pensá-lo: “Não creio que saibamos ainda pensar o que é o nazismo.”<sup>1055</sup> Dessa tarefa por vir fará parte uma

---

<sup>1054</sup> *Ot*, p. 98: “Par là je ne dis pas que cette politique ‘nietzscheenne’ soit à tout jamais la seule possible, ni qu’elle corresponde à la meilleure lecture de l’héritage: ni même que ceux qui ne s’y sont pas référés l’aient mieux lu. Non. L’avenir du texte-Nietzsche n’est pas clos. Mais si, dans les contours encore ouverts d’une époque, la seule politique se disant, *soi-disant* nietzscheenne, aura été nazie, cela est nécessairement signifiant et doit être interrogé dans toutes ses portées.”

<sup>1055</sup> *Ot*, p. 99. “Je ne crois pas que nous sachions encore penser ce qu’est le nazisme.”

Algo que Derrida procurará fazer um pouco mais tarde em *De l’esprit. Heidegger et la question*, Paris: Galilée, 1987 (a partir da conferência pronunciada no dia 14 de Março de 1987 no Collège international de philosophie de Paris). Aí dirá que o nazismo não nasceu no deserto, que é necessário relembrar isso constantemente. (Cf. p. 179) E na “floresta negra”, como lhe chama, onde surgiu estão religiões, filosofias, regimes políticos, estruturas económicas, instituições académicas... (a cultura). E também Heidegger, que no seu *Discurso de Reitorado* “capitalise le pire, à savoir les deux maux à la fois : la caution au nazisme et le geste encore métaphysique.” (*Idem*, p. 66) Mas o gesto heideggeriano, que nunca Derrida ilibou totalmente do movimento nazi, da espiritualização do nacional-socialismo se, por um lado, justifica o seu “espírito de vingança”, por outro, marcando-o com a afirmação espiritual, interrompe a pertença de Heidegger a essa estrela negra. (Cf., *idem*, p. 64) Cf. ainda a entrevista ao *Le Nouvelle Observateur*, de Novembro de 1978 (retomada em *Points de suspension*, cit., p. 193 e ss), concedida a Didier Éribon, onde reitera a necessidade de se pensar o impensável do nazismo e o papel de Heidegger. Criticando o maniqueísmo de Victor Farias e do seu *Heidegger et le nazisme* (Paris: Verdier, 1987), Derrida pergunta: “Pourquoi l’archive hideuse paraît-elle insupportable et fascinante ? Précisément parce que personne n’a jamais pu réduire toute l’œuvre de pensée de Heidegger à celle d’un quelconque idéologue nazi.” Concluindo que “Au lieu de l’effacer ou d’essayer de l’oublier, ne faut-il pas

releitura do corpo/*corpus* nietzscheano, assim como outras dos *corpus* heideggeriano, marxiano, freudiano, *et al.* Na sequência disto, Derrida lança uma pergunta que nós, elementos da “máquina programática”, invertamos em afirmação: o pensamento político de Nietzsche tem ainda um caminho a percorrer, o nacional-socialismo ou o fascismo foram apenas dois episódios num mar de outras possibilidades.

O próprio texto nietzscheano é rico em ensinamentos, por isso Derrida cita longamente de *Ecce Homo* o §1 de “Warum ich ein Schicksal bin”. Recordemos duas passagens exemplares: “Conheço a minha sorte. Um dia, o meu nome será associado à recordação de algo espantoso – a uma crise como nunca houve no mundo, à mais profunda colisão-de-consciências, a um veredicto inexoravelmente tomado *contra* tudo o que até então fora crido, reclamado, santificado. Eu não sou um ser humano, sou dinamite.” E ainda no mesmo §: “O termo política estará completamente absorvido numa guerra de espíritos, todas as estruturas de poder da antiga sociedade serão atiradas ao ar – já que todas elas assentam na mentira. Haverá guerras como ainda nunca as houve sobre a terra. Só a partir de mim é que haverá na terra uma *grande política*.” Interpretar estes excertos conduz a uma encruzilhada. O nacional-socialismo pôde fazer destas palavras o seu guarda-chuva místico-ideológico. Como o Maio 68, *mutatis mutandis*, lhe pediu parte do *élan* para levantar a calçada na Rive Gauche. Ultra-ditaduras ou ultra-democracias, jogando com a vida/morte que estes enunciados encerram, formariam outras saídas para a encruzilhada onde se encenou o parricídio de Édipo (a trágica ilusão de uma vida sem morte). Ou talvez, apesar da negação repetida, a *velha e pequena* política do platonismo-cristão guarde em si, em modo mistério, a embriaguez dionisíaca que Nietzsche quis ressuscitar.

Percebe-se a interpretação de Derrida: um texto com múltiplos significados desvia grande parte da responsabilidade do que diz para o que os leitores fizerem dele. Já não se trata de levar a cabo interpretações fundadas em leituras “hermenêuticas ou exegéticas”, mas

---

tenter de rendre compte de cette expérience, c'est-à-dire de notre temps ? sans croire que tout cela est désormais clair pour nous ?” (*Points de suspension*, cit., p. 194-195)

Sobre a intersecção Heidegger-nazismo, temos este bom resumo de Jean-François Lyotard: “On peut lire le *Discours* que Heidegger prononce le 27 mai 1933 lors de son accession au Rectorat de l’université de Fribourg-en-Brisgau comme un épisode malheureux de la légitimation. La science spéculative y est devenue de questionnement de l’être. Celui-ci est le ‘destin’ du peuple allemand, appelé ‘peuple historico-spirituel’. C’est à ce sujet que sont dus les trois services : du travail, de la défense, et du savoir. L’Université assure le métasavoir de ses trois services, c’est-à-dire la science. La légitimation se fait donc comme dans l’idéalisme au moyen d’un métadiscours nommé science, ayant prétention ontologique. Mais il est questionnant, e non totalisant. Et d’autre part l’Université, qui est le lieu où il se tient, doit cette science à un peuple dont c’est la ‘mission historique’ de l’accomplir en travaillant, combattant et sachant. Ce peuple-sujet n’a pas vocation à l’émancipation de l’humanité, mais à la réalisation de son ‘véritable monde de l’esprit’, qui est ‘puissance de conservation la plus profonde de ses forces de terre et de sang’. Cette insertion du récit de la race et du travail dans celui de l’esprit, pour légitimer le savoir et ses institutions, est doublement malheureuse : inconsistante théoriquement, elle suffisait pourtant à trouver sans le contexte politique un écho désastreux. (*La condition postmoderne – rapport sur le savoir*, Paris: Minuit, 1979, p. 62)

“intervenções performativas na reescrita política do texto e da sua destinação. Desde sempre que é assim. E de maneira sempre singular.”<sup>1056</sup> A “dinamite” nietzscheana pode ser usada para libertar a vida de muitos dos constrangimentos sombrios acumulados ao longo de séculos, como, no sentido inverso, chamar a perfilar-se os canhões da morte. Quase tudo depende da “máquina programática” de que falámos acima. Mas Derrida não dá à recepção a completa liberdade de constituir os significados do texto. À hermenêutica do sentido não sucede a recepção arbitrária, dar-se-ia a supressão do próprio texto, enquanto suporte onde se depositaram significações que podem, e devem, em parte ser recuperadas para que a reescritura guarde algum dos dons iniciais, e assim se projectem com esperança no futuro.

Haverá então em *Sobre o Futuro...* significações que nos façam compreender a dupla interpretação e a perversão do texto? Ou melhor, que marcas linguísticas sugerem uma direcção oposta à recepção nazi? Derrida adjectiva o ouvido como *unheimlich*<sup>1057</sup>, cavidade labiríntica pavorosa. Mas ao mesmo tempo é o órgão mais exterior, aberto, receptivo. Ora, na questão da “liberdade académica”, a que Derrida regressa no final de *Ot*, o ouvido que oferecemos, na sua potencial duplicidade, à suposta liberdade académica, e ao que está por trás dela, determina a perversão dessa ilusão de *liberdade*. Pelo contrário, o adestramento no seio da língua materna não é uma pura opressão disciplinar. As *Conferências* desconstroem o suposto constrangimento linguístico *versus* a suposta liberdade académica. Tanto mais que entramos agora na pequena teoria política do ouvido; pela *liberdade académica*, o Estado controla tudo. Era aqui que queria chegar Derrida,<sup>1058</sup> o ouvido do mundo académico recebe as ordens do Estado:

Pela dita ‘liberdade académica’, o Estado, ele, controla tudo. O Estado, eis o grande acusado neste processo, e Hegel, o pensador do Estado, um grande nome próprio deste delito. De facto, a autonomia das universidades como dos que as habitam, estudantes e professores, é uma astúcia do Estado, ‘o organismo ético mais perfeito’ (Hegel citado por Nietzsche)<sup>1059</sup>. O Estado quer atrair funcionários dóceis e incondicionais.<sup>1060</sup>

---

<sup>1056</sup> *Ot*, p. 101-102: “interventions performatives dans la réécriture politique du texte et de sa destination. Depuis toujours il en va ainsi. Et de façon toujours singulière.”

Por isso, passando aos exemplos, pode sempre haver hegelianismos, heideggerianismos, nietzscheismos e até marxismos simultaneamente de direita e de esquerda. (Cf. *idem*, p. 102)

<sup>1057</sup> Não o escreve em francês. Michel Haar e Marc de Launay, tradutores das *Conferências* para a Gallimard, usam “*effrayant*”. Em português os termos “medonho”, “pavoroso”, “temível”, mas também “enorme” e outros similares servem para darmos a tonalidade, mas só as circunstâncias pragmáticas permitem uma interpretação relativamente justa.

<sup>1058</sup> Seria também aqui que Nietzsche queria que chegássemos? Partes das 1.<sup>a</sup> e 3.<sup>a</sup> *Conferências*, cit. por Derrida, servem realmente a tese do Estado onisciente e onipotente, mas talvez não sejam as significações mais importantes. Julgamos que as críticas à democratização da cultura e consequente esquecimento dos criadores geniais (ideia claramente devedora, por razões diferentes, a Schopenhauer e Wagner) definem melhor a importância do texto.

<sup>1059</sup> Final da 4.<sup>a</sup> *Conferência*: “absolut vollendeten ethischen Organismus”.

<sup>1060</sup> *Ot*, p. 104: “A travers ladite ‘liberté académique’, l’État, lui, contrôle tout. L’État, voilà le grand accusé en ce procès, et Hegel, le penseur de l’État, un grand nom propre de ce coupable. En fait, l’autonomie des universités comme de ceux qui l’habitent, étudiants et professeurs, c’est une ruse de l’État, ‘organisme éthique le plus parfait’ (Hegel cité par Nietzsche). L’État veut attirer à lui des fonctionnaires dociles et inconditionnels.”

Por isso, as *Conferências* podem ser lidas como uma crítica moderna aos aparelhos culturais do Estado, sobretudo ao principal da época: o escolar.<sup>1061</sup> Mas este questionamento, a que a Escola de Frankfurt ou um certo pensamento crítico francês (Bataille, Althusser, Dumézil, Foucault, Deleuze, Lyotard, Lacan, Guattari, Bourdieu...) dará um acento filosófico a partir da segunda metade do século, não tem ainda em Nietzsche a agudeza intelectual necessária à desmontagem dos marcadores ideológicos que constituem a cultura dominante, institucional e estatal. Ele quer sobretudo, nas palavras de Derrida, denunciar a onipresença do Estado: signo da figura paternal do morto, mas fazendo-se passar pela mãe, pela vida.

Uma presença obsidiante que resulta, no entanto, do ouvido que a recebe, órgão cada vez mais desproporcionado, exercitado a escutar o Estado. Mediado pela universidade, pelo atraente mas falso filtro da “liberdade académica”, o Estado ocupa grande parte do ouvido dos estudantes, introduz a morte e a ilusão da vida na futura classe dominante. Derrida cita um excerto bastante longo da 5.<sup>a</sup> *Conferência* onde Nietzsche encena dramaturgicamente o viver e o morrer do estudante universitário. À pergunta formulada por um estrangeiro (personificação de Nietzsche e de todos quantos têm os ouvidos pequenos, anatomicamente e intelectualmente cépticos) de como está o estudante (na cultura alemã) ligado à universidade, responde o narrador que tal se faz pelo ouvido. O estudante é um auditor, o estudante submetido, ouve. Liberta-se quando “fala, quando vê, quando anda, quando está em boa companhia, quando tem uma actividade artística, em resumo, quando vive é autónomo.”<sup>1062</sup> Fora isso, ouve e muitas vezes escreve ao mesmo tempo que ouve, paroxismo da ligação, o Estado têm-no aqui “pela orelha”, disfarçando-se de mãe, de vida, dita-lhe o que passando pelo ouvido acabará em estenografia. Tudo isto forma uma espécie de cordão umbilical que liga o estudante ao “ventre paterno do Estado”.

---

Em *PA*, Derrida regressa à questão do ouvir e do obedecer, agora com Heidegger como personagem principal. O *Dasein* está à escuta, ouvindo e obedecendo enquanto ser-no-mundo compreensivo com os outros. (Cf. p. 356-357)

<sup>1061</sup> Derrida acrescenta (cf. *Ot*, p. 104-105) que a grande fábrica de visões do mundo que era a escola está em vias de ser substituída pelos média. O que torna ainda mais pertinente a crítica que já na época Nietzsche fazia ao jornalismo, principal *mass-media* do seu tempo. Sobre as críticas nietzscheanas aos jornais, ver e.g. a 5.<sup>a</sup> *Conferência* de *Sobre o Futuro... O Nascimento da Tragédia*, livro 20; *Para Além Bem e Mal*, “Prefácio” e §263; *Para a Genealogia da Moral* III, §26.

Em *PA*, Derrida faz um paralelismo entre Heidegger e Nietzsche, mostrando que o primeiro também propôs uma revolução no sistema escolar, no corpo docente, para que a Universidade se transformasse e fizesse do estudo das línguas, alemão e grego sobretudo (as mais poderosas e espirituais das línguas para Heidegger), algo de vivificante, superando a cultura da morte presente na história das formas gramaticais. (Cf. *PA*, p. 406)

<sup>1062</sup> *Ot*, p. 109: “parle, quand il voit, quand il marche, quand il est en bonne compagnie, quand il a une activité artistique, bref quand il vit, il est autonome, c’est-à-dire indépendant de l’établissement d’enseignement.”

Derrida cita da 5.<sup>a</sup> *Conferência*: “Wenn er spricht, wenn er sieht, wenn er geht, wenn er gesellig ist, wenn er Künste treibt, kurz wenn er lebt, ist er selbständig d.h.”. (KSA I, p. 739)



Derrida encena aqui um vaivém entre o que proferiu Nietzsche e o que ele próprio diz, naquele momento, aos ouvidos do seu auditório, os ouvintes podem escolher o que ouvem ou fechar os ouvidos, método de ensino a que Nietzsche chama “*akroamatische’ Lehrmethode*”, 5.<sup>a</sup> Conferência.<sup>1063</sup> Da mesma forma, o professor pode dizer mais ou menos o que quiser: separa-o da percepção dos estudantes uma fenda imensa (“*ungeheure*”), e parece possuir uma autonomia acrescida no âmbito da tão veiculada “liberdade académica”. No entanto, continuando a citar a 5.<sup>a</sup> Conferência, deve-se fazer uma nova inversão num caminho que parecia aceitável, já que, se boca e ouvido são órgãos de uma vontade com poder decisório de os fechar ou desviar do grande aparelho da cultura, também se sabe que o Estado se mantém vigilante. Derrida cita Nietzsche, nós de alguma forma citamos os dois, reescritos pela tradução portuguesa, sabendo que ela vai ser vigiada, porque o Estado precisa de se manter vigilante:

De resto, um pode – por pouco que esta liberdade cresça ainda mais – dizer mais ou menos o que quer, o outro ouvir mais ou menos o que quer: na condição que atrás destes dois grupos, a uma distância conveniente, está o Estado com a expressão tensa do vigilante, para relembrar de tempos a tempos que é ele o objectivo, o fim e a quinta-essência desses estranhos procedimentos de palavra e de audição.<sup>1064</sup>

Um Estado atento, paternalismo mortífero, fingindo ser o contrário; uma falsa mãe, fazendo-se passar pela instância da vida. A universidade que existe numa pretensa “liberdade académica”, onde os estudantes, tidos como autónomos, vivem sem arte e filosofia, i.e., presos pelo ouvido à “cultura histórica”, cultura de morte. Sem guia (*führerlos*), eles desaprendem a grande premissa do campo de batalha: toda a cultura começa pela obediência. Obediência a forças da vida, não ao *Führer* nazi (embora se possam confundir), um guia que sopra o desejo de afirmação e de criação a cada um dos súbditos.

Podendo usar isto na nossa teorização da recepção, devemos realçar que esta deve afastar-se do funesto Estado, i.e., dos códigos que decidem sobre a correcção das leituras. Seguir a lógica da vida, obedecer ao guia que sugere uma permanente disposição para a invenção, a arte da reescrita abrindo o anterior a outras significações, impossíveis de prever mas já inscritas nos traços da sua pré-natalidade. Uma estética da recepção onde sentidos vivos acolham a herança dos textos e um gesto artístico de reescrita os suplemente, uma dança

---

<sup>1063</sup> Como na Grécia Clássica, este ensino destinava-se a ouvintes seleccionados, ao contrário dos diálogos, textos de divulgação para um público mais vasto, havia no pólo do receptor um poder forte de o recusar, sobretudo pela inteligência auditiva que a prática pedagógica tinha desenvolvido.

<sup>1064</sup> OT, p. 112: “Du reste l’un peut – pour peu que cette liberté soit encore accrue – dire à peu près ce qu’il veut, l’autre entendre à peu près ce qu’il veut: à ceci près que derrière ces deux groupes, à une distance réglée se tient l’État avec une mine tendue de surveillant pour rappeler de temps à autre qu’il est le but, la fin et l’ensemble de ces étranges procédures de parole et d’audition.”

Tradução do alemão: “Übrigens kann der Eine – um diese Freiheit noch zu erhöhen – ungefähr reden, was er will, der Andre ungefähr hören, was er will: nur daß hinter beiden Gruppen in bescheidener Entfernung der Staat mit einer gewissen gespannten Aufsehermiene steht, um von Zeit daran zu erinnern, daß er Zweck, Ziel und Inbegriff der sonderbaren Sprech- und Hörprozedur sei.” (KSA 1, p. 740)

da intertextualidade que num certo frenesim afaste os pés-de-chumbo, visitantes da morte, da cena da vida.

No último capítulo de *Ot*, “Omphalos”, Derrida quer em duas páginas, partindo das *Conferências*, recentrar o mundo na mãe. O texto de Nietzsche não refere a mulher, nunca, excepto a mulher-mãe. A mãe como núcleo uterino especial: lugar indefinido, obscura centralidade pois, de onde emana toda a vida. A mãe como figuração sem figura precisa, porque “Ela dá lugar a todas as figuras perdendo-se no fundo de cena como personagem anónima.”<sup>1065</sup> Daí forja as grandes forças da vida, protegendo-se dos ataques do pai. O tom é de uma psicanálise pré-freudiana. Mas também vai beber a cosmologias matriarcais que os estudos de filologia clássica tinham com certeza revelado a Nietzsche. De qualquer forma, por um lado esta relação mulher/vida manter-se-á em Nietzsche, vejam-se, e.g., os já referidos §339 da *Gaia Ciência* e o “Das Tanzlied” do livro II de *Assim Falava Zaratustra*. Por outro lado, o capítulo VII de *Humano, Demasiado Humano* I, os §232-239 de *Para Além Bem e Mal*, entre outros, mostrarão a mulher (*das Weib*) com traços bastante negativos. Diga-se ainda, para mitigar novamente a acusação fácil que dá Nietzsche como misógino, que dois dos seus melhores amigos foram mulheres: Malwida von Meysenbug e Meta von Salis. Mesmo as paixões, com desenhos e intensidades diferentes e desenlaces trágicos, por Lou Salomé e Cosima Wagner alertam-nos para a complexidade do tema.

---

<sup>1065</sup> *OT*, p. 118: “Elle donne lieu à toutes les figures en se perdant au fond de la scène comme personnage anonyme.”

## Saída II: Filosofia do “talvez”, Nietzsche outra vez

Numa obra que repensa longa e minuciosamente o lugar e o alcance da filosofia, que questiona a velha dicotomia, mais subentendida do que explícita, centro/margens, que vê no estilo a marca mais resistente (mas não indelével) do carácter dos textos, que encontra em certas teorias da intertextualidade a justificação para uma recepção da suplementaridade... Em suma, uma obra onde a escritura do pensamento se faz à margem das taxonomias metodológicas e temáticas *próprias* das ciências sociais e humanas, haveria de ter sobre a natureza da filosofia uma perspectivação irredutivelmente aberta. É por isso, a nosso ver sem surpresas, que Derrida regressa, com Nietzsche, em meados da década de 90, a pretexto de outra coisa (este jogo entre pretexto e texto, baralhando as pistas, é uma das marcas derridianas), à questão da filosofia. Fá-lo nos capítulos 2 e 3 de *PA*, enquanto escreve a reflexão *principal* sobre a amizade, citando longamente *Humano, Demasiado Humano*<sup>1066</sup> e *Para Além Bem e Mal*. Recupera de Nietzsche a proposta de uma compreensão/acção do “talvez” (*peut-être, vielleicht*), advérbio que abre para outra maneira de fazer filosofia (na origem simplesmente “amizade pelo saber”, não o esqueçamos). O alcance filosófico do “talvez” é para Derrida porventura mais amplo do que ele próprio revela nos seus escritos. Numa nota de rodapé de *PA*, convocando Rodolphe Gasché, indica como se pode fazer uma leitura filológica e filosófica séria dessa aparente indeterminação, começando pela necessidade de estudar a modalidade do “talvez” em todas as línguas e culturas. Na História da filosofia, em particular no paradigma hegeliano, o “talvez” indicou quase sempre uma perda de dignidade filosófica. Nietzsche e Heidegger recuperaram, todavia, a sua importância,

---

<sup>1066</sup> Sobretudo o §376 de *Humano, Demasiado Humano* I, onde Nietzsche inverte o célebre postulado atribuído a Aristóteles por Diógenes Laércio e repetido ao longo da história (e.g., com uma coerência quase trágica por Montaigne nos seus *Essais*), de “amigos, não há amigos” para “Inimigos, não há inimigos!” (*Feinde, es giebt keinen Feind!*).

num discurso que já não assenta em proposições, mas sem abandonar totalmente com isso um certo rigor filosófico.<sup>1067</sup>

Vimos no capítulo anterior que, em *Para Além Bem e Mal*, Nietzsche assegura que os novos filósofos serão experimentadores (“*Experimente*”), sem concessões à dor ou ao hábito. Derrida retoma esta tentativa assumidamente marginal a todas as propostas metafísicas e dogmáticas consagradas pela tradição, já que o “talvez” se prende tanto com o impossível como com o possível. O retorno mais explícito a Nietzsche, quase vinte anos depois dos textos da década de 70 que analisámos atrás, renova o problema das modalidades filosóficas. E a pedra angular da sua argumentação encontra-se no advérbio “talvez”, que no pensador alemão foi legião antes de, no §2 de *Para Além Bem e Mal*, se “tornar um tema, quase um nome, talvez uma categoria.”<sup>1068</sup> Tudo isto para o novo tipo de filósofos que Nietzsche antevê, chamando-os com a certeza de que virão porque, como diz Derrida, de alguma forma eles já vieram, estão no lugar onde se escreve esse mesmo apelo (Nietzsche e os seus).<sup>1069</sup> Filósofos sem filosofia que delimite estritamente maneiras de pensar; é preciso superar a ideia de filosofia como lei abstracta codificadora do trabalho do pensamento, instituição de validação de um certo estilo de escrever e pensar. Com o pensamento do “talvez” surgem forças que abrem outros horizontes de inteligibilidade. O “talvez” cria uma nova relação com o possível.

E como este pensamento a vir não é uma filosofia, pelo menos não uma filosofia especulativa, teórica ou metafísica, não uma ontologia nem uma teologia, nem uma representação, nem uma consciência filosófica, tratar-se-ia de uma outra experiência do talvez: do pensamento como uma outra *experiência* do *talvez*. Uma outra maneira, pois, de *dirigir*, de se *dirigir* ao possível.<sup>1070</sup>

---

<sup>1067</sup> “Au-delà des timides prolégomènes que nous rassemblerons ici autour de Nietzsche, il faudrait étudier systématiquement la ‘catégorie’, si c’en est une, ou la ‘modalité’ du ‘peut-être’ dans toutes les langues et dans toutes les cultures du monde. Dans un très bel essai sur Heidegger, Rodolphe Gasché commence par rappeler le mépris dans lequel le philosophe classique tient le recours au ‘peut-être’. Il y voit, comme Hegel dans ses terribles sarcasmes contre le pauvre Krug, une défaillance pré-philosophique, une retombée empiriste dans l’à-peu-près du langage ordinaire. *Peut-être* appartiendrait à un vocabulaire qui devrait rester étranger à la philosophie. C’est-à-dire à la certitude, à la vérité, voire à la véracité. En quoi le philosophe fait lui-même écho au sens commun du proverbe allemand selon lequel ‘Peut-être est un demi-mensonge’ (*Vielleicht ist eine halbe Lüge*). Après avoir rappelé l’étymologie allemande de *vielleicht* (*vil lithe* en moyen haut-allemand rassemble les significations de *sehr leicht* (facile), *vermutlich* (probablement, vraisemblablement), et *möglicherweise* (possiblement), ce qui marquait alors, plus que maintenant, une attente, non une simple possibilité et, comme le note Grimm, la possibilité présumée qu’un énoncé corresponde à une réalité ou que quelque chose arrivera, ‘*will happen*’, traduit Gasché : *perhaps*, donc), et avant de traiter de l’abondant usage que Heidegger fait du *vielleicht* dans un des textes de *Unterwegs zur Sprache*, Gasché pose une question qui nous importe ici au plus haut point : ‘Et si *peut-être* modalisait un discours qui ne procède plus par propositions (*statements* : déclarations, affirmations, assertions) sans être pour autant moins rigoureux que le discours de la philosophie ?’ (*Perhaps — a Modality ? On the Way with Heidegger to Language*, dans *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 16, 2 (1993), p. 469).” (Cit., p. 47-48, n. 1)

<sup>1068</sup> *PA*, p. 48: “devenir un thème, presque un nom, peut-être une catégorie.”

<sup>1069</sup> Cf. *PA*, p. 53.

<sup>1070</sup> *PA*, p. 86: “Et comme cette pensée à venir n’est pas une philosophie, du moins pas une philosophie spéculative, théorique ou métaphysique, pas une ontologie ni une théologie, ni une représentation ni une conscience philosophique, il s’agirait d’une autre *expérience* du *peut-être* : de la pensée comme une autre expérience du *peut-être*. Une autre manière, donc, d’*adresser*, de s’adresser au possible.”

Derrida vai mais longe, o “talvez” não é apenas um rasgão no mundo dos imperativos filosóficos, resultado do seu funcionamento adverbial. Ele começa por substantivá-lo, o que advém é o próprio “pensamento do talvez”, não somente uma ou outra coisa diferente. Para depois lhe dar um carácter quase messiânico,<sup>1071</sup> vindo para renovar a filosofia, superar finalmente a metafísica:

O que vai vir *talvez* não seja somente isto ou aquilo, é finalmente o pensamento do *talvez*, o próprio *talvez*. O recém-chegado chegará *talvez*, já que nunca devemos estar seguros disso na medida em que se trata de chegamento, mas o recém-chegado seria também o próprio *talvez*, a experiência inaudita, novíssima, do *talvez*. Inaudita, novíssima, a experiência mesma que nenhum metafísico teria ainda ousado pensar.<sup>1072</sup>

Surge a resolução de finalmente e decisivamente revogar a metafísica, porque agora ela seria incapaz de resistir (por incorporação e manipulação dos dissensos, como fez nos últimos 25 séculos) à experiência do “talvez”. Revoga-se também o próprio postulado derridiano de que nunca estamos fora da metafísica. Um “pensamento do talvez” vive numa indecidibilidade fundamental – evitando antes de mais a batota teleológica que quer dar a conhecer por antecipação o final absoluto –, não porque suspenda numa perpétua e estéril perplexidade a acção da escritura, mas porque reconhece que ela podia ter sido outra.<sup>1073</sup> Se, por um lado, o “talvez” se anula ontologicamente sempre que se escreve algo; por outro, ele ressurge irredutivelmente na meta-escritura (em Derrida interior à escritura) que lança a hipótese de um escrever diferente. Com isto, estamos obrigatoriamente fora de qualquer universalismo, de verdades filosóficas que, para o serem, se alojam na metafísica ou numa legislação materialista.

Claro que assim se convida, numa hospitalidade vingativa, o relativismo ingénuo, uma doxologia que desenvolve, de forma viral, cepticismos paródicos, onde intérpretes e *autor* devem abjurar sistemática e imediatamente o que pensam. Derrida percebeu bem este risco, onde, aliás, como vimos, ele estava publicamente exposto desde a edição do *Discurso Filosófico da Modernidade* (e antes disso pela controvérsia com John Searle). Em

---

<sup>1071</sup> Em *Spectres de Marx*, cit., Derrida trabalhou bastante, com alguma polémica à mistura, a ideia do messiânico sem messianismo nem messias, de uma promessa quase transcendental que deixasse manifestar-se a possibilidade de um por vir mais justo. (Cf. p. 56, 102, 112, 124, 147 e, principalmente, 267-268) Neste caso também devemos falar de uma promessa que não define o que promete, o “talvez”, pelo seu carácter intrinsecamente indecível, enquadra-se bem nessa ideia de um messiânico sem messias ou messianismo.

<sup>1072</sup> PA, p. 46: “Ce qui va venir *peut-être*, ce n’est pas seulement ceci ou cela, c’est enfin la pensée du *peut-être*, le *peut-être* même. L’arrivant arrivera *peut-être*, car on ne doit jamais en être sûr dès lors qu’il s’agit d’arrivance, mais l’arrivant, ce serait aussi le *peut-être* même, l’expérience inouïe, toute nouvelle du *peut-être*. Inouïe, toute nouvelle, l’expérience même qu’aucun métaphysicien n’aurait encore osé penser.”

<sup>1073</sup> O “talvez” não abre para uma ontologia negativa, sem ele, aliás, ficaríamos privados de acontecimentos, ao mesmo tempo que só a supressão da sua condição de possibilidade (a hesitação do talvez) o faz aparecer: “sans le suspens radical que marque un *peut-être*, il n’y aurait jamais ni événement ni décision. Certes. Mais rien n’arrive et rien ne se décide jamais qu’à lever le *peut-être* en en gardant la possibilité ‘vivante’, en mémoire vive. Si aucune décision (éthique, juridique, politique) n’est possible qui n’interrompe la détermination en s’engageant dans le *peut-être*, en revanche la même décision doit interrompre cela même qui est sa condition de possibilité, le *peut-être* même.” (PA, p. 86)

consequência, no mesmo texto combate por antecipação as acusações de não estar seriamente na filosofia:

Já que não deveria *crer-se* que o nosso *talvez* pertence ao regime da opinião. Seria então credulidade, somente uma opinião, uma má opinião. O nosso inacreditável talvez não signifique o vago e a mobilidade, a confusão que precede o saber ou renuncia a toda a verdade. Se ele é indecível e sem verdade no seu próprio momento (mas é justamente difícil atribuir-lhe um momento próprio), é talvez a condição da decisão, da interrupção, da revolução, da responsabilidade e da verdade. Os amigos do *talvez* são amigos da verdade. Mas os amigos da verdade não estão, por definição, *na* verdade, não estão instalados nela como na segurança fechada de um dogma e na estável fiabilidade de uma opinião. Se há verdade do *talvez*, ela só pode ser a de que os amigos são amigos. Somente os amigos. Os amigos da verdade são sem *a* verdade, mesmo se não estão sem verdade.<sup>1074</sup>

Que verdade é esta, próxima, *mutatis mutandis*, da parrésia foucaldiana? Uma vontade de veracidade que impele a dizer aquilo que se julga ser verdade – própria, íntima, pudica, mas não podendo deixar de o fazer – e se sabe, logo ali, que não será para todos e lhe trará talvez malefícios.<sup>1075</sup> Impulso conduzido pela filia, o “amigo da verdade”; como em qualquer outro jogo de amizade, nesse desejo profundo, às vezes incondicional, da verdade do outro. Derrida, consultando mais uma vez Nietzsche, dirá que esta verdade, esta forma de ser verdade, convive inelutavelmente com a irrisão, tecendo na marginalidade (o *centro* tem agora apenas o papel de inquisidor, nada produz a não ser normatividades dentro do bem e do mal, mas que ninguém respeita) uma verdade louca:

O amigo da verdade – mas de uma verdade louca, o amigo louco de uma verdade que ignora o comum e o senso comum (‘Eu, o louco vivente’), o amigo de uma ‘verdade’ entre aspas que inverte de um golpe todos os signos.<sup>1076</sup>

Trata-se de uma outra racionalidade, tendencialmente eremita, afirmando-se performativamente mais do que constativamente (para retomarmos a distinção austiniana-derridiana), arruinando as teorias da re-presentação e as hermenêuticas do sentido.

---

<sup>1074</sup> PA, p. 63-64: “Car il ne faudrait pas croire que notre *peut-être* appartient au régime de l’opinion. Ce serait là de la crédulité, seulement une opinion, une mauvaise opinion. Notre incroyable *peut-être* ne signifie pas le flou et la mobilité, la confusion qui précède le savoir ou renonce à toute vérité. S’il est indécidable et sans vérité dans son moment propre (mais il est justement difficile de lui assigner un moment propre), c’est pour être la condition de la décision, de l’interruption, de la révolution, de la responsabilité et de la vérité. Les amis du *peut-être* sont des amis de la vérité. Mais les amis de la vérité ne sont pas, par définition, *dans* la vérité, ils ne sont pas installés en elle comme dans la sécurité verrouillée d’un dogme et dans la stable fiabilité d’une opinion. S’il y a une vérité du *peut-être*, elle ne peut être que celle dont les amis sont les amis. Seulement les amis. Les amis de la vérité sont sans *la* vérité même s’ils ne vont pas sans vérité.”

<sup>1075</sup> Como o refere numa entrevista a Évelyne Grossman: “Quand j’essaie de penser, de travailler ou d’écrire et quand je crois que quelque chose de ‘vrai’ doit être avancé dans l’espace public, sur la scène publique, eh bien, aucune force au monde ne m’en empêcherait [...] Cela, c’est une loi, c’est comme une pulsion et une loi : *je ne peux pas ne pas le dire*. Soit dit aussi entre nous, il m’est arrivé, dans les moments où j’écrivais ce genre de textes de contestation un peu provocante dans certains milieux, d’écrire quelque chose et puis, au moment où je m’endormais un peu, dans un demi-sommeil, il y avait quelqu’un en moi, plus lucide ou plus vigilant que l’autre [mais uma forma de disseminar o sujeito], qui disait : ‘Mais tu es complètement fou, tu devrais pas faire ça, tu devrais pas écrire ça. Tu vois bien ce qui va se passer...’ Et puis, quand j’ouvre les yeux et que je me mets au travail, je le fais. Je désobéis à ce conseil de prudence. C’est cela que j’appelle la pulsion de vérité : ça *doit* être avoué.” (“La vérité blessante ou le corps à corps des langues”, *Europe* 901 (Maio 2004), p. 21)

<sup>1076</sup> PA, p. 66: “l’ami de la vérité – mais d’une vérité folle, l’ami fou d’une vérité qui ignore et le commun et le sens commun (‘Mois, le fou vivant’ [*Humano, Demasiado Humano* I, §376]), l’ami d’une ‘vérité’ entre guillemets qui inverse d’un coup tous les signes.”

O intérprete não reproduz o *criador*, as suas leituras são, nos suplementos que introduzem no texto, outras criações que se acrescentam às anteriores. Uma recepção criadora, em vez de recolectora, um perspectivismo dinâmico insuflando constantemente de vida cada texto, polimórfico e com múltiplas assinaturas.<sup>1077</sup>

Compreendem-se bem os ataques severos que a metafísica, ou os seus avatares hiperlógicos, lhe lançou. Pelas rupturas que alimentou, Derrida desviou-se das habituais formas de pensar, de estar na filosofia. Testou os seus limites para combater o dogmatismo ou o criticismo medianos. Fossem os escritos de Derrida insignificantes e o *polemos* não se teria desenvolvido. Na força das suas promessas, outro *logos* para vivificar o mundo filosófico, esteve a origem de tanta animosidade. Já que, ao contrário do que muitos dizem, Derrida não é um antifilósofo, o que ele sempre quis, como refere numa entrevista a Roger-Pol Droit, foi defender a liberdade de exercer um pensamento contra todos aqueles que querem restringir esse direito, interrogando constantemente a própria filosofia, de uma margem que não é inteiramente filosófica:

A filosofia deve sempre estar exposta ao risco de se abandonar, de sair do seu ensimesmamento. O fechamento sobre si de uma filosofia que, para estar segura da sua identidade, recearia toda a questão sobre a sua origem, o seu destino, os seus limites, assinaria a sua morte. A sua sorte, sua liberdade de tudo interrogar, é ao mesmo tempo sempre uma ameaça contra ela. No coração da filosofia há qualquer coisa que deve continuar a inquietá-la.<sup>1078</sup>

E num trabalho receptivo, recepção a Derrida, isto deve ser tido em conta. Receber Derrida, recebê-lo filosoficamente obriga a interrogá-lo, fazendo emergir as forças desconstrutivas alojadas nos seus textos, investigar os enxertos/suplementos que outros comentadores fizeram (mesmo os *fracassados* são valiosos), acrescentando, desviando, anulando os seus filosofemas, propondo outras vias de acesso ao impensado. No fundo, aplicar a Derrida o que ele tão bem fez a Platão, Husserl, Heidegger, Saussure, Rousseau, Nietzsche..., abrir a sua herança a uma multiplicidade de apropriações, sucessivamente renovadas. Deve interrogar-se a elaboração dessa herança na recepção e destinação que assumiu, pensar a ontologização de um texto no processo de criação e recepção; como escapa, é bem isso que a desconstrução revela, a toda a reapropriação *verdadeira*, protegendo-nos das

---

<sup>1077</sup> Daqui não decorre, como pretende Habermas, “a asserção premeditadamente paradoxal de Derrida de que toda a interpretação é inevitavelmente uma má interpretação, todo o entender um equívoco.” (*O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 188) Habermas usa, aliás, Jonathan Culler (*On Deconstruction*, cit.) e não Derrida para justificar esse *misreading* total. Mas o mesmo Habermas diz também algo mais justo (que Derrida subscreveria) umas linhas antes: “o mesmo texto pode abrir-se a diferentes tipos de leituras: é o próprio texto que possibilita a história incontrolável da sua influência.” (*Idem*, p. 188)

<sup>1078</sup> “Le monde des livres”, in *Le Monde* (16 Novembro 1990): “La philosophie doit toujours être exposée au risque de se quitter, de partir d'elle-même. Le repli sur soi d'une philosophie qui, pour être assurée de son identité, redouterait toute question au sujet de son origine, de sa destination, de ses limites, signerait sa mort. Sa chance, sa liberté de tout interroger, est en même temps toujours une menace contre elle. Au cœur de la philosophie, il y a là quelque chose qui doit continuer de l'inquiéter.”

ortodoxias dogmáticas. Sempre no limite vertiginoso e estéril do relativismo total. Fazer na sua recepção um exercício permanente de abertura a novas possibilidades de pensamento, alimentando o grande centauro filosófico. Reconhecendo, no entanto, que Derrida estará sempre – por vezes, alguma razão tem Habermas, em gestos de puro virtuosismo retórico – na iminência de se dissipar (disseminantemente), esquivar, de desaparecer aparecendo, apagar os rastros, sem no entanto conseguir extinguir totalmente as pistas (o que faz da leitura um trabalho detectivesco). Tanto mais que a sua escrita semanticamente saturada, com articulações e desenvolvimentos minuciosamente imbricados, um certo gosto por conclusões surpreendentes, dificulta muito uma leitura esclarecedora, mesmo para quem faz um esforço sério para o entender. Mas devemos também responder à sua generosidade de multiplicar os estilos, e com isso de cada um dos seus livros ser “uma pedagogia para criar o leitor”. Para nos criar a nós, num gesto demiúrgico cuja importância ainda nos escapa, já que nos quer singularizar contra as forças da homogeneidade mais mortíferas.<sup>1079</sup> E assim, a questão do estilo é tão importante como a da interpretação, novamente a exemplo de Nietzsche.<sup>1080</sup>

A obra derridiana – parte ainda por descobrir, desconhecendo-se também as forças performativas que a partir dela trarão novos acontecimentos filosóficos – poderá estar na primeira linha do pensamento do séc. XXI. Já que quer renovar o campo das filosofias críticas,<sup>1081</sup> afastando-se da tentação de um saber que deseja a conciliação total consigo mesmo (a grande ilusão de um racionalismo que conduziria à “verdade das coisas”). Derrida é exímio, aqui está também o seu poder encantatório, em jogar com o carácter aporético de parte dos seus conceitos e filosofemas, explorando numa outra racionalidade as condições de possibilidade que lhe assistem, as ambições que deve ter e os objectivos que pode alcançar; sem deixar de ler a *realidade* e de procurar influenciá-la, começando sempre por

---

<sup>1079</sup> “Si j’avais inventé mon écriture, je l’aurais fait comme une révolution interminable. Dans chaque situation, il faut créer un mode d’exposition approprié, inventer la loi de l’événement singulier, tenir compte du destinataire supposé ou désiré ; et en même temps prétendre que cette écriture déterminera le lecteur, lequel apprendra à lire (à ‘vivre’) cela, qu’il n’était pas habitué à recevoir d’ailleurs. On espère qu’il en renaîtra, autrement déterminé : par exemple, ces greffes sans confusion du poétique sur le philosophique, ou certaines manières d’user des homonymies, de l’indécidable, des ruses de la langue – que beaucoup lisent dans la confusion pour en ignorer la nécessité proprement logique.

Chaque livre est une pédagogie destinée à former son lecteur. Les productions de masse qui inondent la presse et l’édition ne forment pas les lecteurs, elles supposent de façon fantasmatique un lecteur déjà programmé.” (*Le Monde* (12 Outubro 2004, p. 6)

<sup>1080</sup> “la question du style peut et doit se mesurer avec la grande question de l’interprétation du texte de Nietzsche, de l’interprétation de l’interprétation, de l’interprétation, tout court ; pour la résoudre ou pour la disqualifier en son énoncé.” (*Ep*, p. 59)

<sup>1081</sup> Como o refere em “Afterword. Toward An Ethic of Discussion”, a desconstrução é ainda um projecto da *Aufklärung*: “Deconstruction does not exist somewhere, pure, proper, self-identical, outside of its inscriptions in conflictual and differentiated contexts; it ‘is’ only what it does and what is done with it, there where it takes place [...] This absence of univocal definitions is not ‘obscurantist’, it respectfully pays homage to a new, very new *Aufklärung*. This is, in my eyes, a very good sign.” (*Limited inc*, cit., p. 141)



desmistificá-la.<sup>1082</sup> Desenhando-se nisto as múltiplas vias de recepção, surgirá com certeza a *necessidade* de lermos uma parte importante do cânon filosófico ocidental, regressarmos também ao que Derrida leu e interpretou, procurar nos rastros dos rastros outras formas de enxertar o grande campo da filosofia, vivificá-lo novamente (ele é sempre um morto-vivo). Num gesto que talvez justifique, agora de uma forma afirmativa, a visão da sua própria evanescência, escreve Derrida:

De facto, sabeis, é preciso sobretudo ler e reler aqueles sobre os rastros dos quais escrevo, os ‘livros’ em cujas margens e entre as linhas dos quais desenho e decifro um texto que é simultaneamente muito parecido e totalmente outro [...]<sup>1083</sup>

Último andamento. Encenemos Derrida na dramaturgia que usa para a capa de *La carte postale* (ilustração do século XIII, onde Platão dita e Sócrates escreve), sigamos o primeiro dos quatro textos que compõem o livro (“Envois”), retomemos a recepção filosófica como desconstrução e suplementaridade, resolvamos a hesitação que alimenta e embaraça uma “filosofia do talvez” e fiquemos com uma certa liberdade para renegociar o sentido cronológico. Façamos tudo isto para ter uma “inversão das relações”: Derrida antes de Hegel, Nietzsche ou Heidegger. Derrida ditando, dando voz a um sopro metafísico, os outros escrevendo. Derrida à espera da resposta, por escrito, do seu ditado. Os outros, presos pelo ouvido, julgando usar a liberdade de pensadores soberanos. Um Derrida que precede a aventura da filosofia ocidental, que depois luta contra si e se refaz no meio de crises constantes entre a vida e a morte, a iteração e a *mimesis*. Derrida que se inverte novamente, sem circularidade viciosa, escreve mas já não é escriba. Escreve infinitamente e, por vezes, para os padrões da “filosofia séria”, quase indefinidamente, em vertigem. Não quer que o prendam pelo ouvido. É maior do que os precedentes (a história envelhece e aumenta o volume dos (des)entendimentos), mas está em dissolução, torna-se cada vez mais indecível. É um espectro, uma sombra diáfana. Por vezes intensifica-se e envia-nos uma carta comovente que durante algum tempo não nos larga. Noutras, recua até à invisibilidade, e a oficina da escrita retorna à laboriosa metafísica da presença. Derrida agora por detrás de nós, dizendo-nos enigmaticamente o que escrever.

---

<sup>1082</sup> Em Maio de 1974 Bernard-Henri Lévy, tanto mais insuspeito quanto foi um dos principais críticos da atmosfera quase ritualística derridiana, dirá no *Le Magazine Littéraire* que “Le travail solitaire et têtue de Derrida s’inscrit d’ores et déjà dans la grande tradition des philosophies du marteau. Ces philosophies âpres, rudes et exigeantes qui sont d’abord de vastes démystifications. Ces pensées redoutables et glaciales qui attaquent les conformismes où qu’ils se trouvent. À la foire aux idéologies, le marteau derridien est peut-être un de nos critères de rigueur.” (Cit. por Benoît Peeters, *Derrida*, Paris: Flammarion, 2010)

<sup>1083</sup> *Positions*, cit., p. 12: “En fait, vous savez, il faut surtout lire et relire ceux dans les traces desquels j’écris, les ‘livres’ dans les marges et entre les lignes desquels je dessine et déchiffre un texte qui est à la fois très ressemblant et tout autre...”

Recusa assim também, ou pelo menos dificulta, talvez *malgré lui*, o nascimento de discípulos: o derridismo é uma possibilidade remota se seguirmos este reenvio para os rastros dos *seus* rastros.

**Michel Foucault**

**Descontinuidades e transformações vs.  
hermenêuticas do sentido**



Siglário das obras mais citadas de Foucault (cf. bibliografia)

**IA** – “Introduction à l’Anthropologie” / “Introdução à Antropologia”

**HF** – *Histoire de la folie à l’âge classique* / *História da Loucura na Idade Clássica*

**NFM** – “Nietzsche, Freud, Marx”

**MC** – *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* / *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*

**AS** – *L’Archéologie du savoir* / *A Arqueologia do Saber*

**OD** – *L’Ordre du discours* / *A Ordem do Discurso*

**NGH** – “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” / “Nietzsche, a Genealogia, a História”

**SP** – *Surveiller et punir. Naissance de la prison* / *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*

**HS1-vs** – *Histoire de sexualité 1. La Volonté de savoir* / *História da Sexualidade 1. A Vontade de Saber*

**HS2-up** – *Histoire de sexualité 2. L’Usage des plaisirs* / *História da Sexualidade 2. O Uso dos Prazeres*

**HS3-ss** – *Histoire de la sexualité 3. Le Souci de soi* / *História da Sexualidade 3. O Cuidado de Si*

**GSA** – *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)* / *O Governo de Si e dos Outros. Curso do Colégio de França (1982-1983)*

**CV** – *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)* / *A Coragem da Verdade. O Governo de Si e dos Outros II. Curso do Colégio de França (1984)*

**DE**, *Dits et écrits* / *Ditos e Escritos*; precedido do nome e data do artigo, seguido do vol. e do n.º de artigo

“on ne peut pas parler à n’importe quelle époque de n’importe quoi; il n’est pas facile de dire quelque chose de nouveau.” (*AS*)

“Je ne suis ni un écrivain, ni un philosophe, ni une grande figure de la vie intellectuelle : je suis un enseignant.” (*DE II*)

“Pour certains, écrire un livre, c’est toujours risquer quelque chose. Par exemple, de ne pas réussir à l’écrire. Quand on sait à l’avance où l’on veut arriver, il y a une dimension de l’expérience qui manque, celle qui consiste précisément à écrire un livre en risquant de ne pas en venir à bout.” (*DE II*)

“Je n’écris pas pour un public, j’écris pour des utilisateurs, non pas pour des lecteurs.” (*DE I*)

### Abertura III

Neste capítulo estudaremos a questão hermenêutica na obra de Foucault. Partiremos da confrontação entre “hermenêutica do sentido” – que nele tem, aliás, uma definição sucinta mas suficiente: “recuperação, pelo sentido manifesto de um discurso, de um sentido simultaneamente segundo e primeiro, isto é, mais escondido mas mais fundamental”<sup>1084</sup> – e outros modelos de interpretação abertos, distantes dos isomorfismos representado/representação, onde, aliás, a representação, como diz Foucault no capítulo “Les suivants” de *MC*, é auto-suficiente, visto ela dar-se “como pura representação”<sup>1085</sup>.

Começaremos por destacar as reservas Foucauldianas sobre a *sua condição* de filósofo, mostrando que mesmo no encontro com a moda estruturalista (em grande parte filosófica) se manteve heterodoxo. A conclusão que retiraremos desta análise coloca Foucault não nas margens da filosofia, *à la* Jacques Derrida, mas numa nova órbita filosófica em torno do “diagnóstico da actualidade” e “ontologia de nós mesmos”, recorrendo e superando a Crítica kantiana. Veremos depois que consequências teve esta *revolução* para o problema hermenêutico. Em seguida, demorar-nos-emos no grande tema da subjectivação; problema de fim de vida, inspirando-se na Antiguidade para pensar o cuidado de si e dedicando bastante tempo, a partir de Platão e do cinismo<sup>1086</sup>, ao alcance político e filosófico de uma ética parraseástica, naquilo a que Alan D. Schrift chama o seu “*ethical turn*”<sup>1087</sup>. Querendo, sobretudo no campo filosófico da veracidade, relacioná-la com uma *bio-ética*, i.e., o desenvolvimento de novos modos de vida partindo de uma vontade decisória (algo controverso em relação ao “primeiro Foucault”). Sendo, pois, desvalorizada a hermenêutica

---

<sup>1084</sup> *MC*, p. 384: “ressaisie à travers le sens manifeste d’un discours d’un sens à la fois second et premier, c’est-à-dire plus caché mais plus fondamental”.

<sup>1085</sup> P. 31: “comme pure représentation.”

<sup>1086</sup> Conhecemos a ambiguidade do termo, sobretudo quando se usa para designar simultaneamente o da antiguidade grega e o dos nossos dias. É por isso que alguma filosofia alemã, sobretudo Peter Sloterdijk (*Kritik der zynische Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983), distingue *Zynismus* (o cinismo contemporâneo) de *kynismus* (o cinismo antigo). No nosso caso, só o utilizaremos no contexto da antiguidade grega.

<sup>1087</sup> Cf. *Twentieth-Century French Philosophy, Key Themes and Thinkers*, cit., p. 71-72.

que busca sentidos definitivos e constringentes por detrás da imprevisibilidade histórica. No ponto seguinte estabeleceremos relações entre a arqueologia e a hermenêutica. Lendo demoradamente *AS* para testar a hipótese daquela ser uma forma de hermenêutica do sentido. Examinando o aparelho enunciativo e as formações discursivas, concluindo que elas são incomensuráveis. Finalmente, acompanharemos os dois textos que mais directamente se ligam com a recepção nietzscheana: “Nietzsche, Freud, Marx” e “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. Aí, ainda mais inequivocamente, os modelos interpretativos herdados de Nietzsche afastam-se de qualquer tipo de hermenêutica do sentido. Além disso, fazem prognósticos importantes sobre alguns dos temas maiores (poder e subjectivação) que lhes seguirão.

Olhar para os escritos de Foucault, autor *malgré lui*,<sup>1088</sup> de uma vasta *biblioteca* sobre a loucura, o homem, a sexualidade, a linguagem, o poder, a delinquência, o prazer, o saber, a verdade, a subjectivação... requer, por um lado, uma atenção minuciosa aos seus livros editados desde *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*<sup>1089</sup> até aos três volumes de *L’Histoire de la sexualité*, passando por *MC* e *AS*; aos cursos do Collège de France (quase todos publicados); e simultaneamente a uma extensa, por vezes prolixa, auto-recepção. Realizada em paralelo à obra<sup>1090</sup>, nas múltiplas entrevistas e conferências que deu, artigos que escreveu... alimentando incessantemente novas possibilidades de significação, quer porque esclarece os filosofemas editados em livro (portanto, numa discursividade mais sistemática, adequada ao modelo autoexplicativo), quer porque revela novos horizontes de significações

---

<sup>1088</sup> Os livros de Foucault são de facto produto de um autor, trabalho de um ser fiel a si mesmo, mas não no sentido de um processo de reflexão autónoma, fechada ao exterior do seu presente e futuro. Ou todos unificados coerentemente numa obra com limites e sentidos bem definidos. Mais à frente analisaremos a questão da “morte do autor” e da dissolução da obra.

<sup>1089</sup> Citaremos a partir do novo título (*Histoire de la folie à l’âge classique*) para a reedição na Gallimard em 1972. Recordamos que a primeira edição foi na Plon, 1961.

<sup>1090</sup> Voltaremos ao problema da “ontologia do autor”, mas digamos desde já que Foucault sempre criticou a ideia de uma unidade inteligível realizada nas noções de obra ou de livro. Os livros respiram em atmosferas diferentes, os pressupostos das relativas coerências internas diferem bastante, e.g., entre um tratado de matemática e um de filosofia. Por outro lado, as margens dos livros não estão clara e definitivamente estabelecidas. Um livro nunca é soberano, constitui-se sempre na relação com outros livros, é um ponto de uma vasta rede, a sua leitura exige indicações de outros livros (e.g.: não se pode ler o *Ecce Homo* de Nietzsche sem o relacionar com os seus outros livros e com o nascimento do estilo autobiográfico; isto vale ainda mais para os *Nachgelassene Fragmente*: isolar um conjunto deles para teorizar um qualquer tema, como no *Wille zur Macht*, revela da desonestidade intelectual e afasta-nos do limiar mínimo da sua inteligibilidade). Finalmente, a ontologia de um livro também se define nos actos de leitura, os leitores são elementos activos na construção dos livros. Quanto à “obra”, parece que o nome do autor unifica todos os livros que a compõem. No entanto, refere Foucault, esse nome não denota da mesma maneira um livro assinado com o nome público, de um outro que escreve sob pseudónimo, ou de um póstumo mais ou menos esboçado (Foucault recusou a publicação de qualquer póstumo). Como estabelecer, pois, as fronteiras de uma obra? Será que todos os fragmentos póstumos nietzscheanos publicados (Foucault foi, com Deleuze, o responsável pela edição crítica em francês da obra de Nietzsche a partir da *Kritische Gesamtausgabe* de Giorgio Colli e Mazzino Montinari) foram bem seleccionados? Os seus textos de juventude valem o mesmo que *Assim Falava Zaratustra*? Em resumo, algo muitas vezes repetido, a obra não pode ser considerada nem como uma unidade imediata, nem como outro qualquer tipo de unidade que lhe possamos ingenuamente atribuir. (Cf. *AS*, p. 33-35; e, na bela diferença entre “langage circulant” e “langage stagnant”; “Le Mallarmé de J.-P. Richard” (1964), *DE I*, n.º 28, p. 455-465)

que pareciam ausentes das edições *originárias*. Além disso, se atribuirmos idêntica dignidade filosófica aos livros e aos outros textos (veiculados numa plêiade polimorfa de estilos e de estratégias), teremos muitas vezes olhares diferentes sobre o mesmo tema. Noutras palavras: o acervo discursivo dos *Dits et écrits* (feliz produto editorial) complementa e esclarece tanto quanto renova e reinventa significações que não estavam *realmente* presentes nos livros:<sup>1091</sup> porque os sonda de outra forma e porque, articulando-se com uma actualidade que lhes sobreveio, propõe novas funções de leitura e acção. Aliás, este processo de reinterpretação da sua própria produção intelectual liga-se à vontade de experimentação e autotransformação existencial que sempre o acompanhou. Como disse o amigo Gilles Deleuze (numa complexidade para lá do mero consenso afectivo e intelectual)<sup>1092</sup>: “ele sempre corrigiu os seus livros precedentes”<sup>1093</sup>. Por isso, talvez devamos seguir moderadamente o conselho que Foucault deixou aos leitores de *MC* em língua inglesa<sup>1094</sup>, alargando-o a toda a obra: “Gostaria que o leitor penetrasse neste livro como num sítio aberto. Numerosas questões

---

<sup>1091</sup> Gilles Deleuze vê as entrevistas como aquilo que marca “ces lignes d’actualisation qui exigeaient un autre mode d’expression que les lignes assimilables dans les grands livres.” (“Qu’est-ce qu’un dispositif?”, in Georges Canguilhem (org.), *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 Janvier 1988*, Paris: Seuil, 1989, p. 192-193) Em *Pourparlers. 1972-1990* (1990), Paris: Minuit, 2003, p. 144, é ainda mais claro: “les entretiens de Foucault font pleinement partie de son œuvre.” Por seu lado, Daniel Defert defende que elas noticiam a experiência que Foucault faz da sua recepção: “*Dits et écrits* restituent ce permanent dialogue entre l’écriture de Foucault et l’expérience qu’il fait de sa réception.” (“Glissements progressifs de l’œuvre hors d’elle-même”, in Roger Rotman (org.), *Au risque de Foucault*, Paris: Édition du Centre Georges Pompidou, 1997, p. 156)

<sup>1092</sup> O que não impediu Deleuze de afirmar: “J’ai toujours eu une admiration et une affection énormes pour Foucault. Non seulement je l’admirais, mais en plus il me faisait rire.” (*Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris: Minuits, 2003, p. 262) Por outro lado, concordamos desta vez com Alain Badiou quando defende a importância dos estímulos que recebeu de Foucault, a ponto de fazer dele uma das suas “personagens conceptuais”. (Cf. *Deleuze. ‘La clameur de l’Être’* (1997), Paris: Hachette Littératures, 2009, p. 128) Sobre as relações de afinidade e distanciamento entre Foucault e Deleuze, ver François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée*, Paris: La Découverte, 2007, cap. “Deleuze et Foucault: une amitié philosophique”, p. 364-394.

<sup>1093</sup> *Foucault*, Paris: Minuit, 1986, p. 57. Deleuze enuncia essa descontinuidade apelidando-o, como a outros “grandes”, de “pensador sísmico”: “les trois grandes instances que Foucault distinguera successivement, Savoir, Pouvoir et Subjectivité, n’ont nullement des contours une fois pour toutes, mais sont des chaines de variables qui s’arrachent les unes aux autres. C’est toujours dans une crise que Foucault découvre une nouvelle dimension, une nouvelle ligne. Les grands penseurs sont un peu sismiques, ils n’évoluent pas, mais procèdent par crises, par secousses.” (“Qu’est-ce qu’un dispositif?”, in *Michel Foucault philosophe*, cit., p. 185; e várias vezes repetido nas entrevistas que dá em 1986, compiladas em *Pourparlers*, cit.) Ou ainda, na economia estilística de Blanchot, sumariá-lo como “un homme en marche”. (*Michel Foucault tel que je l’imagine*, Montpellier: Fata Morgana, 1986, p. 9) Mas talvez devêssemos atender em primeiro lugar ao próprio Foucault, já na década de 80, à pergunta de R. Martin sobre que etiqueta lhe convém (filósofo, historiador, estruturalista...), responde: “Je ne pense pas qu’il soit nécessaire de savoir exactement qui je suis. Ce qui fait l’intérêt principal de la vie et du travail est qu’ils vous permettent de devenir quelqu’un de différent de ce que vous étiez au départ. Si vous saviez, lorsque vous commencez à écrire un livre, ce que vous allez dire à la fin, croyez-vous que vous auriez le courage de l’écrire ?” (“Vérité, pouvoir et soi” (1982/1988), *DE II*, n.º 362, p. 1596) E ainda, para finalizar, mas longe de esgotar as referências, a François Ewald sobre a não realização dos livros que previa em *HSI-vs*, responde: “J’ai changé d’avis. Un travail, quand il n’est pas en même temps une tentative pour modifier ce qu’on pense et même ce qu’on est, n’est pas très amusant.” (“Le souci de la vérité” (1984), *DE II*, n.º 350, p. 1487)

<sup>1094</sup> *The Order of Things*, London: Tavistock, 1970.



foram aí colocadas que ainda não encontraram respostas”<sup>1095</sup>. Isto redobra a responsabilidade de qualquer intérprete: se houvesse um sistema-Foucault *bastaria* descrevê-lo,<sup>1096</sup> plasmá-lo noutros termos, recaindo as críticas ou os elogios sobre o autor original (ou, em menor grau, na inabilidade ou desonestidade dos comentadores-exegetas). Pelo contrário, seguindo a sua *ética* da recepção, os leitores, experimentadores antes de mais (mas, bem entendido, imersos num certo domínio de saber-poder, alojados num *a priori* histórico), devem preparar-se para ao mesmo tempo que suplementam os seus livros e textos, responderem pelo resultado das significações que fizerem aparecer.<sup>1097</sup> Tanto mais que Foucault escreve para se apagar, e antes disso para se rir de quem o quer encarcerar num qualquer rótulo. Foucault, como Derrida, como Deleuze, como antes deles Nietzsche, é um camaleão que tanto se camufla para jogar às escondidas com os leitores como, num polimorfismo afirmativo, se transmuta para reaparecer outro no campo aberto pelo agonismo com os receptores.<sup>1098</sup> O que vamos citar devia decidir pelo menos algumas das modalidades de recepção do mundo filosófico, apesar de se correr o risco de dissolver a filosofia (Foucault tinha consciência disso), estamos no final da introdução a *AS*, tonalidade bem nietzscheana:

---

<sup>1095</sup> “Foreword to the English Edition” (1970), *DE I*, n.º 72, p. 878: “J’aimerais que le lecteur pénètre dans ce livre comme dans un site ouvert. De nombreuses questions y ont été posées, qui n’ont pas encore trouvé de réponses”.

Talvez ele próprio entrasse desamparado nesse campo de pensamento que assinou. Numa entrevista de 1972: “Je pense pour oublier. Tout ce que j’ai dit dans le passé est absolument sans importance. On écrit quelque chose quand on l’a déjà fortement usé dans sa tête ; la pensée exsangue, on l’écrit, voilà. Ce que j’ai écrit ne m’intéresse pas. Ce qui m’intéresse, c’est ce que je pourrais écrire et ce que je pourrais faire.” (“Die Grosse Einsperrung” (1972), *DE I*, n.º 105, p. 1172-1173) É verdade que isto resultou da necessidade de não cair na armadilha da pergunta que o conduzia para um pretenso estado anterior de alma estruturalista, mas acreditamos que Foucault praticava geralmente, embora talvez mitigadamente, isso mesmo (para relativizar: Annie Tardis – “Partage, séparation, aliénation”, in Luce Giard (dir.), *Michel Foucault. Lire L’œuvre*, Grenoble: Jérôme Million, 1992, p. 37-42 – realça a ambiguidade foucauldiana entre a “leitura correcta” e a “leitura aberta”. Do próprio Foucault devemos ler “Les monstruosités de la critique” (1971), *DE I*, n.º 97, p. 1082-1091). Di-lo com alguma clareza em 1978, respondendo às críticas lançadas contra *SP*: “Il est absolument vrai que je me refuse – quand j’écris un livre – à prendre une position prophétique qui consiste à dire aux gens : voilà ce que vous devez faire, ou encore : ceci est bien, cela ne l’est pas. Moi je leur dis : voilà comment, *grosso modo*, il me semble que les choses se sont passées, mais je les décris de telle manière que les voies d’attaque possibles soient tracées.” (“Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques” (1978), *DE II*, n.º 238, p. 634)

<sup>1096</sup> Foucault não queria que os seus livros, apesar de tudo espaços discursivos bastante homogêneos, fossem peças sistemáticas de filosofia: “Je refuse le mot ‘enseignement’. Un livre systématique qui mettrait en œuvre une méthode généralisable ou qui donnerait la démonstration d’une théorie porterait des enseignements. Mes livres n’ont pas exactement cette valeur-là. Ce sont plutôt des invitations, des gestes faits en public.” (“Entretien avec Michel Foucault” (1980), *DE II*, n.º 281, p. 865-866)

<sup>1097</sup> Daniel Defert argumenta que Foucault não pertence a uma “concepção espiritualista, para quem o leitor é essencial ao acabamento dos livros”, que estes mais do que provocar um prazer intelectual ou estético devem conduzir a uma experiência. (Cf. “Glissements progressifs de l’œuvre hors d’elle-même”, cit., p. 151-160) Mas isso não invalida que, guardando a primazia da “experiência”, ele quisesse uma certa reescrita dos seus livros.

<sup>1098</sup> Numa entrevista de 1983, pontuada pela descrição das suas práticas de liberdade, assume-se fundamentalmente heterogêneo, em trabalho de autotransformação para se reinventar: “Croyez-vous que j’ai travaillé autant, pendant toutes ces années, pour dire la même chose et ne pas être transformé ? Cette transformation de soi par son propre savoir est, je crois, quelque chose d’assez proche de l’expérience esthétique. Pourquoi un peintre travaillerait-il, s’il n’est pas transformé par sa peinture ?” (“Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins” (1982/83), *DE II*, n.º 336, p. 1355)

[*contestando-se a si, ou roubando as armas alheias, mas também revelando vontade de irrisão e descontinuidade*]<sup>1099</sup> – Não estais seguro do que dizeis? Ireis novamente mudar, deslocar-vos em relação às questões que vos colocamos, dizer que as objecções não apontam realmente para o lugar onde vos pronunciais? Preparais-vos para dizer mais uma vez que nunca fostes o que vos acusam de ser? Arranjais já uma saída que vos permitirá, no vosso próximo livro, reaparecer noutra sítio e, como o fazeis agora, provocar: não, eu não estou aí onde me esperais, mas aqui onde vos olho rindo.

[*contra-atacando: escreve-se, pensa-se, é-se numa dissensão inexpugnável*] – E quê, credes vós que eu teria tanto sofrimento e tanto prazer, credes vós que a isso me teria obstinado, cabeça baixa, se não preparasse – com a mão um pouco febril – o labirinto onde aventurar-me, deslocar o meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, introduzi-lo longe de si mesmo, encontrar-lhe avançados que resumem e deformam o seu percurso, onde me perder e aparecer finalmente a olhos que nunca teria prazer em encontrar. Como eu, sem dúvida, mais do que eu escreve para não mais ter face. Não me pergunteis quem sou e não me digais para me manter o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege os nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.<sup>1100</sup>

Facécia inconsequente ou prescrição hermenêutica? Podemos continuar na “filosofia séria” sem abandonarmos Michel Foucault à porta da rigorosa racionalidade filosófica (por vezes em “*rigor mortis*”, exigindo émulo)? O desafio que nos lança ainda permite uma aposta na inteligibilidade, embora relativa, dos estratos que compõem o seu trabalho de pensamento e de escrita? Cremos que sim, mas estamos longe dos sistemas completos, auto-suficientes.

Por outro lado, há em Foucault uma generosidade despretensiosa ao querer constituir só mais um pequeno elo na grande cadeia bibliográfica: “Não escrevo um livro para que seja

---

<sup>1099</sup> Falaremos muito de “descontinuidade” ou “ruptura”. Mas em Foucault, como nas “incomensurabilidades paradigmáticas” de Thomas Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962), não se trata de alterações bruscas e radicais. Como diz em *AS*, extrapolável, *mutatis mutandis*, para o resto do seu pensamento, “la rupture, c’est le nom donné aux transformations qui portent sur le régime général d’une ou plusieurs formations discursives. Ainsi la Révolution française – puisque c’est autour d’elle qu’ont été centrées jusqu’ici toutes les analyses archéologiques – ne joue pas le rôle d’un événement extérieur aux discours, dont on devrait, pour penser comme il faut, retrouver l’effet de partage dans tous les discours ; elle fonctionne comme un ensemble complexe, articulé, descriptible de transformations qui ont laissé intactes un certain nombre de positivités, qui ont fixé pour un certain nombre d’autres des règles qui sont encore les nôtres, qui ont établi également des positivités qui viennent de se défaire ou se défont encore sous nos yeux.” (p. 231)

Sobre a sua relação, ambígua, com o trabalho de Thomas Kuhn: “M. Steiner croit que j’aurais dû citer Kuhn. C’est vrai que je considère que le travail de Kuhn est admirable et définitif. Mais, manque de chance de nouveau (pour moi autant que pour M. Steiner): lorsque j’ai lu le livre de Kuhn, au cours de l’hiver 1963-1964 (une année, je crois, après sa publication), je venais de finir d’écrire *Les Mots et les Choses*. Je n’ai donc pas cité Kuhn, mais l’historien des sciences qui a façonné et inspire sa pensée: G. Canguilhem.” (“Foucault répond” (1971), *DE I*, n.º 101, p. 1107-1108)

<sup>1100</sup> p. 28: “– Vous n’êtes pas sûr de ce que vous dites ? Vous allez de nouveau changer, vous déplacer par rapport aux questions qu’on vous pose, dire que les objections ne pointent pas réellement vers le lieu où vous vous prononcez ? Vous vous préparez à dire encore une fois que vous n’avez jamais été ce qu’on vous reproche d’être ? Vous aménagez déjà l’issue qui vous permettra, dans votre prochain livre, de resurgir ailleurs et de narguer comme vous le faites maintenant : non, non je ne suis pas là où vous me guettez, mais ici d’où je vous regarde en riant.

– Eh quoi, vous imaginez-vous que je prendrais à écrire tant de peine et tant de plaisir, croyez-vous que je m’y serais obstiné, tête baissée, si je ne préparais – d’une main un peu fébrile – le labyrinthe où m’aventurer, déplacer mon propos, lui ouvrir des souterrains, l’enfoncer loin de lui-même, lui trouver des surplombs qui résument et déforment son parcours, où me perdre et apparaître finalement à des yeux que je n’aurai jamais plus à rencontrer. Plus d’un, comme moi sans doute, écrivent pour n’avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c’est une morale d’état-civil ; elle régit nos papiers. Qu’elle nous laisse libres quand il s’agit d’écrire.”

Esta vontade de apagamento da face, do “visage”, é com certeza também uma alternativa à fenomenologia levinassiana. Por outro lado, alguns anos depois, Deleuze e Guattari repetem esta posição: “Au point que si l’homme a un destin, ce sera plutôt d’échapper au visage, défaire le visage et les visagifications, devenir imperceptible, devenir clandestin.” (*Capitalisme et schizophrénie II: Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980, p. 209)

o último; escrevo um livro para que outros sejam possíveis, não forçosamente escritos por mim.”<sup>1101</sup> Esta abertura ontológica afasta-o da entronização como *maître à penser*, fazedor de manuais ou demonstrações insofismáveis. Sabe, sem falsa modéstia (era demasiado orgulhoso para esta astúcia moral), que o seu discurso de intelectual opera nas teias do poder, sendo mais poderoso e actuante do que o de indivíduos anónimos. Mas no essencial, quer que os seus livros sirvam como caixa-de-ferramentas crítica, inclusive contra eles mesmos:

O meu discurso é evidentemente um discurso de intelectual e, como tal, funciona nas redes de poder estabelecidas. Mas um livro é feito para servir a fins não definidos por quem o escreveu. Quanto mais usos novos, possíveis, imprevistos houver, mais contente estarei.

Todos os meus livros, quer seja *L'Histoire de la folie* ou este [SP], são, se quiser, pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas quiserem abri-las, servirem-se de tal frase, tal ideia, tal análise como de uma chave de fendas ou de uma chave de bocas para curto-circuitar, desqualificar, partir os sistemas de poder, incluindo eventualmente esses mesmos de onde os meus livros saíram... bem, tanto melhor!<sup>1102</sup>

---

<sup>1101</sup> “Entretien avec Michel Foucault” (1971), *DE I*, n.º 85, p. 1030: “Je n’écris pas un livre pour qu’il soit le dernier ; j’écris un livre pour que d’autres livres soient possibles, pas forcément écrits par moi.”

<sup>1102</sup> “Des supplices aux cellules” (1975), *DE I*, n.º 151, p. 1588: “Mon discours est évidemment un discours d’intellectuel, et, comme tel, il fonctionne dans les réseaux de pouvoir en place. Mais un livre est fait pour servir à des usages non définis par celui qui l’a écrit. Plus il y aura d’usages nouveaux, possibles, imprévus, plus je serai content.

Tous mes livres, que ce soit *l'Histoire de la folie* ou celui-là, sont, si vous voulez, de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d’un tournevis ou d’un desserre-boulon pour court-circuitar, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... eh bien, c’est tant mieux !”

E *HF*, e.g., serviu de *toolbox* a psiquiatras, antipsiquiatras, sociólogos, historiadores, filósofos... lendo um capítulo, encontrando uma forma de análise, uma confirmação, uma força agónica... (Cf. “Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir” (1974), *DE I*, n.º 136, p. 1391-92) Recordemos que só alguns pensadores destas áreas acolheram amistosamente e sem reservas profundas os trabalhos de Foucault.

## 1- O não-filósofo

Foucault filósofo? A pergunta só é relevante, com este ou outro pensador aliás, se originar uma heurística que obriga a reflectir, novamente e sempre, sobre os limites da filosofia e o seu funcionamento; como operam no campo filosófico certos pensamentos e discursos? Objectar-se-á que isto não inquietou muito Foucault (“Nunca me ocupei da filosofia”) <sup>1103</sup>, que ele é um historiador <sup>1104</sup>, um intelectual (“específico”) <sup>1105</sup>, um

---

<sup>1103</sup> “De la nature humaine : justice contre pouvoir” (1974), *DE II*, n.º 132, p. 1361. “Je ne me suis jamais occupé de philosophie.”

<sup>1104</sup> Totalmente congruente com a sua História das *epistemes* de *MC*. Na abertura da segunda parte, dedicada a época Moderna, substitui a “ordem” da época Clássica pela “História”. Assim, a filosofia ficará alojada entre a história e a História, mantendo apenas na memória o seu carácter metafísico, levando a perguntar-se o que é para si ter uma história, i.e., estar no tempo, mergulhada na descontinuidade. É verdade, diz Foucault, que isso não anulou totalmente a reflexão filosófica autónoma, mas liberta do espaço da ordem, ficou presa no tempo, no seu fluxo, retornos... porque “prise dans le mode d’être de l’Histoire”. (Cf, *MC*, p. 231-232)

Em 1978 assegura que exerce uma prática histórico-filosófica, distante simultaneamente da história e da filosofia: “Ce n’est pas l’expérience intérieure, ce ne sont pas les structures fondamentales de la connaissance scientifique, mais ce n’est pas non plus un ensemble de contenus historiques élaborés ailleurs, préparés par les historiens et accueillis tout faits comme des faits. Il s’agit, en fait, dans cette pratique historico-philosophique de se faire sa propre histoire, de fabriquer comme par fiction l’histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d’assujettissement qui y sont liés, question qu’on voit bien qu’elle déplace les objets historiques habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité dans les historiens ne s’occupent pas.” (“Qu’est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung*” (conferência do 27 Maio de 1978 na Société française de philosophie), *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 84, 2 (Abril-Junho 1990), p.41) Mais sintético: “Mes livres ne sont pas des traités de philosophie ni des études historiques ; tout au plus, des fragments philosophiques dans des chantiers historiques.” (“Table ronde du 20 mai 1978” (1978), *DE II*, n.º 278, p. 840)

O melhor será, porém, deixá-lo fora de qualquer catalogação epistemológica, reconhecendo a pertinência em definir-se como um “artífice”: “Je suis un artificier. Je fabrique quelque chose qui sert finalement à un siège, à une guerre, à une destruction. Je ne suis pas pour la destruction, mais je suis pour qu’on puisse passer, pour qu’on puisse avancer, pour qu’on puisse faire tomber les murs.” (Entrevista a Roger-Pol Droit, *Le Point* 1659 (Junho de 1975), p. 82)

<sup>1105</sup> É o nome que usa (“*intellectuel spécifique*”) para se opor ao modelo do intelectual marxista universal (“*intellectuel universel*”), consciência de todos, que pela sua escolha moral, teórica e política se apresentava como portador da universalidade do justo e do verdadeiro. Pelo contrário, o “intelectual específico” participa em lutas reais, materiais, quotidianas. (Cf. “Entretien avec Michel Foucault” (1977), *DE II*, n.º 192, p. 154) No mesmo ano, para a edição americana de *Anti-Édipo*, define a “ética intelectual” que vigorou na Europa entre 1945 e 1965 como obrigação de tratar por tu Marx, não deixar vaguear os sonhos muito longe de Freud e tratar o sistema de signos, o significante, com o maior respeito. Três condições para poder anunciar “une part de vérité sur soi-même et sur son époque.” (“Préface” (1977), *DE II*, n.º 189, p. 133) O texto mais conhecido sobre as funções do intelectual, até porque duplica os potenciais leitores, resultou do encontro com Gilles Deleuze em 1972, recusando aí a velha tarefa de representarem e iluminarem a suposta ignorância sagrada das massas. Os

experimentador mais do que um teorizador de conceitos ou ideias. Já que não habitou incondicionalmente na história da filosofia,<sup>1106</sup> como Deleuze, e.g., nem sequer lhe lançou setas envenenadas a partir das margens, tentando desconstruí-la, como Derrida. Escreveu sobre estratos epistemológicos, descobertos mais na literatura, de *insignificantes* documentos burocráticos, de nosografias, de quadros... do que dos clássicos da filosofia (embora nos últimos cursos do Collège de France, Platão seja abundantemente estudado, e Kant e Nietzsche o acompanhem frequentemente), tanto mais que a tarefa do pensador é ver como se produziu o verdadeiro a partir de ficções; sobre o poder, não especialmente as formas do poder institucional, sobretudo a recorrente figuração do Estado-*Leviatã* repressivo, mas as relações de poder, uma microfísica do poder aquém das teorias jurídicas, políticas ou filosóficas;<sup>1107</sup> sobre a sexualidade, a constituição da sexualidade a partir de uma extraordinária profusão de discursos, recusando o paradigma filosófico-psicanalista do interdito e do silêncio; sobre o prazer em vez do desejo, descrevendo as práticas que da

---

intelectuais, dizem, devem praticar em vez de serem a consciência teórica dos outros. (Cf. “Les intellectuels et le pouvoir” (1972), *DE I*, n.º 106, p. 1174-1183)

<sup>1106</sup> Talvez por desinteresse em percorrer os caminhos do fim, profetizado mas sempre adiado, da filosofia. Viver mais nas promessas difusas oitocentistas de uma nova cultura, acreditar no paroxismo a que as reflexões formais ou a literatura levaram a linguagem, conduzindo à morte anunciada do homem, do que obstinar-se no jogo filosófico. (Cf. *MC*, p. 397) A morte e a vida da filosofia, presa a uma linha de tradição mais do que de inovação, ficou sobretudo a cargo dos Nouveaux philosophes. Entre *Marx est mort* de Jean-Marie Benoît, *Le Désir de révolution* de Jean-Paul Dollé, *L’Ange* de Christian Jambet e Guy Lardeau, publicados antes dos mais conhecidos *Maîtres penseurs* de André Glucksmann e a *La Barbarie à visage humain* de Bernard-Henri Lévy, que além de serem antimarxistas sugerem o retorno a Platão, Plotino, Sto. Agostinho, Descartes, Espinosa, Kant, Hegel, Heidegger... i.e., aos clássicos da filosofia.

Por outro lado, nos constrangimentos da teoria bourdiana do capital filosófico específico (“Tous ceux qui font profession de philosophe ont un intérêt de vie ou de mort en tant que philosophes à l’existence de ce dépôt de textes consacrés dont la maîtrise plus ou moins complète constitue l’essentiel de leur capital spécifique.” Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit, 1979, p. 580-581)

<sup>1107</sup> A questão do poder é central em Foucault e em muita da recepção que lhe é dedicada. Merecia, por isso, uma extensa análise, que por razões temáticas não levaremos a cabo. Faremos, no entanto, quando vier a propósito, algumas referências a esta problemática. Desde já, sobre a ontologia do poder, como disse em 1977, fonte de polémica que ainda se mantém: “Le pouvoir, ça n’existe pas. Je veux dire ceci : l’idée qu’il y a, à un endroit donné, ou émanant d’un point donné, quelque chose qui est un pouvoir, me paraît reposer sur une analyse truquée, et qui, en tout cas, ne rend pas compte d’un nombre considérable de phénomènes. Le pouvoir, c’est en réalité des relations, un faisceau plus ou moins organisé, plus ou moins pyramidalisé, plus ou moins coordonné de relations.” (“Le jeu de Michel Foucault”, *DE II*, n.º 206, p. 302) Esta afirmação está dentro do que expôs no curso do Collège *Sécurité, Territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris: Gallimard/Seuil, 2004; resumo parcial em “La ‘gouvernementalité’” (1978), *DE II*, n.º 239, p. 635-657; onde opõe a governamentalidade à soberania, porque esta tem a finalidade em si mesma, enquanto aquela recai naquilo a que se dirige: a população. Ora, não o poderia fazer se não atendesse especialmente à plêiade de relações de poder que fervilham na actualidade histórica. É neste sentido que deve ser recebida esta citação: “Je crois que c’est de cette conception juridique du pouvoir, de cette conception du pouvoir à partir de la loi et du souverain, à partir de la règle et de la prohibition qu’il faut maintenant se débarrasser si nous voulons procéder à une analyse non plus de la représentation du pouvoir, mais du fonctionnement réel du pouvoir.” (“Les mailles du pouvoir” (1981), *DE II*, n.º 297, p. 1005) Ainda neste campo, deve ler-se, redobrando de interesse nestes tempos de neo-criticismo político, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris: Gallimard/Seuil, 2004. Como introdução ao curso consulte-se o resumo no Annuaire du Collège de France, republicado em “Naissance de la biopolitique” (1979), *DE II*, n.º 274, p. 818-825.

Grécia à pastoral cristã registaram formas de subjectivação.<sup>1108</sup> Com complacência, talvez pudéssemos colocar *AS* numa biblioteca *séria* de filosofia, cujo protocolo de leitura assente no primeiro capítulo do *Foucault* de Gilles Deleuze.<sup>1109</sup> Algumas páginas de *MC* poderiam também ser chamadas a isso, delimitadas pela filosofia da linguagem, História das ciências ou um quase-estruturalismo. Mas o campo mais tradicional da filosofia (que parece afunilar-se na releitura infinita dos clássicos e em analíticas neopositivistas) colocá-los-ia num índice para expurgação. Por isso mesmo, os seus admiradores nomearam, num gesto que parece ao mesmo tempo excessivo, deslocado e exacto, o encontro internacional que os juntou em Paris em 1988, *Michel Foucault philosophe*<sup>1110</sup>. A ele que, quando herdou a cátedra de Jean Hyppolite (que admirava) no Collège de France, substituiu o “Histoire de la pensée philosophique” por “Histoire des systèmes de pensée”. A ele que dizia poderem ler-se os seus livros como ficções, sobre *MC*: “O meu livro é uma pura e simples ficção: é um romance.”<sup>1111</sup>

Apesar disto, num jogo que vai beber tanto à Crítica kantiana sobre as “condições de possibilidade” da experiência (e ao questionamento do saber-poder, vê-lo-emos mais à frente), como ao materialismo pós-humanista nietzscheano ou às “estéticas da existência” gregas, Foucault é hoje um filósofo de pleno direito, embora num baptismo claro-escuro. Algo que, simultaneamente crença e desejo, tenderá a precisar-se à medida que a recepção for pensando aquilo que ele deixou muitas vezes em estado de narração histórica ou de conceptualização larvar. E ao mesmo tempo, à semelhança de Nietzsche, se alarguem os tantas vezes estreitos critérios que definem o *ser* filosófico. Virá, como tantos outros, a submeter-se à canonização? Perder-se a sua iconoclastia numa entrada estável de dicionário de filosofia seria um mau destino. Mas enfim, começa já a fazer figura de mestre, com séquitos de discípulos (ele que detestava qualquer tipo de sujeição).

Exponhamos primeiramente as linhas de pensamento e de acção que o fizeram, entre muitas outras coisas, filósofo. Mas salvaguardando as dissonâncias que sempre manteve com certos campos da filosofia. As hesitações e reservas conduzem quase sempre à afirmação de outras possibilidades:

---

<sup>1108</sup> Analisaremos o conceito de “subjectivação” mais à frente, por agora: processo pelo qual se constitui um sujeito, ou, mais exactamente, uma subjectividade (maneira como faz a experiência dela mesma num jogo de verdade que recai sobre si).

<sup>1109</sup> Deleuze diz que gostaria de o ter escrito com Foucault, aproveitando as suas ideias e alimentando a admiração que tinha por ele. (Cf. *Pourparlers*, cit., p. 206) Por outro lado, Frédéric Gros acha que Deleuze criou uma “ficção metafísica” sobre a obra de Foucault. (Cf. “Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique”, *Philosophie* 47 (Setembro 1995), p. 53-63)

<sup>1110</sup> Cit.

<sup>1111</sup> “Sur les façons d’écrire l’histoire” (1966/1967), *DE I*, n.º 48, p. 619: “Mont livre este une pure et simple fiction : c’est un roman.”

Na época era relativamente comum atribuir aos romances a capacidade de se envolverem no campo filosófico. Foram vários os filósofos franceses que os escreveram e, e.g., Maurice Merleau-Ponty dizia nesse tempo que as obras dos grandes romancistas eram sempre conduzidas por duas ou três ideias filosóficas importantes. (Cf. *Sens et non-sens*, cit., p. 34)

Tem toda a razão [sobre a observação de M. Watanabe acerca da sua capacidade em recuperar grandes confrontos históricos esquecidos]. O que faz com que não seja um filósofo no sentido clássico do termo – talvez não seja em nada filósofo, em todo o caso, não sou um bom filósofo – é que não me interesso pelo eterno, não me interesso pelo que não mexe, não me interesso pelo que fica estável sob o brilho das aparências, interesso-me pelo acontecimento. O acontecimento não foi uma categoria filosófica, salvo talvez nos estóicos, onde colocava um problema lógico. Mas, também aqui, é Nietzsche, creio, quem primeiro definiu a filosofia como sendo a actividade que serve para saber o que se passa, e o que se passa agora. Dito de outra forma, somos atravessados por processos, movimentos, forças; estes processos e estas forças não as conhecemos, e o papel do filósofo é sem dúvida ser o diagnosticador destas forças, de diagnosticar a actualidade.<sup>1112</sup>

“Diagnosticar a actualidade”<sup>1113</sup>, eis o que pode ser usado, sem arriscar muito, como uma das chaves mestras para se entrar na filosofia Foucauldiana (outras serão, e.g., a “ontologia de nós mesmos”, a “descontinuidade” ou as “relações de poder”).<sup>1114</sup> Uma actualidade que não resulta do cumprimento de um plano há muito traçado, mas que, para o que é mais relevante pensar agora, se dá fora de uma causalidade longa, do transcendentalismo ou do historicismo<sup>1115</sup>. Neste sentido, “actualidade” ou “presente” significam antes de mais “estar atento ao acontecer” que não é pura fulguração histórica, mas um certo oportunismo (*kairos*) regulado. Não que Foucault ignorasse a tradição filosófica, tem consequências ser-se

---

<sup>1112</sup> “La scène de la philosophie” (1978), *DE II*, n.º 234, p. 573. “Vous avez tout à fait raison. Ce qui fait que je ne suis pas philosophe dans le sens classique du terme – peut-être ne suis-je pas philosophe du tout, en tout cas, je ne suis pas un bon philosophe – est que je ne m’intéresse pas à l’éternel, je ne m’intéresse pas à ce qui ne bouge pas, je ne m’intéresse pas à ce qui reste stable sous le chatolement des apparences, je m’intéresse à l’événement. L’événement n’a guère été une catégorie philosophique, sauf peut-être chez les stoïciens, à qui cela posait un problème de logique. Mais c’est, là encore, Nietzsche qui le premier, je crois, a défini la philosophie comme étant l’activité qui sert à savoir ce qui se passe et ce qui se passe maintenant. Autrement dit, nous sommes traversés par des processus, des mouvements, des forces ; ces processus et ces forces, nous ne les connaissons pas, et le rôle du philosophe, c’est d’être sans doute le diagnosticien de ces forces, de diagnostiquer l’actualité.”

Na mesma data, também no Japão, “Le rôle de la philosophie n’est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui est précisément visible, c’est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu’à cause de cela nous ne le voyons pas.” (“La philosophie analytique de la politique” (1978), *DE II*, n.º 232, p. 540-541)

Alguns meses antes: “je ne me le permettrais pas devant un pareil auditoire de philosophes, n’étant pas moi-même philosophe, étant à peine critique”. (“Qu’est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung*”, cit., p.41)

<sup>1113</sup> À semelhança de Foucault, usaremos os termos “actualidade” e “presente” sem em rigor os distinguir. Com eles não designamos, em primeiro lugar, os últimos instantes do curso temporal, nem os opomos ao “passado”; como refere Bragança de Miranda, de quem nos aproximamos bastante neste ponto, a “actualidade não se confunde com a contemporaneidade [...] sendo antes um efeito de experiência no seu todo.” (*Analítica da Actualidade*, Lisboa: Vega, 1994, p. 32; ler-se-á com proveito para esta questão o capítulo “Teoria da experiência”)

<sup>1114</sup> No contexto dos anos 60, Foucault escolheu o campo de pensamento que questionava a filosofia do sujeito, desenvolvida em torno da figura quase heróica de Sartre; ou os dispositivos ideológicos e filosóficos do partido comunista francês que pretendia ser a “consciência autêntica do proletariado” a partir de uma leitura muito particular de Hegel. Rejeitou também a fenomenologia mais depurada, neocartesiana, do projecto husserliano. E mesmo, como veremos, a aproximação ao estruturalismo não eliminou a desconfiança sobre o seu pendente a-histórico. De uma maneira geral, como refere Pierre Macherey, “au début de la période de grandes querelles qui ont marqué un complet renouvellement des manières de penser et d’écrire héritées de l’immédiat après-guerre, avec la remise en cause simultanée du réalisme narratif, des philosophies du sujet, des représentations continuistes, du progrès historique, de la rationalité dialectique, etc.”. (“Foucault/Roussel/Foucault”, in Michel Foucault, *Raymond Roussel* (1963), Paris: Gallimard, 1992, p. III-IV)

<sup>1115</sup> Foucault esteve particularmente atento às soluções pós-hegelianas, como refere François Wahl: “ce que Michel Foucault désigne comme son autre, c’est par excellence le modèle hégélien.” (“Hors ou dans la philosophie?”, in *Michel Foucault philosophe*, cit., p. 98) E isto porque a dialéctica, hegeliana ou marxista, prometia a utopia do homem autêntico e verdadeiro, obrigando o pensamento a circunscrever-se ao registo moral, balizado pelo valor fundamental de reconciliação.

*normalien* na rua Ulm e obter uma *Licence de philosophie* na Sorbonne (1948), ou fazer o seu *Diplome d'études supérieures de philosophie* sobre Hegel, dirigido por Jean Hyppolite, e ainda, para finalizarmos a pequena *demonstração* curricular, concluir a Agregação em filosofia (1951, embora reprovando no ano anterior). O que vemos em Foucault, estendendo-se isso aos principais autores da nossa Tese, é uma determinação em fazer e pensar diferente da “filosofia normal” da sua época, de desafiar o estabelecido, de passar de repetidor a *experimentador*.<sup>1116</sup> Se se serve da tradição, sobretudo a epistemológica, é como impulso, negativo ou positivo, para o seu trabalho de indagador da actualidade. Percebe-se assim que em 1976, já depois de *SP*, diga que a filosofia no Ocidente, pelo menos depois de Descartes, sempre esteve ligada ao problema do conhecimento, e que, por isso, apresentar-se como um não-filósofo é pouco exacto, visto levar muito a sério a questão da verdade, embora não a Verdade, mas os caminhos do azar da verdade<sup>1117</sup>; acabando por afirmar que “apesar de tudo, é um filósofo”.<sup>1118</sup> Ora, estes “caminhos do azar da verdade”, da historicidade dos jogos de verdade que leu em Nietzsche,<sup>1119</sup> só podem ser pensados dentro de uma filosofia da

---

<sup>1116</sup> Algo que a nosso ver resume bem em “Le retour de la morale” (1984), *DE II*, n.º 354: “De sorte que cette période [a de *MC*, *HF* e ‘mesmo’ de *SP*] qui peut, aux yeux de certains, passer pour une non-philosophie radicale est en même temps une façon de penser plus radicalement l’expérience philosophique.” (p. 1516)

<sup>1117</sup> Ficou célebre o que disse na Lição Inaugural do Collège de France em Dezembro de 1970 (publicada em *OD*): “une proposition doit remplir de complexes et lourdes exigences pour pouvoir appartenir à l’ensemble d’une discipline ; avant de pouvoir être dite vraie ou fausse, elle doit être, comme dirait M. Canguilhem, ‘dans le vrai’ [...] Mendel disait vrai, mais il n’était pas ‘dans le vrai’ du discours biologique de son époque [...] Mendel était un monstre vrai [...] Schleiden, par exemple, une trentaine d’années auparavant, niant en plein XIX<sup>e</sup> siècle la sexualité végétale, mais selon les règles du discours biologique, ne formulait qu’une erreur disciplinée.” (p. 35-37) Por isso, Foucault não se interessou muito pela verdade dos factos históricos brutos ou das proposições filosóficas, mas pela história do verídico, pelas implicações que os discursos verídicos, verdadeiros ou não, tiveram no campo do saber e do poder.

<sup>1118</sup> “Questions à Michel Foucault sur la géographie” (1975), *DE II*, n.º 169, p. 30-31. John Rajchman em “Foucault: l’éthique et l’œuvre”, in *Michel Foucault philosophe*, cit., p. 249, força um pouco a interpretação ao fazer dele uma espécie de Derrida II: “Je pense que ce désir de ne pas se dire philosophe, de maintenir cette distance par rapport à lui-même comme philosophe, faisait partie de sa pratique de pensée. Autant dire que son rapport à ‘la tradition’ n’était pas un rapport d’identification, mais était une question toujours ouverte, une question de *pratique*. Il ne concevait ni son propre travail ni celui de ses prédécesseurs comme un tout homogène aux bords éternels ou achevés ; il recherchait plutôt les ruptures, les fissures, les contingences et les réélaborations dans ce qui se présente comme la tradition. Le ‘problème de la connaissance’ ne s’est pas toujours posé de la même façon ; et les diverses façons de poser ce problème ont elles-mêmes, une histoire. Il s’agit donc moins de donner une réponse définitive à cette question que de la déformer et de constamment la réinventer.”

<sup>1119</sup> Por “jogos de verdade” entende Foucault um jogo genealógico das relações entre o que é tido por verdadeiro e por falso, a sua constituição e valor. Assim, a verdade ordena-se num princípio de relações em vez de se afirmar como transcendente ao real. Como escreve em 1977: “par vérité je ne veux pas dire l’ensemble des choses vraies qu’il y a à découvrir ou à faire accepter, mais l’ensembles des règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir ; étant entendu aussi qu’il ne s’agit pas d’un combat en faveur de la vérité, mais autour du statut de la vérité et du rôle económico-politique qu’elle joue.” (“Entretien avec Michel Foucault”, *DE II*, n.º 192, p. 159) No final da vida reitera esta posição: “Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu’il peut y avoir de vrai dans les connaissances ; mais un analyse des ‘jeux de vérité’, des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l’être se constitue historiquement comme expérience, c’est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. A travers quels jeux de vérité l’homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel?” (*HS2-up*, p. 13-14) O “verdadeiro” dos jogos de verdade aparece, por um lado, como o efeito histórico e contingente de uma separação entre “verdade” e “falsidade”; e, por outro, como o efeito das relações de força que coloca os discursos ou no



actualidade, porque esta tem de recusar, como prova de vida, o eterno, o a-histórico.<sup>1120</sup> Que ao mesmo tempo que se debruça sobre as condições de existência do presente, reflecte acerca da relação que o indivíduo pensante tem com esse mesmo objecto que procura compreender. Noutros termos, o filósofo não faz uso de uma consciência impoluta que trouxesse ao processo de conhecimento a tantas vezes sonhada plena objectividade. O filósofo pensa o presente e é produto do presente, daí acrescentar à “ontologia do presente” uma “ontologia de nós mesmos” (*ontologie de nous-mêmes*, trabalho sobre nós mesmos enquanto seres livres, cf. *infra*).<sup>1121</sup>

Em breve analisaremos os principais textos que organizam esta questão a partir de uma reinterpretação da *Aufklärung* kantiana. Por agora, queremos mostrar que desde bastante cedo se posicionou deste modo na filosofia. Em 1966, recusando a ideia do filósofo ter um papel especial na sociedade (veja-se, diz, a incompreensão dos atenienses acerca da subversão socrática), dá-lhe, com a ajuda de Nietzsche, a função de diagnosticar a actualidade. Defende, numa leitura em espelho, que ou o filósofo abre novos caminhos de pensamento (como Heidegger)<sup>1122</sup> ou “joga de alguma maneira o papel de arqueólogo, estudando o espaço no

---

“verdadeiro” ou fora dele. Numa ontologia mais restrita, Foucault dá-nos o nascimento destes jogos como resultado da relação de subjectivação/objectivação, das constituições do sujeito e do objecto na relação epistemológica que estabelecem. Mas termina com a mesma tese de que os jogos de verdade não resultam da descoberta de coisas verdadeiras, mas de contingências do saber que definem se o que se diz é ou não verdadeiro. (Cf. “Foucault” (1984), *DE II*, n.º 345, p. 1451) No entanto, isto não remete para um construtivismo relativista que faria desaparecer até a mínima consistência das coisas. Em 1984 refere que o Ocidente se caracteriza desde sempre por não ter uma definição fechada e imperativa dos jogos de verdade legítimos, excluindo todos os outros. Mas à pergunta se “a verdade não seria então uma construção?”, responde, embora sem uma clareza cristalina, que isso depende dos jogos de verdade. Nos que consistem em descrever certas coisas de uma determinada maneira, não se trata de construir essa verdade. Mas, por outro lado, algumas descrições actuais põem em causa descrições antigas, levando a pensar que as regras epistemológicas estão historizadas e que nas ciências humanas nada perdurará eternamente. (Cf. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (1984), *DE II*, n.º 356, p. 1544-1555) Como veremos, de outra índole é a questão da verdade parrésica do último Foucault que pela primeira vez se pode furtar, pelo menos em parte, às relações de força do saber-poder.

<sup>1120</sup> Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, num dos livros de referência sobre Foucault – *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983 –, consideram esta atenção ao presente próxima da interpretação analítica. Uma interpretação que pode ser contestada por outras interpretações: “Likewise, Foucault annoys many by insisting on a pragmatic intent in all significant historiography. Foucault says that he is writing the history of the present, and we call the method that enables him to do this interpretive analytics. This is to say that while the analysis of our present practices and their historical development is a disciplined, concrete demonstration which could serve as the basis of a research program, the diagnosis that the increasing organization of everything is the central issue of our time is not in any way empirically demonstrable, but rather emerges as an interpretation. This interpretation grows out of pragmatic concerns and has pragmatic intent, and for that very reason can be contested by other interpretations growing out of other concerns.” (p. XXVI)

<sup>1121</sup> Essa mudança acompanhou um certo entendimento estruturalista do mundo. Na década de 60, depois de dar a filosofia como uma “etnologia da cultura a que pertencemos”, que poderíamos pôr no lugar do “diagnóstico do presente”, Foucault coloca-se como um observador transcendente a essa mesma cultura, não fazendo, pois, o passo em direcção à “ontologia de nós mesmos”. As suas palavras são: “Je cherche en effet à me situer à l’extérieur de la culture à laquelle nous appartenons, à en analyser les conditions formelles pour en faire la critique, non pas au sens où il s’agirait d’en réduire les valeurs, mais pour voir comment elle a pu effectivement se constituer.” (“Qui êtes-vous, professeur Foucault?” (1967), *DE I*, n.º 50, p. 633)

<sup>1122</sup> Heidegger foi muito importante para Foucault, entre outras coisas ajudou-o a compreender Nietzsche, deu-lhe autorização para questionar quer a fenomenologia husserliana, quer o neokantismo mais idealista (a

qual se desdobra o pensamento, bem como as condições desse pensamento, o seu modo de constituição.”<sup>1123</sup> No ano seguinte é mais claro ao pronunciar que “pelo menos depois de Nietzsche, a filosofia tem como tarefa diagnosticar, e não busca mais dizer uma verdade que possa valer para todos e para todos os tempos.”<sup>1124</sup> Em 1968, ainda antes do Maio, começa por referir que houve uma grande época da filosofia contemporânea, e.g. a de Sartre, de Merleau-Ponty, onde um texto filosófico teorizava e ontologizava a vida, a morte, a sexualidade, a liberdade; dizia se Deus existia ou não; o que se devia fazer na vida política e moral...<sup>1125</sup> Mas isto está, acrescenta, dissoluto, o campo das teorizações universais, com vontade de eternidade, fragmentou-se, surgiu o da matemática, da linguística, da História... “E é, finalmente, nesta espécie de pluralidade do trabalho teórico que se cumpre uma filosofia que ainda não encontrou o seu pensador único e o seu discurso unitário.”<sup>1126</sup> Na mesma entrevista, relaciona a possibilidade de uma “filosofia independente” (do domínio da epistemologia das ciências), que portanto não prevê a condição utópica da unidade acima

---

leitura de *Kant und das Problem der Metaphysik* influenciou a sua recepção do pensamento kantiano, sobretudo nas questões da finitude e da antropologia). Recolheu também ideias para o “cuidado de si” da década de 80, o “*souci de soi*” lê-se bastante a partir do “*Sorge*” de *Sein und Zeit*, sobretudo o §41: “*Das Sein des Daseins als Sorge*”. Mas, em oposição ao que acabámos de dizer, os grandes temas heideggerianos do “esquecimento do ser” e da perda da “autenticidade” não tiveram eco em Foucault. Atendamos ao que disse sobre algumas das suas dividas filosóficas: “J’ai commencé par lire Hegel, puis Marx, et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952; et en 1953 ou 1952, je ne sais plus, j’ai lu Nietzsche. J’ai encore ici les notes que j’avais prises sur Heidegger au moment où je le lisais – j’en ai des tonnes! –, et elles sont autrement plus importantes que celles que j’avais prises sur Hegel ou sur Marx. Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c’est Nietzsche qui l’a emporté. Je ne connais pas suffisamment Heidegger, je ne connais pratiquement pas *L’être et le Temps*, ni les choses éditées récemment. Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle que j’ai de Heidegger; il n’en reste pas moins que ce sont les deux expériences fondamentales que j’ai faites. Il est probable que si je n’avais pas lu Heidegger, je n’aurais pas lu Nietzsche. J’avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique! Mais je n’ai jamais rien écrit sur Heidegger, et je n’ai écrit sur Nietzsche qu’un tout petit article; ce sont pourtant les deux auteurs que j’ai le plus lus. Je crois que c’est important d’avoir un petit nombre d’auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n’écrit pas.” (“Le retour de la morale” (1984), *DE II*, n.º 354, p. 1522) Sublinhado nosso, para realçar uma pequena falsificação de Deleuze: recusando que Nietzsche fosse lido a partir de Heidegger, inverte o jogo hermenêutico foucauldiano: “Heidegger l’a toujours fasciné [a Foucault], mais qu’il ne pouvait le comprendre que par Nietzsche, avec Nietzsche (et non l’inverse) [aqui cita em n. apenas o nosso primeiro sublinhado]. Heidegger est la possibilité de Nietzsche, mais non l’inverse, et Nietzsche n’a pas attendu sa propre possibilité.” (*Foucault*, cit., p. 120-121) Sobre a relação Foucault/Heidegger, ver Hubert Dreyfus, “Die Gefahren der modernen Technologie: Heidegger und Foucault”, in Axel Honneth (org.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1994.

<sup>1123</sup> “Qu’est-ce qu’un philosophe?” (1966), *DE I*, n.º 42, p. 581: “joue en quelque sorte le rôle d’archéologue, qui étudie l’espace dans lequel se déploie la pensée, ainsi que les conditions de cette pensée, son mode de constitution.”

<sup>1124</sup> “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” (1967), *DE I*, n.º 50, p. 634: “au moins depuis Nietzsche, la philosophie a pour tâche de diagnostiquer et ne cherche plus à dire une vérité qui puisse valoir pour tous et pour tous les temps.”

Um pouco à frente: “Nietzsche a découvert que l’activité particulière de la philosophie consiste dans le travail du diagnostic : que sommes-nous aujourd’hui ? Quel est ‘cet aujourd’hui’ dans lequel nous vivons ? Une telle activité de diagnostic comportait un travail d’excavation sous ses propres pieds pour établir comment s’était constitué avant lui tout cet univers de pensée, de discours, de culture qui était son univers.” (*Idem*, p. 640-641)

<sup>1125</sup> Cf. “Foucault répond à Sartre” (1968), *DE I*, n.º 55, p. 690.

<sup>1126</sup> “Foucault répond à Sartre” (1968), *DE I*, n.º 55, p. 690-691: “Et c’est là, finalement, dans cette espèce de pluralité du travail théorique, que s’accomplit une philosophie qui n’a pas encore trouvé son penseur unique et son discours unitaire.”

postulada, como “uma actividade de diagnóstico.”<sup>1127</sup> Alguns anos depois, 1973, reproduz a mesma ideia em jeito de *slogan*: Nietzsche foi o primeiro “filósofo-jornalista”, introduziu o “hoje” no campo da filosofia. E nesta linha de pensamento permite-se afirmar que a “filosofia é uma espécie de jornalismo radical.”<sup>1128</sup>

---

<sup>1127</sup> “Foucault répond à Sartre” (1968), *DE I*, n.º 55, p. 693: “une activité de diagnostic.”

Interessa colocar aqui o resto da citação: “Diagnostiquer le présent, dire ce que c’est que le présent, dire en quoi notre présent est différent de tout ce qui n’est pas lui, c’est-à-dire de notre passé. C’est peut-être à cela, à cette tâche-là qu’est assigné maintenant le philosophe.”

<sup>1128</sup> Cf. “Le monde est un grand asile” (1973), *DE I*, n.º 126, p. 1302: “la philosophie est une espèce de journalisme radical.” Apesar da adjectivação, estranha-se esta infidelidade a Nietzsche, que sempre foi um crítico inconsolável do jornalismo (como Schopenhauer e Wagner). Por outro lado, em 1967 tinha já afirmado que com Nietzsche, quase contemporâneo de Husserl, filosofar tinha que ver com distintas abordagens e diferentes estilos (da filologia histórica à escrita de tragédias), que além disso ele tinha descoberto a particularidade da filosofia enquanto trabalho de diagnóstico, nomeadamente responder às perguntas: “que sommes-nous aujourd’hui ? Quel est cet ‘aujourd’hui’ dans lequel nous vivons ?” (“Qui êtes-vous, professeur Foucault?” *DE II*, n.º 50, p. 640-641) Vê-lo-emos mais tarde atribuir esta *descoberta* a Kant.

## 2- Estruturalismo e filosofia da actualidade

Podemos ser acusados de sobre-dimensionar os documentos de circunstância (sobretudo entrevistas) para justificar a nossa ideia da filosofia como diagnóstico da actualidade; ficando assim às portas dos conceitos mais profundos de uma inquirição filosófica séria. Seria uma mera estratégia dos efeitos, da performatividade para seduzir leitores cultos mas não especialistas. Veremos, porém, que em estilos de pensamento e escrita mais *académicos*, Foucault manteve o essencial do que disse nos diálogos mais espontâneos. Uma das provas está nos textos que escreveu sobre a *Aufklärung*, especialmente a kantiana. Outra na resistência à moda estruturalista, apesar de integrar durante algum tempo a sua órbita. É isso mesmo que desenvolveremos a seguir.

*MC* (surpreendente *best-seller* filosófico) foi recebido como um manifesto cripto-estruturalista.<sup>1129</sup> Antes disso, *HF* é tão frequentemente pontuado pelo termo “*structure*”<sup>1130</sup> que era quase impossível lê-lo fora das tendências estruturalistas da época. Aliás, o prefácio da primeira edição na Plon, substituído nas edições posteriores da Gallimard, é marcadamente

---

<sup>1129</sup> Há múltiplas anotações nos *DE* que permitem esclarecer um pouco *MC*, aconselhamos, como leitura introdutória, duas páginas de uma entrevista de 1980, onde resume o livro como um estudo sobre três domínios, sem relações estreitas (História natural, gramática e economia política), constituindo-se na mesma época e segundo mais ou menos as mesmas regras. Foi um trabalho de comparação entre práticas heterogêneas. Com o objectivo de tentar perceber se um saber com pretensão científica pode nascer de práticas empíricas. (Cf. “Entretien avec Michel Foucault”, *DE II*, n.º 281, p. 886-887) É igualmente útil ler o “Prefácio” ao livro. Recomendamos especialmente a p. 13, onde explica o sentido do subtítulo (bem mais revelador do que o título, diga-se). Gilles Deleuze tem um texto luminoso acerca dele, resumindo bem as principais teses e reservando-lhe o papel de um novo pensamento filosófico: “L’Homme, une existence douteuse”, *Le Nouvel Observateur* (1 de Junho de 1966), p. 32-34; republicado em *L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1954*, Paris: Minuit, 2002, p. 125-130.

<sup>1130</sup> “*Le langage est la structure première et dernière de la folie.*” (p. 303); “*délire, à cette structure essentielle et constituante qui avait secrètement soutenu la folie dès ses premiers moments.*” (p. 316); “*Ce qui s’est constitué, au XVII et au XVIII siècle, sous l’effet du travail des images, c’est donc une structure perceptive, et non pas un système conceptuel ou même un ensemble symptomatique [...] a rendu possible une structure de perception, où finalement les symptômes pourront prendre leur valeur significative, et s’organiser come présence visible de la vérité.*” (p. 351); “*On voit comment jusque dans l’empirisme des moyens de guérison se retrouvent les grandes structures organisatrices de l’expérience de la folie à l’âge classique.*” (p. 405); *et aliae*; sublinhados nossos.

estruturalista.<sup>1131</sup> Com *Raymond Roussel*, questiona a *mimese* narrativa e a filosofia do sujeito, preferindo, quase metodicamente, pensar as estruturas e uma linguagem autónoma, maquínica.<sup>1132</sup> Em sintonia, pois, com a França dos anos 60: a da linguagem, da literatura, do estruturalismo, das diferentes “mortes do homem”. Estava-se na Modernidade quando se citava Dumézil, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Barthes, Nouvelle vague, Nouveau roman... Pelo contrário, o marxismo e a psicanálise eram figuras *démodé* (com quem também Foucault se antagonizou)<sup>1133</sup>. Como podia ele ficar preso às velhas filosofias do sujeito, da existência,

---

<sup>1131</sup> Entre outros exemplos: “L’étude qu’on va lire ne serait que la première, et la plus facile sans doute, de cette longue enquête, qui sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait confronter les dialectiques de l’histoire aux structures immobiles du tragique.” (“Préface” (1961), *DE I*, n.º 4, p. 190) “Faire l’histoire de la folie voudra donc dire : faire une étude structurale de l’ensemble historique [...] qui tient captive une folie dont l’état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même”. (*Idem*, p. 192) “une grande structure immobile ; celle-ci n’est ni du drame ni de la connaissance ; elle est le point où l’histoire s’immobilise dans le tragique qui à la fois la fonde et la récuse.” (*Idem*, p. 193)

Em *HF* mostra como a loucura, esse outro da razão, começou por ser recebida no Renascimento como esplendor da imaginação, com inúmeras práticas heterogêneas, muitas ritualísticas, o louco seria uma figura do limiar. Bosch denunciava o verniz frágil da racionalidade com que nos cobríamos. Os loucos *passageiros* mostravam as zonas porosas entre a loucura e a razão. Com Erasmo de Roterdão e Montaigne, essa denúncia foi esbatida e o pesadelo do reino do Caos substituído em grande parte pela ironia. Mais tarde, Nietzsche, Van Gogh e Artaud, dentro de um cepticismo até certo ponto libertador, criticaram a arrogância dogmática da razão. Mas a época Clássica varreu de uma só vez todas as ambiguidades perturbantes, constituiu-se o grande *enfermement*, internaram-se os loucos, os mendigos, vagabundos, delinquentes, pobres... A época Clássica, reino da razão, desmistificou a loucura e outros comportamentos desviantes, ao diálogo com o reverso da luz contrapôs as medidas administrativas, dessacralizou a loucura e fez dela um problema de saúde pública que, a favor da “ordem social”, impunha construir muros altos e *protectores*.

<sup>1132</sup> “Roussel a inventé des machines à langage, qui n’ont sans doute, en dehors du procédé, aucun autre secret que le visible e profond rapport que tout langage entretient, dénoue e reprend avec la mort.” (*Raymond Roussel*, cit., p. 71)

<sup>1133</sup> É bem conhecida a tese de *MC* sobre a adequação perfeita do marxismo ao pensamento do séc. XIX, e portanto do seu carácter não revolucionário (“Le marxisme est dans la pensée du XIX<sup>e</sup> comme poisson dans l’eau : c’est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer.” (p. 274) A substituição da economia burguesa pela “economia revolucionária” enquadrava-se perfeitamente, sem qualquer ruptura, no época Moderna. Conclui, por isso, que “Leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface : ce ne sont tempêtes qu’au bassin des enfants.” (*Ibid.*) À crítica do marxismo, que se manterá quase inalterável até ao fim da sua vida, contrapõe Foucault, embora nem sempre, uma leitura positiva de Marx. Na conferência “Nietzsche, Freud, Marx” de 1964 – analisada mais à frente – como em *AS* (p. 21), e.g., Marx é precursor de um pensamento da descontinuidade histórica, da interpretação infinita, de uma Crítica não ideológica. Também em 1981 defende que no livro II de *Das Kapital* (Hamburgo, 1867) se pode encontrar pela primeira vez a ideia de que existe não um mas vários poderes. (“Les mailles du pouvoir”, *DE II*, n.º 297, p. 1005) Antes disso, no “Revenir à l’histoire” (1972), *DE I*, n.º 103, separa os “marxistas sumários”, cuja referência teórica não é Marx, mas as ideologias burguesas contemporâneas do “marxismo mais sério”, i.e., verdadeiramente revolucionário, onde coloca Althusser. (p. 1139-1140) Sobre a profunda desconfiança em relação ao marxismo, ou neo-marxismo, deve ler-se uma entrevista que concedeu a R. Yoshimoto em 25 de Abril de 1978, publicada no *DE II*, “Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme”, n.º 235, p. 595-618. Aí refere que o marxismo contribuiu, e contribui, para o empobrecimento da imaginação política; que é apenas mais uma modalidade de poder, ciência profética que difunde uma força coercitiva sobre uma certa verdade, em relação ao passado e ao futuro; que o “proletariado” só existe porque existe o “partido” e que este é uma hierarquia profundamente estratificada. Em “Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques” (1978), *DE II*, n.º 238, p. 625-35, respondendo às críticas que a esquerda neo-marxista francesa fez a *SP*, Foucault afina a denúncia do dogmatismo, oportunismo e procedimentos inquisitoriais dos marxistas e comunistas franceses (incluindo também os italianos). Assegurando que estão longe da radicalidade que mais importa, não a das fórmulas, mas a física, já que a radicalidade, diz, concerne a existência. Que os intelectuais do PC se limitam a lançar profecias e a arregimentar indivíduos que sirvam de correia de transmissão de posições que o partido possa utilizar em seu proveito.

Sobre a psicanálise, muita da *HSI-vs* serve para mostrar como ela substituiu parte das tecnologias de confissão da pastoral cristã. Blanchot resume bem o carácter ambíguo que Foucault lhe atribui: por um lado,

do sentido, ou à vontade de totalidade das Histórias da filosofia? O seu amigo e historiador Paul Veyne conta que nessa altura havia razões plausíveis para a assimilação de Foucault ao estruturalismo: apesar de ele acreditar na historicidade do falar-verdade, na singularidade e na raridade dos discursos, tinha em comum com o estruturalismo admitir que o pensamento não é inteiramente dele mesmo, provindo das “formações discursivas” e “dispositivos” em Foucault, “estruturas” no estruturalismo. O comum estava, pois, sobretudo em haver entre as coisas e a consciência um terceiro elemento que escapava à soberania do sujeito. Por outro lado, nessa época passava por estruturalista qualquer pensamento que se afastasse do marxismo, da fenomenologia e das filosofias da consciência.<sup>1134</sup> É nesta condição que deve ler-se a entrevista que deu em 1967 na Tunísia (onde leccionava), destacando as qualidades do estruturalismo, estranhamente misturado com uma filosofia que diagnosticava o presente. Começando, no entanto, por distinguir dois estruturalismos: a) um método que permitiu a criação de certas ciências, como a linguística (Saussure), a renovação de outras, como a História das religiões, ou ainda o desenvolvimento de disciplinas como a etnologia (Lévi-Strauss) e a sociologia; b) uma espécie de estruturalismo geral próprio à cultura ocidental, conjunto das relações práticas ou teóricas que definem a Modernidade. Seguindo este segundo modelo,

[...] o estruturalismo pode valer como uma actividade filosófica, se admitimos que o papel da filosofia é de diagnosticar. Com efeito, o filósofo deixou de querer dizer o que existe eternamente. Tem a tarefa bem mais árdua e bem mais evanescente de dizer o que se passa. Nesta medida, podemos bem falar de uma espécie de filosofia estruturalista que se poderia definir como a actividade que permite diagnosticar o que é hoje.<sup>1135</sup>

---

permite descobrir, ou redescobrir, a importância da sexualidade; por outro, coloca à volta do desejo toda a antiga ordem da aliança familiar (Cf. *Michel Foucault tel que je l'imagine*, cit., p. 56-57) Já MC parece não distinguir os traços negativos que mais tarde viu na psicanálise. Aí ela trata da Morte, da Lei e do Desejo, limiares do domínio empírico humano, percorrendo as positivities de onde este emerge. De qualquer forma, nesse limiar ainda se desenham, pela linguagem e prática analítica, as figuras concretas da finitude. No entanto, ao contrário do que se diz habitualmente, a psicanálise, como a etnologia, não trata de definir o homem, a ideia de uma antropologia psicanalítica ou de uma natureza humana, diz Foucault, é incongruente, já que não apenas a psicanálise e a etnologia não constituem um saber acerca do que é o homem como contribuem para o seu desvanecimento, ao inverso das ciências humanas que contribuem para o seu aparecimento. (Cf. MC, p. 386, 389-391)

Na junção das críticas ao marxismo e à psicanálise, Foucault criará mesmo o conceito de freudo-marxismo. E é *HSI-vs* que concentra, muitas vezes sub-repticiamente, grande parte da crítica pós *SP* ao freudismo e ao marxismo, pondo o “sujeito inconsciente do desejo” em perspectiva genealógica. Étienne Balibar defende que Foucault questiona a evidência e a eficácia de um certo *gauchisme* à deriva no utopismo revolucionário. Ainda segundo Balibar, a questão não está na falta total de sentido, epistemológico e político do freudo-marxismo, mas na sua alienação, pelo menos parcial, àquilo que denuncia: “le freudo-marxisme est bien un *renversement* de valeurs énoncées par de puissants appareils institutionnels, il inspire des contestations dans ces appareils, des luttes dont Foucault reconnaît l'importance, mais dont il lui importe essentiellement de se demander jusqu'à quel point elles rompent véritablement avec la formation discursive qu'elles dénoncent.” (“Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme”, in *La Crainte des masses*, Paris: Galilée, 1997, p. 284)

<sup>1134</sup> Cf., Paul Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris: Albin Michel, 2008, p. 148. Deleuze destaca o abandono da fenomenologia: “C'est la conversion majeure de Foucault : converti la phénoménologie en épistémologie. Car voir et parler, c'est savoir, mais on ne voit pas ce dont on parle, et l'on ne parle pas de ce qu'on voit”. (*Foucault*, cit., p. 117)

<sup>1135</sup> “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'” (1967), *DE I*, n.º 47, p. 609: “C'est en cela que le structuralisme peut valoir comme une activité philosophique, si l'on admet que le rôle de la philosophie est de diagnostiquer. Le philosophe a en effet cessé de vouloir dire ce qui existe éternellement.

Depois desta imersão no horizonte estruturalista, a partir do final da década de 60 adota uma atitude revisionista. Em *AS* (também um balanço teórico do que tinha publicado até aí), já no lugar da conclusão, responde à possível objecção de que afinal se teria demarcado muito mal do estruturalismo – porque ou as “formações”, “positividades”, “saber”, “práticas discursivas” reconduziam sub-repticiamente ao método estruturalista, ou, no seu afã de romper com ele, teria constituído a impossibilidade de uma metodologia epistemológica –, substituindo a suspensão do sujeito falante por uma, ainda que camuflada, descoberta das “leis de construção ou das formas que seriam aplicadas da mesma maneira a todos os sujeitos falantes”, fazendo, afinal, “falar o grande discurso universal comum a todos os homens de uma época.”<sup>1136</sup> Argumento contra esta acusação:

Não quis, pois, reconduzir além dos seus legítimos limites o empreendimento estruturalista. E render-me-eis facilmente justiça que não empreguei uma só vez o termo estrutura no *Les Mots et les Choses*. Mas deixemos, por favor, as polémicas a propósito do ‘estruturalismo’; elas sobrevivem dificilmente nas regiões agora deserdadas por aqueles que trabalham; esta luta, que pode ter sido fecunda, só é já levada a cabo pelos mimos e feirantes.<sup>1137</sup>

Mais sintético e contundente, em *OD*: “E agora que digam os que têm lacunas de vocabulário [...] que isto é estruturalismo.”<sup>1138</sup> Na mesma época, contexto de entrevista, vai ainda mais longe, insistindo que nunca se tinha assumido estruturalista, e que nada do que publicou, os

---

Il a la tâche bien plus ardue et bien plus fuyante de dire ce qui se passe. Dans cette mesure, on peut bien parler d’une sorte de philosophie structuraliste qui pourrait se définir comme l’activité qui permet de diagnostiquer ce qu’est aujourd’hui.”

Numa resposta posterior chega mesmo a compatibilizar estruturalismo e marxismo: “Un structuralisme peut être marxiste ou pas, mais il le sera toujours un peu dans la mesure où il se donnera pour tâche de diagnostiquer les conditions de notre existence.” (*Idem*, p. 611)

<sup>1136</sup> Cf., *AS*, p. 261.

<sup>1137</sup> *AS*, p. 261. “Je n’ai donc pas voulu reconduire au-delà de ses limites légitimes l’entreprise structuraliste. Et vous me rendrez facilement cette justice que je n’ai pas employé une seule fois le terme de structure dans *Les Mots et les Choses*. Mais laissons là, si vous le voulez bien, les polémiques à propos du ‘structuralisme’ ; elles se survivent à grand-peine dans des régions désertées maintenant par ceux qui travaillent ; cette lutte qui a pu être féconde n’est plus menée maintenant que par les mimes et les forains.”

Foucault recidiva sobre a ausência do termo “estrutura” em “Pouvoir et savoir” (1977), *DE II*, n.º 216, p. 399-400. Mas isso não serve para *MC*, onde ele aparece abundantemente em cerca de 50 páginas, basta percorrer o índice para o descobrir no capítulo V, ponto III (“La structure”). O que terá levado, pois, Foucault a cometer esta imprecisão grosseira? Parece ser uma releitura a partir de um novo ponto de vista, uma reinterpretação do que tinha escrito e pensado há poucos anos (tarefa de *AS*). Razoavelmente legitimada pela estratégia de câmara escura com que a utiliza ali, de que daremos este exemplo: “La structure, c’est cette désignation du visible qui, par une sorte de tri prélinguistique, lui permet de se transcrire dans le langage. Mais la description ainsi obtenue n’est rien de plus qu’une manière de non propre : elle laisse à chaque être son individualité stricte et n’énonce ni le tableau auquel il appartient, ni le voisinage qui l’entoure, ni la place qu’il occupe. Elle est pure et simple désignation.” (*MC*, p. 150-151) No prefácio à edição inglesa de *MC*, determina que nada justifica a designação de estruturalista que certos comentadores lhe atribuem, mas não haverá uma certa atmosfera estruturalista na função que ele mesmo se dá como investigador? “Je voudrais quant à moi, mettre au jour un *inconscient positif* du savoir : un niveau qui échappe à la conscience du chercheur, et pourtant fait partie du discours scientifique?” (“Préface à l’édition anglaise” (1970), *DE I*, n.º 72, p. 877)

<sup>1138</sup> P. 72.: “Et maintenant que ceux qui ont des lacunes de vocabulaire disent [...] que c’est là du structuralisme.”

Uns anos depois: “On dit que j’étais structuraliste et anti-historien, alors que je n’ai rien à voir avec le structuralisme et que je suis historien.” (“La scène de la philosophie” (1978), *DE II*, n.º 234, p. 579)

seus conceitos ou métodos, podia levar, mesmo de forma ténue, ao estruturalismo, pedindo ao entrevistador que realce que “não sou estruturalista, que nunca o fui e que só os idiotas e os ingênuos podem pretender que o sou.”<sup>1139</sup> E ainda, indicação devida a Didier Eribon, entre a primeira e a segunda edição de *Naissance de la clinique* (1963/1972),<sup>1140</sup> no prefácio substitui a frase “quereríamos aqui experimentar uma análise estrutural...”, por “quereríamos experimentar aqui a análise de um tipo de discurso...”<sup>1141</sup>

Na mesma altura, tenta estabelecer um compromisso, *inventando* um estruturalismo historizado, usando-o ao mesmo tempo para combater os excessos do neokantismo. Em 1969, a uma afirmação sobre a dissensão entre a sua recusa em pertencer ao estruturalismo e o senso comum colocá-lo nesse mesmo lugar, Foucault responde que o estruturalismo tem menos que ver com a análise das estruturas do que com um questionamento do antropológico, o estatuto do sujeito, o privilégio do homem. Por conseguinte, “o meu método inscreve-se no quadro desta transformação ao mesmo título que o estruturalismo – ao lado dele, não nele.”<sup>1142</sup> Poucos anos depois, num artigo importante publicado na revista japonesa *Padeia*, com o título significativo de “Revenir à l’histoire”, demonstra que na sua raiz e no bom desenvolvimento que teve, o estruturalismo é sobretudo um método eficaz para o conhecimento histórico. Os princípios epistemológicos provêm do antropólogo germânico Franz Boas que, contra Edward Burnett Tylor, no início do séc. XX aplicou o método estrutural na etnologia.<sup>1143</sup> Para Foucault, Boas superou os velhos métodos biológicos, e mostrou que as sociedades humanas, simples ou complexas, obedecem a relações internas que as definem na sua especificidade, “este jogo interior a cada sociedade é o que Boas chamava a estrutura de uma sociedade, cuja análise devia permitir-lhe fazer uma História já não biológica, mas realmente histórica das sociedades humanas.”<sup>1144</sup> Também na linguística, continua Foucault, com a fonologia de Nikolaï Troubetskoï, se passou de uma análise sincrónica para uma diacronia histórica, colocando os fonemas dentro da história do sistema fonético da língua. Finalmente, vê no estruturalismo do seu amigo Roland Barthes, na forma como trabalha a noção de “escrita”, a possibilidade de se fazer uma “história da literatura enquanto literatura, enquanto tendo uma

---

<sup>1139</sup> “Le grand enfermement” (1972), *DE I*, n.º 105, p. 1164: “que je ne suis pas un structuraliste, que je n’en ai jamais été un et que seuls des idiots et des naïfs peuvent prétendre que j’en suis un.”

Já em 1971: “je n’ai jamais, à aucun moment, prétendu être structuraliste, au contraire.” (“Les monstruosités de la critique”, *DE I*, n.º 97, p. 1084)

<sup>1140</sup> *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), Paris: P.U.F., 2009.

<sup>1141</sup> Didier Eribon, *Michel Foucault* (1989), Paris: Flammarion, 2001, p. 290.

<sup>1142</sup> “Michel Foucault explique son dernier livre” (1969), *DE I*, n.º 66, p. 807: “ma méthode s’inscrit dans le cadre de cette transformation au même titre que le structuralisme – à côté de lui, pas en lui.”

<sup>1143</sup> Deste autor aconselhamos os livros *The Mind of Primitive Man*, New York: McMillan, 1991; e *Race, Language and Culture*, New York: McMillan, 1940.

<sup>1144</sup> “Revenir à l’histoire” (1972), *DE I*, n.º 103, p. 1137: “ce jeu intérieur à chaque société, c’est cela que Boas appelait la structure d’une société, structure dont l’analyse devait lui permettre de faire une histoire non plus biologique, mais réellement historique des sociétés humaines.”



especificidade própria que ultrapasse os indivíduos e que os indivíduos se alojem nela [...] Barthes, ao introduzir esta noção de escrita, quis fundar uma nova possibilidade de história da literatura.”<sup>1145</sup> Por tudo isto, conclui que o estruturalismo foi no seu início, característica que de alguma maneira mantém, uma forma de precisar a análise histórica:

[...] nos seus projectos iniciais, os diferentes empreendimentos estruturalistas (quer sejam etnológicos, linguísticos ou literários, e poderíamos dizer a mesma coisa a propósito da mitologia e a propósito da história das ciências) foram sempre no seu ponto de partida tentativas para se darem um instrumento de uma análise histórica precisa.

Todavia, este projecto de historizar os objectos de estudo sofreu desvios e perdeu intensidade, e isso permitiu aos adversários do estruturalismo de o acusarem de ideologia a-histórica. Tal objecção apareceu nas críticas de inspiração fenomenológica, sobretudo do campo sartreano, e resume-se na ideia de que o estruturalismo privilegia o simultâneo contra o sucessivo e a lógica contra a causalidade. Daqui resulta, principalmente nos existencialistas mais indomáveis, a acusação de que não respeita suficientemente a liberdade ou a iniciativa individual. Contestações retomadas por muitos marxistas, “marxistas sumários”, i.e., aqueles que, como vimos, renegam o *verdadeiro* marxismo, burgueses encapotados. O “marxismo sério”, revolucionário, constituiu outro tipo de objecções, apoiadas na constatação de “que os movimentos revolucionários que se produziram, que se produzem ainda nos estudantes e intelectuais, não devem quase nada ao movimento estruturalista.”<sup>1146</sup>

Foucault visa apenas o estruturalismo que elidiu a história das suas análises, sobretudo Lacan e Lévi-Strauss, ou melhor, os seus *discípulos*.<sup>1147</sup> Porque, com Georges Dumézil, um dos portos de abrigo intelectual e social de Foucault, a “análise estrutural”, acontece na história: “uma análise é estrutural quando estuda um sistema transformável e as condições nas quais essas transformações se efectuem.”<sup>1148</sup>

---

<sup>1145</sup> “Revenir à l’histoire” (1972), *DE I*, n.º 103, p. 1138: “l’histoire de la littérature en tant que littérature, en tant qu’elle a une spécificité particulière, qu’elle dépasse les individus et que les individus se logent en elle [...] Barthes, en introduisant cette notion d’écriture, a voulu fonder une nouvelle possibilité d’histoire littéraire.”

Sentimos aqui ecos de Roland Barthes, na confrontação entre *Le Degré zéro de l’écriture*, (Paris: Seuil, 1953) e *Qu’est-ce que la littérature?* (Paris: Gallimard, 1948) de Sartre, uma literatura estruturalista contra uma existencialista.

<sup>1146</sup> “Revenir à l’histoire” (1972), *DE I*, n.º 103, P. 1139: “que les mouvements révolutionnaires qui se sont produits, qui se produisent encore parmi les étudiants et les intellectuels, ne doivent à peu près rien au mouvement structuraliste.”

<sup>1147</sup> Foucault não esclarece bem a sua posição sobre Lévi-Strauss e Lacan. Pensamos que a maneira de destacar positivamente o “estruturalismo” de Dumézil teria de conduzir à recusa das propostas mais a-históricas dos outros dois. No entanto, mesmo que pontualmente avalie negativamente tudo o que queira estar para lá da descontinuidade histórica, respeita os seus trabalhos. Talvez porque, como dirá em 1978, eles, em conjunto com Althusser, mostraram uma certa urgência em reformular a questão do sujeito, desviar-se do postulado epistemológico do *cogito* e seus avatares que a filosofia francesa mantinha desde Descartes, reforçada naquele tempo pela fenomenologia. (Cf. “Entretien avec Michel Foucault” (1978/1980), *DE II*, n.º 281, p. 871)

<sup>1148</sup> “Revenir à l’histoire” (1972), *DE I*, n.º 103, p. 1144: “une analyse est structurale quand elle étudie un système transformable et les conditions dans lesquelles ses transformations s’effectuent.”

Dez anos depois, traça uma genealogia do estruturalismo,<sup>1149</sup> colocando-o dentro do formalismo contemporâneo. Afinal, aquilo a que se chamou “estruturalismo” não passou de uma renovação do pensamento formal da Europa de Leste que no pós-guerra pretendia superar o dogmatismo marxista:

[...] por volta dos anos cinquenta e cinco ou dos anos sessenta, enquanto num país como a Checoslováquia a velha tradição formalista europeia de antes da Guerra estava em vias de renascer, vimos aparecer mais ou menos nesse momento na Europa de Oeste o que chamamos estruturalismo, isto é, uma nova forma, uma nova modalidade, creio, deste pensamento, desta investigação formalista. Eis como eu situaria o fenómeno estruturalista, recolocando-o nessa grande corrente do pensamento formal.<sup>1150</sup>

Na mesma entrevista, atribui ao estruturalismo a função importante de tornar a fenomenologia obsoleta, visto o sujeito doador de sentido da fenomenologia ser irrelevante quer para as estruturas linguísticas (não se interessou pelo campo da linguagem), quer para o inconsciente da psicanálise, sobretudo a lacaniana. Mas isto não o impede de reafirmar, depois de elogiar as boas influências de Georges Canguilhem na universidade francesa, que nunca foi nem freudiano, nem marxista, nem estruturalista.<sup>1151</sup>

Este percurso revela um Foucault que recusa, com algumas oscilações é certo, o estruturalismo mais formal, aquele que procurava dar a conhecer um mundo sem história usando análises sincrónicas e sistematizações lógicas. Se, como vimos, a dissolução do sujeito fez parte das convicções epistemológicas Foucauldianas, a irreducibilidade histórica condicionou, vê-lo-emos mais tarde, a sua maneira de pensar. Apesar disso, é difícil compreender o primeiro Foucault (*HF, Naissance de la clinique, Raymond Roussel, MC*) sem atender a alguns pressupostos estruturalistas, mesmo as “relações de poder” de *SP* parecem situar-se para lá da história;<sup>1152</sup> num texto de 1982 afirma estarem apoiadas “sobre estruturas

---

<sup>1149</sup> Teremos ocasião de discutir o conceito de genealogia, intrinsecamente complexo, por enquanto deixemos esta indicação: “par opposition à une genèse qui s’oriente vers l’unité d’une cause principielle lourde d’une descendance multiple, il s’agit là d’une généalogie, c’est-à-dire de quelque chose qui essaie de restituer les conditions d’apparition d’une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit, mais comme l’effet. Mise en intelligibilité donc, mais dont il faut bien voir qu’elle ne fonctionne pas selon un principe de fermeture. Et là, il ne s’agit pas d’un principe de fermeture pour un certain nombre de raisons.” (“Qu’est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung*”, cit., p. 51)

<sup>1150</sup> “Structuralisme et poststructuralisme” (1983), *DE II*, n.º 330, p. 1250-1251: “vers les années cinquante-cinq ou vers les années soixante, tandis que dans un pays comme la Tchécoslovaquie la vieille tradition du formalisme européen de l’avant-guerre était en train de renaître, on a vu apparaître à peu près à ce moment en Europe de l’Ouest ce qu’on a appelé le structuralisme, c’est-à-dire, je crois, une nouvelle forme, une nouvelle modalité de cette pensée, de cette recherche formaliste. Voilà comment je situerais le phénomène structuraliste en le replaçant dans ce grand courant de la pensée formelle.”

Três anos antes colocava já o estruturalismo como eco do formalismo da Europa de Leste, passado a rolo compressor pelo estalinismo. (Cf. “Entretien avec Michel Foucault” (1980), *DE II*, n.º 281, p. 881)

<sup>1151</sup> “Je n’ai jamais été freudien, je n’ai jamais été marxiste et je n’ai jamais été structuraliste.” (“Structuralisme et poststructuralisme” (1983), *DE II*, n.º 330, p. 1254)

<sup>1152</sup> No curso do Collège de France de 1978, a propósito da genealogia da “arte de governar”, refere que a governamentalidade se encontrou bloqueada pelo soberanismo entre os séc. XVI e XVII devido a “razões históricas massivas e grosseiras”, mas também por outras “qu’on pourrait appeler, dans des termes que je n’aime pas beaucoup, des structures institutionnelles e mentales.” (“La ‘gouvernementalité’” (1978), *DE II*, n.º 239, p. 648-649; sublinhado nosso)

permanentes”.<sup>1153</sup> E antes disso, o “*a priori* histórico” de *MC* e *AS*, apesar das explicações de Foucault (discuti-las-emos mais à frente), também tem uma tonalidade estruturalista. Assim se compreende a leitura de Maurice Blanchot quando afirma que *AS* e *OD* têm a tentação de pôr a descoberto práticas discursivas quase puras, quase estruturalistas.<sup>1154</sup> Ou em ver que Gilles Deleuze o dá como amostra do filósofo estruturalista.<sup>1155</sup>

Parece termo-nos desviado da tese que defendemos há pouco, a da filosofia como diagnóstico do presente. Mas quisemos justificar que o Foucault *estruturalista* não sai verdadeiramente da história, de uma história descontínua, sem alinhamentos teleológicos e, por isso, lógica e epistemologicamente compatível com o papel que atribui à filosofia de diagnosticar o presente. Pensar a actualidade obriga a fragmentar as significações, a descontinuar uma pretensa estrutura geral, do tempo e do espaço, afastando-se das “relações lógicas pré-linguísticas” straussianas, do simbolismo universal do inconsciente lacaniano ou do agonismo teleológico (embora materialista) da crítica marxista.

---

<sup>1153</sup> Na língua inglesa (o texto foi originalmente publicado por Dreyfus e Rabinow): “upon permanent structures.” (cap. “The Subject and Power”, da segunda edição de *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., p. 219). Na edição francesa de *Dits et écrits*: “sur des structures permanentes.” (“Le sujet et le pouvoir” (1982), *DE II*, n.º 306, p. 1055)

<sup>1154</sup> “*AS*, comme *OD* marquent la période – la fin de la période – où Foucault, en écrivain qu’il était, prétendit mettre à découvert des pratiques discursives presque pures, en ce sens qu’elles ne renvoyaient qu’à elles-mêmes, aux règles de leur formation, à leur point d’attache, quoique sans origine, à leur émergence, quoique sans auteur, à des déchiffrements qui ne révéleraient rien de caché.” (Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l’imagine*, cit., p. 19-20) Na verdade, o conceito “*pratique discursive*” designa os discursos que acontecem nas acções práticas e, inversamente, as acções práticas nos discursos. Dificilmente vemos nele a pureza a-histórica de que fala Blanchot. Em *OD*, os procedimentos desenvolvidos para controlar a produção de discursos, nomeadamente os da exclusão (permitido/interdito, razão/loucura) e da separação verdade/falsidade, fazem parte de uma descontinuidade histórica que tudo vai modificando. Ora, se podemos concordar com Blanchot e deduzir que sempre haverá polarizações deste tipo, também é verdade que as modalidades históricas que adquirem conjuram qualquer essencialismo.

<sup>1155</sup> “A quoi reconnaît-on le structuralisme?”, in François Châtelet (ed.), *Histoire de la philosophie, le XX<sup>e</sup> siècle*, vol. VIII, Paris: Hachette, 1972; retomado em *L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, cit., p. 238-269. Aí, defendendo que um dos critérios estruturalistas é o reconhecimento de uma terceira ordem, a do simbólico (distinta do “imaginário” e do “real”), escreve que “Au-delà de l’histoire des hommes et de l’histoire des idées, Michel Foucault découvre un sol plus profond, souterrain qui fait l’objet de ce qu’il appelle l’archéologie de la pensée.” (p. 240)

### 3- Outro filósofo

Alguns comentadores levam pouco a sério as observações intempestivas de Foucault em relação à filosofia. Sustentam que é apenas uma astúcia para atacar as “forças institucionais da opressão e da normatização”. Talvez tenham razão, o mundo da filosofia sempre teve em si mesmo impulsos iconoclastas, múltiplas estratégias de diferenciação e de singularização semelhantes às de Foucault. Mas, por nós, acreditamos mais numa vontade de ser filósofo de outra forma, que por vezes se confunde com um não-filósofo, visto trabalhar tão pouco dentro da História da filosofia. Desta forma, arriscamos atribuir-lhe o que disse de Jean Hyppolite:

Tomando como tema o pensamento filosófico, o senhor Hyppolite queria sem dúvida dizer que a filosofia nunca está actualizada, nem presente em nenhum discurso ou texto; que em boa verdade a filosofia não existe; que ela escava antes a sua perpétua ausência em todas as filosofias, que nelas inscreve a falta onde sem cessar elas prosseguem, continuam, desaparecem, se sucedem, e se mantêm para o historiador num suspense onde é necessário retomá-las.<sup>1156</sup>

Portanto, actualizar permanentemente um pensamento que trabalha sobre o que se dá como presente, sem referências fixas, metodológicas ou conceptuais; mesmo se o objecto está nos *aphrodisias*<sup>1157</sup> da Grécia Clássica<sup>1158</sup>, já que ao agir sobre o presente, o passado actualiza-se, presentifica-se.<sup>1159</sup>

---

<sup>1156</sup> “Jean Hyppolite” (1969), *DE I*, n.º 67, p. 808: “En prenant pour thème la pensée philosophique, M. Hyppolite voulait dire sans doute que la philosophie n’est jamais actualisée ni présente dans aucun discours ni aucun texte ; qu’à vrai dire la philosophie n’existe pas ; qu’elle creuse plutôt de sa perpétuelle absence toutes les philosophies, qu’elle inscrit en elles le manque où sans cesse elles se poursuivent, se continuent, disparaissent, se succèdent, et demeurent pour l’historien dans un suspens où il lui faut les reprendre.”

<sup>1157</sup> Termo grego que designava as obras e os actos de Afrodite. No primeiro capítulo de *HS2-up*, ponto 1 (“Aphrodisia”), refere que os gregos nunca sentiram necessidade de codificar o que assim chamavam. Mas ele próprio arrisca uma caracterização: “Les *aphrodisia* sont des actes, des gestes, des contacts, qui procurent une certaine forme de plaisir.” (p. 55)

<sup>1158</sup> Uma Grécia que Foucault nunca mitificou. Em 1984, entrevista a G. Barbedette e A. Scala, à pergunta se achava os gregos admiráveis, responde que não os dá nem como exemplares nem como admiráveis, chegando mesmo a afirmar: “Toute l’Antiquité me paraît avoir été une ‘profonde erreur’”. (“Le retour de la morale”, *DE II*, n.º 354, p. 1517) Vê, aliás, a moralidade grega com alguma repugnância: “La morale grecque du plaisir est liée à une société virile, à l’idée de dissymétrie, à l’exclusion de l’autre, à l’obsession de la pénétration, à cette menace d’être privé de son énergie... Tout cela est franchement répugnant.” (“À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” (1983), *DE II*, n.º 326, p. 1207) Em *Subjectivité et vérité* e *l’Usage des*

### 3.a- Entre Kant e Nietzsche

E desde muito cedo Foucault propõe, com a ajuda de Nietzsche, uma recriação da filosofia:<sup>1160</sup> logo no início da década de 60 com a sua tese secundária de doutoramento (*Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*)<sup>1161</sup>. Defende aí que o projecto antropológico kantiano se desenvolveu em três campos discursivos: a) na *Antropologia*<sup>1162</sup>, b) introdução ao texto sobre a *lógica*<sup>1163</sup> e c) *Opus postumum*<sup>1164</sup>. A *Antropologia* prolonga-se naqueles dois, assim como dialoga com as *Críticas Pura e Prática*.<sup>1165</sup> Apesar do título, ela não constitui

---

*plaisirs* a sexualidade grega é, aliás, enquadrada numa grelha bem pouco libertária: 1) era o estatuto social mais que o sexo do parceiro que hierarquizava as relações sexuais (por isso, um senhor livre podia ter relações sexuais com um escravo masculino); 2) pelo contrário, não devia esse mesmo senhor ter relações com uma mulher casada, já que não lhe pertencia; 3) também era interdito, ou vergonhoso, deixar que o escravo masculino tivesse o papel activo na relação. A Grécia não é, pois, uma “solução” para os problemas do presente, ela viveu incomensuravelmente nos seus. E mesmo alguns dos que lhe atribuímos foram fabricados pela nossa perspectiva, num trabalho genealógico invertido (o sexismo antigo, e.g., não pôde ser verdadeiramente enquadrado num problema social antes das lutas profundas pela igualdade de género do séc. XX). Cf. ainda, sobre a crítica ao papel subalterno da mulher na Grécia, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” (1984), *DE II*, n.º 344, p. 1431). De qualquer forma, é inegável que Foucault, à semelhança de Nietzsche, procurou nos gregos os estímulos e modelos para elaborar uma ética individual capaz de fazer da sua vida, como refere Blanchot, uma “obra de arte”. (Cf. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, cit., p. 63)

<sup>1159</sup> Em *SP*, acerca da História da prisão: “C'est de cette prison, avec tous les investissements politiques du corps qu'elle rassemble dans son architecture fermée que je voudrais faire l'histoire. Par un pur anachronisme ? Non, si on entend par là faire l'histoire du passé dans les termes du présent. Oui, si on entend par là faire l'histoire du présent.” (p. 39-40) Esta e outras afirmações parecidas autorizam Gilles Deleuze a escrever: “Il y a une chose qui est essentielle d'un bout à l'autre de l'œuvre de Foucault : il a toujours traité de formations historiques (de courte durée, ou finalement de longue durée [inscrita no projecto inacabado dos últimos volumes de *L'Histoire de la sexualité*]), mais c'était toujours en rapport avec nous aujourd'hui.” (*Pourparlers*, cit., p. 143-144) É por isso mesmo, ainda com Deleuze, que a arqueologia não reenvia necessariamente e exclusivamente para o passado, ela trabalha também sobre o presente. (Cf. *Foucault*, cit., p. 58)

Dentro do mesmo assunto, pelo alcance que lhe dá, não resistimos a citar Peter Sloterdijk: “Ler novamente Platão: isso pode significar comprometer-se num trabalho com Platão – e a despeito de Platão – na actualização da nossa intelectualidade.” (*Temperamentos Filosóficos. Um Breviário de Platão a Foucault* (2009, *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*, Diederichs), trad. João Tiago Proença, Lisboa: Edições 70, 2012, p. 23)

<sup>1160</sup> Que começa por desviar a órbita filosófica de Platão para Aristóteles, como o define o empreendimento deleuzeano, e com ele o seu próprio percurso. (Cf. “*Theatrum philosophicum*” (1970), *DE I*, n.º 282, p. 944)

<sup>1161</sup> Figurava como “Introduction à l'Anthropologie”, in *Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique* (1961-62), trad. Michel Foucault, Paris: Vrin, 2008. O júri, Jean Hyppolite e Maurice Gandillac, instou Foucault a publicar a “Introdução” autonomamente (a tradução foi-o na Vrin, com um curto prólogo, em 1964/1970, livro de bolso 1991; a “Introdução” apenas em 2008, também na Vrin), viam aí um caminho de investigação a seguir. Foucault acabou por fazê-lo, *mutatis mutandis*, em *MC*. O n.º 75 da revista *Rue Descartes*, “L'homme après sa mort, Kant après Foucault”, (2012/13), do Collège international de Philosophie, dirigida por Diogo Sardinha, desenvolve o tema da antropologia em Kant e Foucault, a forma como este interpretou a antropologia daquele.

<sup>1162</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1923, Bände VII [doravante *AK*]. Citaremos algumas trad. portuguesas.

<sup>1163</sup> Manual destinado a apoiar os estudantes do curso de lógica, preparado e publicado por Gottlob Benjamin Jäsche, membro do círculo de amigos de Kant em Königsberg: *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1880, *AK*. IX.

<sup>1164</sup> *AK*. XXI-XXII.

<sup>1165</sup> Podemos ver a “Introdução” como um trabalho de genética, cruzando a correspondência (*AK*. XII) que acompanhou a estratégia editorial da *Antropologia*, o *Nachlass* (*AK*. XV) preterido mas importante e os diálogos com outros textos dos períodos pré-crítico e crítico. Bem como o desenvolvimento de alguns princípios na

uma nova centralidade filosófica que a levaria a desviar-se da metafísica (condições de possibilidade do conhecimento metafísico) e da moral para a antropologia, do “Que posso saber?” e “Que devo fazer?” para “Que é o homem?”<sup>1166</sup> Mas traz uma certa novidade ao exortar o ser humano a trabalhar o seu próprio aperfeiçoamento dentro das circunstâncias culturais e naturais.<sup>1167</sup>

Todavia, o pragmatismo atenua-se muito quando Kant, na *Einleitung* da *lógica* refere que a metafísica, a moral e a religião devem ser subsumidas pela questão “*Was ist der Mensch?*”<sup>1168</sup>, já não se trata verdadeiramente de antropologia pragmática, até porque está ausente do corpo do livro, mas de um projecto pós-crítico assente numa filosofia transcendental. Além disso, mesmo isto dará lugar a uma outra preocupação na *Opus postumum*: interrogar-se sobre Deus e o mundo,<sup>1169</sup> onde o homem fosse mediador.

Assim, Kant acumulou, durante os mais de vinte anos em que ensinou a antropologia, variados conhecimentos empíricos para analisar e justificar uma finitude que não passasse pela ontologia do infinito (Descartes) nem pela metafísica dogmática. Mas esta questão, apesar de emergir na *Antropologia* e de se prolongar na *Lógica* e na *Opus postumum*, ficará suspensa, Kant não conseguiu sistematizar um conhecimento da finitude que replicasse, embora noutros termos, as condições de possibilidade epistemológicas mais importantes da *Crítica Pura*, e que permitiram o *Selbstdenken* programático da *Aufklärung*.

Em consequência, Foucault refere que só Nietzsche e o seu “filosofar à martelada” conseguiram renovar uma reflexão apropriada “sobre o *a priori*, o originário e a finitude.”<sup>1170</sup> É justamente nesse pensamento que vê a morte da *filosofia* trazer a possibilidade de continuar a filosofar.<sup>1171</sup> Não porque uma revolução metodológica ou uma iluminação inteligível recuperassem o vigor há muito evanescente da filosofia, antes na exacta medida em que “O empreendimento nietzscheano poderia ser compreendido como o ponto de paragem enfim

---

*Lógica* e no *Opus postumum*. Além disso, porque a *Antropologia* resultou de um longo período de cursos universitários, Foucault também atende ao que Kant discutiu com o seu tempo.

<sup>1166</sup> São conhecidas as três perguntas que Kant formula quase no final da *Crítica da Razão Pura*: “Was kann ich wissen? Was soll ich tun? E Was darf ich hoffen?”. Que, diz ele, concentram “Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática)” (A804-805/B832-833) A pergunta “Was ist der Mensch?” surgirá apenas na *Lógica* (*Einleitung*, III), onde resume as três primeiras: “Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.”

<sup>1167</sup> José Barata-Moura realça o sentido pragmático desta antropologia, contrapondo-o ao universal da moral. (Cf. “Kant ou le sens pragmatique d’une Anthropologie”, in AA.VV., *Was ist der Mensch? Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, org. Leonel Ribeiro dos Santos, Ubirajara Piaia, Marco Sgarbi e Riccardo Pozzo, Lisboa: C.F.U.L., 2010)

<sup>1168</sup> No §37 de *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, Heidegger já tinha discutido o alcance desta última questão, mas mostrou-se reservado quanto à possibilidade de a partir dela se fazer uma antropologia filosófica que fundamentasse a metafísica.

<sup>1169</sup> A trilogia do *projecto* antropológico kantiano mostrou a necessidade do universal se historizar, o silêncio com que foi recebido apenas provou a extemporaneidade desse pensamento. (Cf. *IA*, p. 54-55)

<sup>1170</sup> *IA*, p. 68: “sur l’a priori, l’originnaire et la finitude.”

<sup>1171</sup> Cf. *IA*, p. 68. Da mesma maneira, como refere Diogo Sardinha, a “morte do homem” permitiu renovar a reflexão acerca do homem. (Cf. “Des livres considérés à tort comme mineurs”, *Rue Descartes* 75, cit., p. 1)

dado à proliferação da interrogação sobre o homem.”<sup>1172</sup> Porquê? O final da “Introdução à Antropologia” é vertiginoso na passagem que faz da experiência antropológica kantiana balbuciante à redenção epistémico-teológica nietzscheana. Só o viandante de Sils Maria teria verdadeiramente provado que a morte de Deus (tantas vezes sugerida, até por Kant) conduzia também à morte do homem, “Visto que o homem, na sua finitude, não é separável do infinito de que é simultaneamente a negação e o herói; é na morte do homem que se cumpre a morte de Deus.”<sup>1173</sup> Assim, neste recomeço haveria outro pensamento da finitude, liberto do homem e do infinito. A pergunta sobre o homem teria então uma resposta aberta à absoluta novidade: “A trajectória da questão *Was ist der Mensch?* no campo da filosofia termina na resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch*.”<sup>1174</sup> Termo que não define uma nova essência da humanidade, mas indica, como refere Diogo Sardinha, a “tendência humana para constantemente se transformar.”<sup>1175</sup>

---

<sup>1172</sup> *IA*, p. 80: “L’entreprise nietzschéenne pourrait être entendue comme point d’arrêt enfin donné à la prolifération de l’interrogation sur l’homme.”

<sup>1173</sup> *IA*, p. 80: “Car l’homme, dans sa finitude, n’est pas séparable de l’infini dont il est à la fois la négation et le héraut; c’est dans la mort de l’homme que s’accomplit la mort de Dieu.”

Sobre este tema, na recuperação que faz da “morte de Deus” e do homem nietzscheanos, ver “Foucault répond à Sartre” (1968), *DE I*, n.º 55, p. 692; e “Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez” (1973), *DE I*, n.º 124, p. 1291-1292. Sobre a morte como superação, em 1963 cita *L’Érotisme* de Georges Bataille, a ideia de que Deus não é nada se não for a superação de si mesmo em todas as direcções da vulgaridade. Texto de homenagem originalmente publicado em *Critique* 195-196, (Agosto/Setembro 1963); “Préface à la transgression” (1963), *DE I*, n.º 13, p. 261-278.

Acerca da “morte do homem”, aconselhamos a leitura das p. 93-94 e *passim* do *Foucault* de Deleuze. Para ele, esta questão, excessivamente polemizada, não se prende com o desaparecimento das componentes do homem, conceptual ou existente, questionam-se antes as forças que compõem o homem. As novas forças da “vida”, do “trabalho” e da “linguagem” descobrem uma organização, uma produção e uma filiação, respectivamente, que as põem fora da representação. As forças da finitude não são em primeiro lugar humanas, mas entram em relação com o homem para o dobrarem sobre a sua própria finitude, comunicando-lhe uma história que é a sua e a do seu tempo. Foucault não diz que o homem toma consciência destas forças como sendo da sua finitude; pelo contrário, a vida, a linguagem e o trabalho aparecem como forças finitas exteriores ao homem, impondo-lhe uma história que não é a sua. Só num segundo momento o homem se apropria delas, tornando-as a história da sua finitude, mas aqui, já historizado, desaparece como essência. O sobre-homem é a composição de novas forças do homem, da vida, do trabalho e da linguagem. O sobre-homem é menos do que o desaparecimento dos homens existentes, e muito mais que a mudança de um conceito, é o acontecimento de uma nova forma, nem deus nem homem, de quem devemos esperar, diz Deleuze, que não seja pior que as duas precedentes. Sobe a relação entre finitude e homem ver *MC*, p. 329 e 383-385.

<sup>1174</sup> *IA*, p. 80: “La trajectoire de la question : *Was ist der Mensch?* dans le champ de la philosophie s’achève dans la réponse qui la récuse et la désarme : *der Übermensch*.”

Em 1963 recupera esta ideia num artigo sobre Bataille: “Pour nous éveiller du sommeil mêlé de la dialectique et de l’anthropologie, il a fallu les figures nietzschéennes du tragique et de Dionysos, de la mort de Dieu, du marteau du philosophe, du surhomme qui approche à pas de colombe, et du Retour. (“Préface à la transgression”, *DE I*, n.º 23, p. 267)

Este desaparecimento de um homem fabricado, entre outras, pela filosofia kantiana e mais tarde pelas ciências humanas permitirá a elaboração de um pensamento outro, fora do sujeito. Foucault procura-o essencialmente na literatura, sobretudo na escrita narrativa de Blanchot, demonstração de que a linguagem só aparece por si mesma no desaparecimento do sujeito. (Cf. “La pensée du dehors” (1966), *DE I*, n.º 38, p. 546-567)

<sup>1175</sup> Citamos o contexto mais alargado: “Ainsi, le surhomme de Nietzsche est le nom qui traduit, à un moment donnée de l’histoire de la pensée, le fait que l’humain n’est pas stable, et donc pas saisissable par le biais d’une recherche de l’essence, c’est-à-dire d’un ‘qu’est-ce que ?’. Au lieu de désigner l’être humain dans un état plus sublime, le nom ‘surhomme’ fait signe vers la tendance humaine à toujours se transformer. Dans cette mesure seulement, il récuse l’interrogation kantienne : ce n’est pas parce que le surhomme y apporte enfin la réponse

Estes primórdios de uma “outra filosofia” serão consolidados, estranhamente menos com Nietzsche e mais com Kant, no final dos anos 70, início dos 80, onde adianta uma explicação alargada sobre a filosofia como diagnóstico a partir da *Aufklärung* kantiana.<sup>1176</sup> Fá-lo-á em quatro tempos, o primeiro na conferência do 27 Maio de 78 na Société française de philosophie (“Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*”). Texto não publicado nos *Dits et écrits*, talvez porque recuperado em muitos aspectos por escritos posteriores. Naquilo que lhe é particular, resgata a noção de Crítica como “tribunal da razão”, marcando as condições de possibilidade do conhecimento *a priori*. Mas ao mesmo tempo trá-la para a política e a história, inserindo-a no movimento mais vasto e essencial da *Aufklärung* que representa o “momento da formação da humanidade Moderna”.<sup>1177</sup> A Crítica impõe-se como o

[...] movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os efeitos do poder e o poder sobre os discursos de verdade; bem! a crítica, isso será a arte da inservidão voluntária, a da indocilidade reflectida.<sup>1178</sup>

Esta imersão da Crítica na *Aufklärung*, diz Foucault no final da conferência, exige o inverso: a imersão da *Aufklärung* na Crítica. Conduzindo agora à vontade decisória de não ser governado (ou de sê-lo minimamente):

E se é preciso colocar a questão do conhecimento na sua relação com a dominação, seria em primeiro lugar e antes de mais nada a partir de uma certa vontade decisória de não ser governado, esta vontade decisória, atitude simultaneamente individual e colectiva de sair, como dizia Kant, da sua menoridade. Questão de atitude.<sup>1179</sup>

O segundo momento está numa curta passagem de um texto relativamente longo sobre o poder, publicado em *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*.<sup>1180</sup> Aí começa por lamentar o tamanho reduzido e o pouco interesse que causou, e ainda causa, o

---

tant attendue, auquel cas il ne la récuserait ni ne la désarmerait ; c'est qu'il en révèle la vanité.” (“L'homme après sa mort, Kant après Foucault”, *Rue Descartes* 75, cit., p. 47)

Ainda Diogo Sardinha, alinhando Nietzsche e Foucault, o sobre-homem e a recusa do “*was ist der Mensch?*”, faz passar a questão da transcendência para o “transcender-se”, “à aller vers la transcendance humaine de l'humain”, a prevalência da via da acção em vez da do ser. (*Idem*, p. 55)

<sup>1176</sup> Foucault usará sobretudo o *Was ist Aufklärung*, artigo escrito em Setembro de 1784 e publicado no *Berlinische Monatsschrift* de Dezembro de 1784 (*Ak*, VIII, 35). Trad. Artur Morão, “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?”, in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos* (1995), Lisboa: Edições 70, 2008<sup>2</sup>.

<sup>1177</sup> “Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*”, cit., p. 46: “moment de formation de l'humanité moderne.”

<sup>1178</sup> “Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*”, cit., p. 39: “mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; eh bien ! la critique, cela sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie.”

<sup>1179</sup> *Idem*, p. 53: “Et s'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination, ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté décisive de n'être pas gouverné, cette volonté décisive, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité. Question d'attitude.”

Realcemos a expressão “vontade decisória”, paradoxal em relação a toda a argumentação em torno da morte do sujeito soberano.

<sup>1180</sup> “The Subject and Power”, in Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., p. 208-226.



artigo de Kant. No entanto, surpreende-o que atribua pela primeira vez à filosofia a análise não só dos fundamentos metafísicos do saber como dos “acontecimentos recentes da actualidade”:

Quando Kant pergunta, em 1784: ‘*Was heisst Aufklärung?*’, ele quer dizer: ‘O que se passa neste momento? O que nos acontece? Que mundo é este, esta época, este preciso momento em que vivemos?’

Ou, noutros termos: ‘Quem somos?’ Quem somos nós enquanto *Aufklärer*, enquanto testemunhas deste século das Luzes? Comparemo-lo com a questão cartesiana: que sou eu? Eu, enquanto sujeito único, mas universal e não histórico? Eu? Já que para Descartes ele é toda a gente, em qualquer lado e momento.

Mas a questão que coloca Kant é diferente: que somos nós neste momento preciso da história? Esta questão faz emergir simultaneamente uma análise sobre nós e a nossa situação presente.

Penso que este aspecto da filosofia se tornou cada vez mais importante. Veja-se Hegel, Nietzsche...

O outro aspecto, o da ‘filosofia universal’, não desapareceu. Mas a análise crítica do mundo em que vivemos constitui cada vez mais a grande tarefa da filosofia. Talvez o problema mais exacto da filosofia seja o problema do tempo presente, do que somos neste exacto momento.<sup>1181</sup>

Na verdade, Kant não é tão fecundo acerca de uma analítica da actualidade como pretende Foucault. Lendo com atenção *Was ist Aufklärung*, apenas na página 491 (edição original) vislumbramos o que poderia ser um diagnóstico da actualidade.<sup>1182</sup> Mas Foucault vê nesse texto, aparentemente menor, um grande desvio em relação ao seu sistema transcendental, ou melhor, um outro ponto de investigação que atende à particularidade do presente, coisa pouco frequente na filosofia Kantiana. Por isso, em dois textos mais longos, escritos a partir do que tinha dito no curso de Janeiro de 1983 do Collège de France (*GSA*), recidiva (não esqueçamos que parte de *O Discurso Filosófico da Modernidade* de Jürgen Habermas foi exposto nas conferências que deu em Março de 1983 no mesmo Collège de France). Um será publicado no *Le Magazine Littéraire* 207 de Maio de 1984 (“Qu’est-ce que les lumières”, p. 35-39), o outro no *The Foucault Reader* de Rabinow do mesmo ano.<sup>1183</sup> Portanto, entre 1978 e 1984, Foucault afina a sua concepção de filosofia como diagnóstico do presente e ontologia de nós mesmos, substituindo a ligação óbvia que há muito mantinha com a *Segunda Inactual* nietzscheana (“Das Vantagens e Inconvenientes da História para a Vida”)

---

<sup>1181</sup> *Idem*, p. 216: “When in 1784 Kant asked, *Was heisst Aufklärung?*, he meant, What’s going on just now? What’s happening to us? What is this world, this period, this precise moment in which we are living?”

Or in other words: What are we? As *Aufklärer*, as part of the Enlightenment? Compare this the Cartesian question: Who am I? I, as a unique but universal and unhistorical subject? I, for Descartes is everyone, anywhere at any moment?

But Kant asks something else: What are we? In a very precise moment of history. Kant’s question appears as an analysis of both us and our present.

I think that this aspect of philosophy took on more and more importance. Hegel, Nietzsche...

The other aspect of ‘universal philosophy’ didn’t disappear. But the task of philosophy as a critical analysis of our world is something which is more and more important. Maybe the most certain of all philosophical problems is the problem of the present time, and of what we are, in this very moment.”

<sup>1182</sup> Aí se regozija, num tom quase propagandístico, de no seu tempo avançar a liberdade iluminista, diminuir o estado de menoridade racional e política que durante muitos anos tinha sido o *ethos* do homem em sociedade. (Cf. Kant, “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?”, cit., p. 16)

<sup>1183</sup> “What is Enlightenment”, New York: Pantheon Books, p. 32-50; em francês no *Le Magazine Littéraire* 309 (Abril 1993), p. 61-74, “Qu’est-ce que les Lumières”. Citaremos o texto em francês (*DE II*, n.º 339, 1984, p. 1381-1397), originalmente escrito nessa língua (traduzido para inglês por Catherine Porter).

pelo pensador da universalidade que era Kant.<sup>1184</sup> No entanto, contra Kant, esta ontologia prática revela que o que fazemos de e por nós mesmos é muito mais importante do que o que “deveríamos fazer”, i.e., em vez de um humanismo universal que ditasse, ainda que subjectivamente, as normas da acção moral, temos a construção de subjectividades no seio da contingência histórica.<sup>1185</sup>

Em “What is Enlightenment?”, começa por dizer que de Hegel a Habermas, passando por Nietzsche, Max Weber ou Horkheimer, todos se confrontaram com a questão do que é a *Aufklärung*, tanto mais importante quanto determinou uma parte essencial da Modernidade. É conhecida a circunstância do texto de Kant, sabe-se que também Moses Mendelssohn respondeu ao desafio do *Berlinische Monatsschrift*.<sup>1186</sup> A pergunta “o que é a *Aufklärung*?” trazia naturalmente a exigência de se falar do presente, visto que para uma certa intelectualidade era aquele termo que designava a época que decorria. Uma hermenêutica do presente que, aliás, parece fazer parte de todos os tempos. Mas, para Foucault, Kant introduziu uma novidade marcante: em vez de continuar a expor o presente como uma certa idade do mundo (Platão), de o usar para desenvolver uma investigação histórica que revelasse os signos anunciadores do futuro (Sto. Agostinho), ou analisá-lo como um momento de transição em direcção à aurora de um novo mundo (Giambattista Vico), Kant pensou a diferença entre o “hoje” e o “ontem”:

No texto sobre a *Aufklärung*, a questão concerne a pura actualidade. Ele não procura compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele procura uma diferença: que diferença introduz o hoje em relação ao ontem?<sup>1187</sup>

---

<sup>1184</sup> Esta afirmação deve ser relativizada: aquilo que Nietzsche diz no cap. 5 da *Segunda Inactual* sobre o isomorfismo entre a cultura histórica e a sobrecasaca burguesa da universalidade, impedindo o desenvolvimento de personalidades livres (*freien Persönlichkeit*), estará sempre presente no pensamento de Foucault.

<sup>1185</sup> Foucault herdou de Nietzsche – que várias vezes sublinhou o carácter irredutivelmente histórico do ser humano – e de Heidegger – crítico das antropologias filosóficas, substituindo-as por uma reflexão ontológica que trabalhasse no modo de ser da existência enquanto *Da-sein* – a disposição para desvalorizar o alcance filosófico dos diferentes humanismos em voga no seu tempo (do sartreano ao levinassiano). Cf. “Entretien avec Madeleine Chapsal” (1966), *DE I*, n.º 37; e.g.: “Notre tâche actuellement est de nous affranchir définitivement de l’humanisme, et, en ce sens, notre travail est un travail politique.” (p. 544) Mas também Althusser, amigo e *mestre*, influenciou o seu *anti-humanismo* ao escrever, e.g., que “on ne peut connaître quelque chose des hommes qu’à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l’homme. Toute pensée qui se réclamerait alors de Marx pour restaurer d’une manière ou d’une autre une anthropologie ou un humanisme théoriques ne serait *théoriquement* que cendres”. (“Marxisme et Humanisme” *Cahiers de l’Institut des Sciences Économiques Appliquées*, 20 (1964), p. 109-133), in *Pour Marx* (1965, Maspero), Paris: La Découverte, 1996, p. 236) Desta forma, Marx parece superar a categoria filosófica de “sujeito”, empírico ou ideal, preferindo-lhe as de “produção” ou “relações de produção”. Estranhamente, em 1966 Foucault atribui aos dois grandes dialécticos, Hegel e Marx, na medida em que prometem “o homem ao homem”, a grande responsabilidade do humanismo contemporâneo. (Cf. “L’homme est-il mort?” (1966), *DE I*, n.º 39, p. 569)

<sup>1186</sup> Moses Mendelssohn, “Ueber die Frage: was heißt aufklären?”

<sup>1187</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1383: “Dans le texte sur l’*Aufklärung*, la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d’une totalité ou d’un achèvement futur. Il cherche une différence: quelle différence aujourd’hui introduit-il par rapport à hier?”

Depois de explicar sucintamente a questão da menoridade (“*Unmündigkeit*”), de a ligar, nas três formas que adquire (sujeição a um livro, a um director espiritual ou a um médico), às três *Críticas* kantianas, destaca o carácter ambíguo da superação desse estágio: simultaneamente um processo colectivo intrínseco à *Aufklärung* e um acto de coragem pessoal. Reflecte também, seguindo de muito perto o texto de Kant, sobre a dialéctica obediência/razão, e sobre o uso público e privado da razão (no primeiro deve outorgar-se a máxima liberdade, porque é um uso universal; na segunda, aceitar o constrangimento, porque é um uso particular, histórico); constituindo um problema político na medida em que se trata de pensar o contrato entre o despotismo esclarecido (Frederico II da Prússia) e a razão livre: o uso público da razão deve ser livre porque está acima do próprio Soberano, é aliás este que lhe deve obediência; enquanto no uso privado, o indivíduo sujeita-se ao Soberano e respectivo poder institucional. Este momento, diz Foucault, em que a humanidade começa a fazer uso da razão, exige uma Crítica, definindo-se o que se “pode conhecer, o que se deve fazer e o que é permitido esperar.” O mau uso da razão tinha conduzido ao dogmatismo e à heteronomia prática, “A Crítica é de alguma forma o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a Idade da Crítica.”<sup>1188</sup>

Mas o que mais celebra no texto kantiano é “A reflexão sobre o ‘hoje’ como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular”.<sup>1189</sup> Esboçando o que virá a ser uma questão importante da Modernidade. Tema que, no desenvolvimento que lhe dá Foucault (um excuro, num diálogo de perspectivas com Habermas, sobre racionalidade e Modernidade), não é muito relevante para o decurso do nosso trabalho. Pouco depois, aliás, desloca-a da expansão racionalista setecentista para uma espécie de *ethos* grego que definiria as relações com a actualidade: maneira de pensar, de sentir e de agir, definindo ao mesmo tempo a pertença ao “hoje” o modo de combater as forças da contra-Modernidade.<sup>1190</sup> Para exemplificar esta atitude, toma o modelo, para ele “quase necessário”, de Baudelaire no *Le*

---

<sup>1188</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1386: “La Critique, c’est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l’*Aufklärung* ; et, inversement, l’*Aufklärung*, c’est l’âge de la Critique.”

Disse algo de semelhante no primeiro texto de 1978: “la critique sera aux yeux de Kant ce qu’il va dire au savoir : sais-tu bien jusqu’où tu peux savoir ? raisonne tant que tu veux, mais sais-tu bien jusqu’où tu peux raisonner sans danger ? La critique dira, en somme, que c’est moins dans ce que nous entreprenons, avec plus ou moins de courage, que dans l’idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites, qu’il y va de notre liberté, et que, par conséquent, au lieu de laisser dire par un autre ‘obéissez’, c’est à ce moment-là, lorsqu’on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l’on pourra découvrir le principe de l’autonomie et que l’on n’aura plus à entendre le *obéissez* ; au plutôt que le *obéissez* sera fondé sur l’autonomie elle-même [...] il n’en reste pas moins que Kant a fixé à la critique dans son entreprise de désassujettissement par rapport au jeu du pouvoir et de la vérité, comme tâche primordiale, comme prolégomènes à toute *Aufklärung* présente et future, de connaître la connaissance.” (“Qu’est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung*”, cit., p. 41)

<sup>1189</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1387: “La réflexion sur aujourd’hui comme différence dans l’histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière”.

<sup>1190</sup> Cf. “Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1387.

*Peintre de la vie moderne*,<sup>1191</sup> revelação de uma das consciências mais lúcidas da Modernidade no séc. XIX.<sup>1192</sup>

Foucault aceita alargar a sua reflexão ao movimento geral da *Aufklärung*, na novidade filosófica que introduziu ao pensar o presente, uma ontologia historizada e “a constituição de si mesmo como sujeito autónomo”<sup>1193</sup>. Sendo que a herança da *Aufklärung* não deve assentar na fidelidade a uma qualquer doutrina, mas antes na vivificação constante de uma acção e pensamento críticos, i.e., um “*ethos* filosófico que poderíamos caracterizar como crítico permanente do nosso ser histórico.”<sup>1194</sup> Negativamente, a) este *ethos* supõe, antes de mais, a recusa da “chantagem da *Aufklärung*”. Numa referência evidente, mas não explícita, a Habermas, Foucault diz que é preciso rejeitar a “alternativa simplista e autoritária” que exige a submissão acrítica à *Aufklärung* para se continuar na tradição racionalista.<sup>1195</sup> Devemos

---

<sup>1191</sup> In *Œuvres complètes*, vol. II, Paris: Gallimard, 1976.

<sup>1192</sup> Foucault pensa a consciência da Modernidade baudelaireana em quatro pontos: 1) tomar uma atitude em relação à consciência Moderna da descontinuidade do tempo (ruptura com a tradição, sentimento de novidade, vertigem do que passa), não para aceitar o movimento perpétuo, mas para aí encontrar algo de eterno, por isso se trata de uma heroificação irónica do presente; 2) a Modernidade baudelaireana é um exercício de extrema atenção ao real, mas numa prática de liberdade que ao mesmo tempo o respeita e o viola; 3) para Baudelaire, a Modernidade não é apenas uma forma de relação com o presente, mas também um modo de relação consigo mesmo, não para descobrir segredos fundamentais, antes para se reinventar; 4) tudo isto só pode acontecer num lugar a que Baudelaire chama arte. (Cf. “Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment?” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1388-1390)

<sup>1193</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment?” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1390: “constitution de soi-même comme sujet autonome”.

<sup>1194</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment?” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1390: “*éthos* philosophique qu’on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique.”

Retoma uma posição de 78 onde assegurava que não se trata de mostrar a especificidade da época da *Aufklärung*, “mais bien d’essayer de voir sous quelles conditions, au prix de quelles modifications ou de quelles généralisations on peut appliquer à n’importe quel moment de l’histoire cette question de l’*Aufklärung*, à savoir des rapports de pouvoirs, de la vérité et du sujet.” (“Qu’est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*”, cit., p. 47)

<sup>1195</sup> Tanto mais que o racionalismo perverteu parte do Iluminismo. Como mostrou em *SP*, no curso do Collège de France sobre o nascimento da biopolítica em 1979 e nalguns textos dos *Dits et écrits* sobre o poder (nomeadamente: “Les intellectuels et le pouvoir” (1972), *DE I*, n.º 106; “Le pouvoir, une bête magnifique” (1977), *DE II*, n.º 212; “Postface” (1980), *DE II*, n.º 279; “Le sujet et le pouvoir” (1982), *DE II*, n.º 306), dentro do enorme desenvolvimento disciplinar que acompanhou o exponencial crescimento demográfico a partir do séc. XVIII, a constituição de cada vez mais sistemas disciplinares (prisão, escola, fábrica... com técnicas ligadas à agronomia, indústria, economia e ao célebre panoptismo) demonstram que o Iluminismo, que descobriu e lutou pelas liberdades, também inventou as disciplinas. O Ocidente, como destaca Foucault, elaborou sistemas de dominação profundamente racionais. Esta crítica, diz, torna-o fraterno da Escola de Frankfurt (Cf. “Qu’est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*”, cit., p. 45) Mas ao mesmo tempo, alguns anos depois conclui que seria estéril fazer um processo de inquirição à razão, que não segue a Escola de Frankfurt na análise crítica ao racionalismo da nossa cultura Moderna. Prefere analisar as racionalidades específicas. (Cf. “Le sujet et le pouvoir” (1982), *DE II*, n.º 306 p. 1043-44) E, claro, entender como, à maneira de Canguilhem, uma delas, numa certa circunstância, se torna dominante. (Cf. “Structuralisme et poststructuralisme” (1983), *DE II*, n.º 330, p. 1259) Ver como certas formas de racionalidade se inscrevem nas práticas, e que papel aí desempenham. (Cf. “Table ronde du 20 mai 1978” (1980), *DE II*, n.º 278, p. 845) É por isso que Blanchot diz que ele não questiona, à maneira dos irracionais, a própria razão, mas o perigo de certas racionalidades. (Cf. *Michel Foucault tel que je l’imagine*, cit., p. 44) Sobre o pretensão irracionalismo foucauldiano, ver Dominique Janicaud, “Rationalité, puissance et pouvoir”, in *Michel Foucault philosophe*, cit., p. 347.

Habermas, na distância que o separa de Horkheimer e Adorno, acusa realmente Foucault de não querer continuar, ainda que de forma crítica, o projecto da Modernidade, “ele quer furtar-se à modernidade e aos seus jogos de linguagem.” (*O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 265) O antagonismo entre Habermas e Foucault está em diferentes campos: 1) à busca de essências gerais (verdade, justiça, sujeito...) por Habermas, contrapõe Foucault a investigação sobre casos particulares, inseridos na história, relativos a estratégias de

situar-nos, isso sim, até certo ponto como seus herdeiros, mas repensar, em vez de decalcar (mesmo que em belas paráfrases), as condições que determinam a nossa autonomia.<sup>1196</sup> b) A crítica permanente de nós mesmos deve evitar as confusões fáceis e preconceituosas entre o humanismo e a *Aufklärung*. Este movimento é demasiado complexo para ficar limitado a uma definição do homem, mais: o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos que Foucault destaca, alimenta mais dissensos do que consensos entre a *Aufklärung* e o humanismo (sempre apoiado numa certa concepção do homem doada pela religião, filosofia, ciência ou política, e mesmo, na forma como era visto por alguma esquerda, “humanismo de classe” porque “humanismo burguês”)<sup>1197</sup>. Positivamente, o *ethos* filosófico herdado da *Aufklärung* tem três componentes: a) se em Kant a Crítica devia indicar os limites do conhecimento, sendo, por isso, um dispositivo universal negativo, Foucault pretende agora que se passe ao particular, contingente e afirmativo. Trata-se “de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária numa Crítica prática na forma da transposição possível.”<sup>1198</sup> Não se procura, pois, fazer da metafísica uma ciência, mas aprofundar o

---

controlo particulares, jogos particulares de verdade, formas de subjectivação; 2) Habermas confia na importância das instituições, enquanto Foucault desconfia delas (escola, prisão, asilos...); 3) Habermas busca normatividades e consensos que esbatam o relativismo, Foucault denuncia qualquer forma de normatização; 4) Habermas quer um espaço público racionalmente homogêneo, Foucault prefere sempre a heterogeneidade; 5) em vez da “utopia de uma comunicação perfeitamente transparente” (“L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (1984), *DE II*, n.º 356, p. 1546), Foucault escolhe pensar regras do direito, técnicas de gestão e de moral, práticas de si, “que permitirão nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação.” (*Ibid.*) Talvez por isso Foucault tenha recusado participar ao lado de Habermas num seminário em Berkeley em 1981, com o título programado de “A Modernidade”.

<sup>1196</sup> Cf. “Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment?” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1391.

<sup>1197</sup> E se nos reportarmos a *MC*, vemos que ele resulta da invenção “recente” do próprio homem, correlativa da introdução do tempo na análise do “vivant, des langues et des richesses”. A *episteme* do discurso fez emergir o “homem” na passagem da Idade Clássica à Moderna, o retorno da linguagem fá-lo-á desaparecer. Aliás, no *Las Meninas*, a elisão dos monarcas ilustra bem o postulado de que na *episteme* Clássica o homem, a forma-homem, não existe ainda como ponto central do saber. Manifestando nesta eclipse do sujeito a importância de uma boa distribuição no quadro dos elementos necessários à representação, o que verdadeiramente importava. O cap. “Les suivants”, primeiro de *MC*, muitas vezes dado como central na hermenêutica, ou anti-hermenêutica foucauldiana, desenvolve uma teoria da representação onde as visibilidades da pintura de Velázquez fazem e desfazem as velhas formas de representação estabelecidas em torno do sujeito, para no final terminar com a sua elisão e a elevação da representação a “pura representação”.

A esta novidade não é alheio o projecto transcendental kantiano, substituindo a análise do objecto representado por uma analítica do sujeito que interroga as próprias condições da representação. Se Velázquez é o paradigma da pintura Clássica, Klee resume o séc. XX, porque faz do acto de pintar o aparecimento da própria pintura. (Cf. “L’homme est-il mort?” (1966), *DE I*, n.º 39, p. 572)

<sup>1198</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment?” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1393: “de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible.”

Vê-se bem o regresso à história, a troca do universal pelos acontecimentos positivos que se dão no tempo e no espaço, sempre inesperados alguns, para lá dessa necessidade racional que ou os teria previsto há muito como possíveis ou os teria liminarmente riscado da mera possibilidade de virem a acontecer. Nas palavras de Foucault: “Ce qui, on le voit, entraîne pour conséquences que la critique va s’exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons, disons. En ce sens, cette critique n’est pas transcendante, et n’a pas pour fin de rendre possible une métaphysique”. (“Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment?” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1393)

trabalho infinito e indefinido da liberdade. b) O segundo ponto é uma espécie de alínea do anterior. Não tendo que ver com o *slogan* habitual da defesa da liberdade ou do “sonho vazio” da sua posterior realização plena, é preciso que a atitude crítica seja uma disposição “experimental”. Por isso, “Caracterizarei o *ethos* filosófico próprio à ontologia de nós mesmos como um desafio histórico-prático dos limites que podemos transpor, e, portanto, como trabalho sobre nós mesmos enquanto seres livres.”<sup>1199</sup> c) Mas, pergunta-se Foucault, não conduzirá este pensamento sobre elementos sempre parciais e locais (fruto da ontologia histórico-prática) ao desprezo de uma qualquer determinação desconhecida, composta por “estruturas mais gerais”? I.e., à elisão do universal kantiano não sucederá um universal ainda mais radical, porque desconhecido e não tematizado? Por um lado, responde, é verdade que nunca haverá um conhecimento total dos horizontes de inteligibilidade históricos, mantém-se a eventualidade de algo para lá deles determinar secretamente o que se pensa, fantasma de uma necessidade encoberta guiando o mundo. Posto isto, o trabalho filosófico que estabelece os nossos limites e as condições da sua transposição é sempre provisório. Por outro lado, assegura que a sua epistemologia não se faz na pura desordem e contingência: “Este trabalho tem a sua generalidade, a sua sistematicidade, a sua homogeneidade e a sua questão.”<sup>1200</sup>

Tarefa filosófica que deve continuar, já que as provas sobre o fracasso da *Aufklärung* se acumulam, exige-se desenvolver uma crítica da Crítica. Devemos, diz Foucault, prosseguir a interrogação crítica que Kant iniciou sobre o presente e sobre nós mesmos, algo, aliás, que

---

Ainda sobre a “transposição possível”, leia-se o texto de Catarina Pombo Nabais “A dobra Deleuze-Foucault” (in António Fernando Cascais, José Luís Câmara Leme e Nuno Nabais (ed.), *Lei, Segurança e Disciplina*, Lisboa: C.F.C.U.L., 2009, p. 102, 108), que recuperando um artigo de Deleuze de *Pourparlers* (“Un portrait de Foucault”), mostra que a passagem do tema do poder ao da subjectivação procura abrir para uma “ontologia do possível”, de forma a superar o impasse filosófico onde Foucault pensava ter caído com o saber-poder.

<sup>1199</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1394: “Je caractériserai donc l’*éthos* philosophique propre à l’ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu’êtres libres.”

<sup>1200</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment?” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1394: “Ce travail a sa généralité, sa systématité, son homogénéité e son enjeu.”

Nas duas páginas seguintes do artigo, Foucault caracteriza estas propriedades gerais da sua epistemologia: a questão fundamental é saber como se pode desconectar o crescimento das capacidades técnicas e a intensificação das relações de poder (nos séc. anteriores pensava-se que o desenvolvimento da primeira tenderia a suavizar a segunda); a homogeneidade tem que ver com aquilo que os homens fazem e como o fazem, i.e., “as formas de racionalidade que organizam as maneiras de fazer”; quanto à sistematicidade, a ontologia histórica assenta nos eixos do saber, do poder e da ética, i.e., investiga como nos constituímos sujeitos do nosso saber, sujeitos nas relações de poder e sujeitos morais das nossas acções; finalmente, apesar das investigações histórico-críticas serem sempre particulares, elas relevam uma generalidade por derivarem de uma escala temporal e espacial que remete para a história longa das sociedades ocidentais, porque as questões que agora se pensam – e.g., as das relações loucura-razão e saúde-doença, sexualidade ou crime – são recorrentes no tempo.

Em 1984, nos trabalhos acerca da loucura, sexualidade ou delinquência, descreve três princípios metodológicos: 1) contornar os universais antropológicos para os questionar na sua constituição histórica. 2) Em vez de remontar em direcção a um sujeito que pudesse dizer o que é um conhecimento geral, descer ao estudo das práticas concretas, pelas quais esse mesmo sujeito se constituiu. 3) Assim, são as práticas, entendidas como modos de agir e de pensar que doam a inteligibilidade necessária para a constituição correlativa de sujeito e objecto. (Cf. “Foucault”, *DE II*, n.º 345, p. 1454)

tem vindo a ser feito nos dois últimos séculos. Mas sem cair na tentação de doutrinar o processo:

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não como uma teoria, uma doutrina, nem sequer um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica onde a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que se nos colocam e desafio para a sua possível transposição.<sup>1201</sup>

A filosofia como atitude que exige um permanente questionamento experimental (deixando, pois, de ser *a* filosofia), aberta a novos procedimentos metodológicos; mas ao mesmo tempo criteriosa na análise das condições de possibilidade históricas que organizam os indivíduos. “Condições”, é verdade, mas sem o carácter determinístico que neokantianos, como Habermas, fenomenólogos neocartesianos, estruturalistas, existencialistas, marxistas... colocavam quase sempre nas suas propostas.

Foucault evita o retorno acrítico a Kant, edificar mais um neokantismo; em vez disso, quer recuperar a intensidade libertária da *Aufklärung*, questionando novamente, embora noutros termos, as maneiras de governar e os saberes reconhecidos como verdadeiros. Em boa verdade, o regresso a Kant é sobretudo instrumental,<sup>1202</sup> Foucault pretende renovar as forças críticas da *Aufklärung*, desenvolvidas na Crítica kantiana, para problematizar a relação entre governamentalidade e jogos de verdade.

Isso é mais evidente no último texto sobre a *Aufklärung* (“Qu’est-ce que les lumières?”), próximo do início do curso do Collège de France de 1983 e orientado para um público predominantemente francês – *Le Magazine Littéraire* e Collège –, americano no anterior. Foucault mantém a leitura do texto de Kant dentro da questão do presente, da actualidade, de uma ontologia do hoje e de nós mesmos. Todavia, aprofunda mais a relação entre discurso filosófico sobre o presente e a sua pertença a esse mesmo presente. Trata-se de questionar o grau de autonomia da filosofia crítica:

Se queremos considerar a filosofia como uma forma de prática discursiva que tem a sua própria história, parece-me que com este texto sobre a *Aufklärung* vemos a filosofia – e penso não forçar muito as coisas dizendo que é a primeira vez – problematizar a sua própria actualidade discursiva: actualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento ao qual deve dar o sentido, o valor, a singularidade filosófica e na qual ela deve encontrar simultaneamente a sua própria razão de ser e o fundamento do que diz. E por aqui se vê que, para a filosofia, colocar a questão da sua pertença a este presente não será em nada a questão da sua pertença a uma doutrina ou a uma tradição; não será simplesmente mais a questão da pertença a uma

---

<sup>1201</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?/What is Enlightenment?” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1396: “L’ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s’accumule ; il faut la concevoir comme un attitude, un *ethos*, une analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuves de leur franchissement possible.”

<sup>1202</sup> Mesmo que François Ewald refira, logo no início do artigo “Foucault” para o *Dictionnaire des philosophes*, dirigido por Huisman (Paris: P.U.F., 1984, vol. I, p. 942-944), que “Si Foucault s’inscrit bien dans la tradition philosophique, c’est dans la tradition critique qui est celle de Kant et l’on pourrait nommer son entreprise *Histoire critique de la pensée*.” (“Foucault” (1984), *DE II*, n.º 354, p. 1450. Lembramos que o próprio Foucault escreveu quase todo o artigo, exceptuando precisamente este momento inicial).

comunidade humana geral, mas a da sua pertença a um certo ‘nós’, a um nós que se reporta a um conjunto cultural característico da sua própria actualidade.<sup>1203</sup>

Assim, o racionalismo universal de Kant, de um certo Kant, é substituído, estranhamente a partir do próprio Kant e da sua resposta ao que é a *Aufklärung*, por uma reflexão sobre um “nós” historicamente situado, um “nós” imerso no presente e de onde surge a disposição filosófica que o quer e pode pensar. O discurso filosófico sobre a Modernidade, diz Foucault novamente em diálogo implícito com Habermas, já não é um retorno às promessas por cumprir do racionalismo setecentista, mas a problematização e interrogação de uma “actualidade”, da qual o filósofo faz parte e perante a qual se deve situar. Assim, poder-se-á “caracterizar a filosofia como discurso da modernidade, e sobre a modernidade.”<sup>1204</sup> E isto foi inaugurado na *Aufklärung*, período que formou o seu próprio pensamento sobre o que tinha de dizer do seu tempo e de si.<sup>1205</sup>

Mas a grande novidade em relação ao texto publicado em *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* e a “Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*” é destacar-se a relação que Kant estabelece entre *Aufklärung* e Revolução (a francesa tomada como exemplo universalizável). Para isso, cruza *Der Streit der Facultäten* com o *Was ist Aufklärung*.<sup>1206</sup> O que Foucault realça, em sintonia com a sua *teoria* do poder não institucional ou soberanista, é a desvalorização kantiana da parte mais ruidosa e *grandiosa* da Revolução Francesa. Aí não esteve o seu centro, o que a dava como um “grande

---

<sup>1203</sup> “Qu'est-ce que les Lumières?” (1984), *DE II*, n.º 351, p. 1499: “Si on veut bien envisager la philosophie comme une forme de pratique discursive qui a sa propre histoire, il me semble qu'avec ce texte sur l'*Aufklärung* on voit la philosophie – et je pense ne pas trop forcer les choses en disant que c'est la première fois – problématiser sa propre actualité discursive: actualité qu'elle interroge comme événement, comme un événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophique et dans laquelle elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit. Et par là même on voit que, pour le philosophe, poser la question de son appartenance à ce présent, ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition; ce ne sera plus simplement la question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain 'nous', à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité.”

<sup>1204</sup> “Qu'est-ce que les Lumières?” (1984), *DE II*, n.º 351, p. 1500: “caractériser la philosophie comme discours de la modernité, et sur la modernité.”

<sup>1205</sup> “L'*Aufklärung*, c'est une période, une période qui formule elle-même sa propre devise, son propre précepte, et qui dit ce qu'elle a à faire, tant par rapport à l'histoire générale de la pensée que par rapport à son présent et aux formes de connaissance, de savoir, d'ignorance, d'illusion dans lesquelles elle sait reconnaître sa situation historique.” (“Qu'est-ce que les Lumières?” (1984), *DE II*, n.º 351, p. 1501)

<sup>1206</sup> Num primeiro momento, Foucault cita e pensa a partir de *Der Streit der Facultäten*, 1798, Ak. VII (usamos a tradução de Artur Morão, *O Conflito das Faculdades*, Lisboa: Edições 70, 1993), onde na segunda dissertação (“Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen”) discute o conflito entre as Faculdades de direito e de filosofia para tentar responder à pergunta acerca da possibilidade de um progresso constante no género humano. E, com uma resposta afirmativa, demonstrar a sua causa. Pergunta-se também se a revolução, que por princípio revoga as leis do direito estabelecidas impondo a descontinuidade, pode ser a principal das causas e em que moldes. Num segundo momento, convoca o texto sobre a *Aufklärung* e relaciona-os.



acontecimento” foi, afinal, menor nas suas repercussões.<sup>1207</sup> Para Kant, o seu valor “rememorativo, demonstrativo, e de prognóstico não é o próprio drama revolucionário, não são os feitos revolucionários, nem a gesticulação que os acompanha.”<sup>1208</sup> Mas a forma como foi acolhida pelos “espectadores”, que não participando directamente se deixaram arrebatados por ela. A leitura de Foucault, muito próxima do texto kantiano, sublinha que o processo revolucionário, com os seus actores e energia extremas, não é a causa do “progresso constante da humanidade”. Noutros termos: não são as revoluções em si que causam o progresso, mas o entusiasmo que geram nos espectadores, porque esse entusiasmo é um sinal da disposição moral da humanidade.<sup>1209</sup> Manifestada em dois pontos: a) direito de todos os povos a elaborarem livremente uma Constituição; b) e a partir dela aspirarem à supressão de qualquer tipo de guerra ofensiva.<sup>1210</sup> Assim:

[...] é bem a disposição conduzindo a humanidade em direcção a uma tal Constituição que significa o entusiasmo pela revolução. A revolução como espectáculo, e não como gesticulação, como lugar de entusiasmo para quem assiste e não como princípio de sublevação para quem participa.<sup>1211</sup>

---

<sup>1207</sup> Deleuze também desvaloriza, referindo-se a Nietzsche, os “grandes acontecimentos” (*Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris: P.U.F, 1999, p. 180 (ainda em *Différence et répétition*, cit., p. 212) Em Nietzsche: *Assim Falava Zaratustra* II, “Von grossen Ereignissen” e *Gaia Ciência* §125.

<sup>1208</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984), *DE II*, n.º 351, p. 1503: “remémorative, démonstrative, et pronostique, ce n’est pas le drame révolutionnaire lui-même, ce ne sont pas les exploits révolutionnaires, ni la gesticulation qui l’accompagne.”

<sup>1209</sup> As palavras de Kant são: “A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, lavá-la a cabo com êxito, jamais, no entanto, se resolveria a realizar o experimento com semelhantes custos – esta revolução, afirmo, depara todavia, nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo que, por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no género humano.” (*O Conflito das Faculdades*, cit., p. 102)

<sup>1210</sup> Kant diz: “A causa moral aqui interveniente é dupla: primeiro, é a do *direito* de que um povo não deve ser impedido por outros poderes de a si proporcionar uma constituição civil, como ela se lhe afigurar boa; em segundo lugar, a do *fim* (que é ao mesmo tempo dever), de que só é em si *legítima* e moralmente boa a constituição de um povo que, por sua natureza, é capaz de evitar, quanto a princípios, a guerra ofensiva”. (*O Conflito das Faculdades*, cit., p. 102)

Deleuze e Guattari, em *Qu’est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991/2005), também usam o texto de Kant sobre a revolução e o entusiasmo para pensar a revolução, o capitalismo e a filosofia. Mas a eles interessam mais a total desterritorialização que uma revolução provoca (busca uma nova terra e um novo povo) do que a separação entre espectadores e actores das revoluções. (Ver p. 96-97)

<sup>1211</sup> “Qu’est-ce que les Lumières” (1984), *DE II*, n.º 351, p. 1504: “c’est bien la disposition portant l’humanité vers une telle Constitution qui est signifiée par l’enthousiasme pour la révolution. La révolution comme spectacle, et non comme gesticulation, comme foyer d’enthousiasme pour ceux qui y assistent, e non comme principe de bouleversement pour ceux qui y participent”.

Foucault não o cita mas conhecia com certeza, e é provavelmente também aí que se baseia, a célebre posição de Kant sobre a auto-ilegitimidade da revolução, mesmo que seja para o povo retirar o poder opressivo a um tirano (no segundo apêndice de *Zum ewigen Frieden* – “A paz perpétua”, trad. Artur Morão, in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, cit. –, “Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts”, ponto 1). Não por respeito ao tirano, mas porque o povo não tem o direito apriorístico de conduzir tal alteração porque não foi colocada como legítima no momento da formação do Estado (se tal tivesse acontecido, o Estado não se formaria, argumenta Kant). Podemos então perguntar se não serão quase todas as revoluções ilegítimas? Porventura que sim, mas o entusiasmo que provocam nos espectadores é condição de progresso da humanidade. O interesse de Kant não estava nos fazedores de revoluções, nem sequer na revolução em si mesma, antes na disposição moral universal para a alteração do *statu quo* político vigente (numa disposição teleológica), que as revoluções fazem emergir (esta última afirmação permite argumentar a sua irredutível importância, o que de alguma forma resgata os “fazedores de revoluções”). Contra os quais Foucault

Ora, para Foucault a escolha livre de uma Constituição que evitasse a guerra é o próprio processo da *Aufklärung*, i.e., “a revolução é bem o que conclui e continua o processo mesmo da *Aufklärung*, e é nesta medida também que a *Aufklärung* e a Revolução [a maiúscula indica a francesa] são acontecimentos que não se podem esquecer.”<sup>1212</sup> Foucault termina a análise de *Der Streit der Fakultäten* citando longamente o ponto sete da segunda dissertação (“Wahrsagende Geschichte der Menschheit” – história profética da humanidade). Num inabalável optimismo *político*, Kant prevê, a partir de indícios seleccionados, que os povos poderão escolher livremente uma Constituição (Republicana, a única *rechtmäßigen*) que evite as guerras ofensivas<sup>1213</sup>. Diz ainda, contra os pessimistas, que, havendo recaídas, elas nunca serão definitivas, já que esse desígnio é demasiado importante e demasiado intrínseco aos interesses humanos, consentâneo com a ordem teleológica do mundo.

Assim, os textos kantianos sobre a ontologia da *Aufklärung* e o conflito entre direito e filosofia (separados por mais de dez anos) estão na origem de uma nova orientação filosófica acerca da actualidade:

Estas duas questões ‘O que é a *Aufklärung*? O que é a revolução?’ são as duas formas sob as quais Kant colocou a questão da sua própria actualidade. São também, creio, as duas questões que não cessaram de ensombrar senão toda a filosofia moderna desde o século XIX, pelo menos uma grande parte dessa filosofia. No fundo, parece-me que a *Aufklärung*, simultaneamente como acontecimento singular inaugurando a modernidade europeia e como processo permanente que se manifesta na história da razão, no desenvolvimento e instauração das formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber não é simplesmente para nós um episódio na história das ideias. Ela é uma questão filosófica, inscrita, desde o século XVIII, no nosso pensamento.<sup>1214</sup>

O texto sobre a *Aufklärung* do *Le Magazine Littéraire* complementa o editado por Dreyfus e Rabinow. Mas não é apenas um acrescento sem importância, prova-o o destaque

---

lançou em 1977 o *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari, ao dizer que essa obra tinha elegido, entre outros, os “burocratas da revolução” como adversários. (Cf. “Préface”, *DE II*, n.º 189, p. 134)

<sup>1212</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984), *DE II*, n.º 351, p. 1504: “la révolution est bien ce qui achève et continue le processus même de l’*Aufklärung*, et c’est dans cette mesure qu’aussi l’*Aufklärung* et la Révolution sont des événements qui ne peuvent plus s’oublier.”

<sup>1213</sup> Que seriam propriamente “guerras injustas”, i.e., guerras cujas finalidades últimas não fossem acabar com todas as guerras, guerras que não quisessem a “paz perpétua”. Em *Zum ewigen Frieden*, Kant rompe com a escolástica da *iustum bellum* que, em geral, apenas discutia as condições para a guerra ser justa. Também procurou superar as posições empiristas que definiam a teoria a partir da *praxis* e não o contrário. Ele substituiu a concepção maquiavélica que justificava a ordem política entre Estados nas forças da vida por fundamentos apriorísticos da razão prática aplicados ao campo político. Apesar disto, *Zum ewigen Frieden* contém a herança, invertendo-a na maior parte dos casos, das abordagens seiscentistas e setecentistas à questão da guerra justa (Leibniz, Locke, Voltaire, Charles Irenée Castel de Saint-Pierre, Bentham...)

<sup>1214</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984), *DE II*, n.º 351, p. 1505: “Ces deux questions ‘Qu’est-ce que l’*Aufklärung*? Qu’est-ce que la révolution?’ sont les deux formes sous lesquelles Kant a posé la question de sa propre actualité. Ce sont aussi, je crois, les deux questions qui n’ont pas cessé de hanter sinon toute la philosophie moderne depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, du moins une grande part de cette philosophie. Après tout, il me semble bien que l’*Aufklärung*, à la fois comme événement singulier inaugurant la modernité européenne et comme processus permanent qui se manifeste dans l’histoire de la raison, dans le développement et l’instauration des formes de rationalité et de technique, l’autonomie et l’autorité du savoir, n’est pas simplement pour nous un épisode dans l’histoire des idées. Elle est une question philosophique, inscrite, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, dans notre pensée.”

que dá à “vontade de revolução”. Não uma análise, diz Foucault, das suas virtudes e defeitos, vitórias e fracassos... mas a necessidade da filosofia pensar o que se pode fazer com o entusiasmo intrinsecamente humano pela revolução. Desvalorizando a revolução em si ou a forma como é levada a cabo pelos seus “agentes ruidosos”, realçando a vontade de revolução que vive nos cidadãos anónimos, nos “espectadores”, no povo que quer reger-se por uma Constituição que escolheu livremente e que anule a possibilidade das guerras ofensivas. A revolução “como acontecimento, como ruptura e sublevação na história, como fracasso, mas ao mesmo tempo como valor, como signo da espécie humana.”<sup>1215</sup> Questão que a filosofia deve ter sempre urgência em pensar, não para delimitar exemplaridades, mas para decidir o que se pode fazer com a “vontade de revolução”, o “entusiasmo” pela revolução.

Nesta linha interpretativa, Foucault coloca Kant na emergência da filosofia como diagnóstico do presente e ontologia de nós mesmos, deslocando concomitantemente a sua “microfísica do poder” do campo bem nietzscheano das relações de forças<sup>1216</sup> para uma espécie de impulsão generalizada para a revolução; o que obriga a pensar as condições de possibilidade de transformação do indivíduo e da sociedade. Socorre-se, para isso, quase paradoxalmente, de um rei da academia, propondo a partir dele um novo tipo de actividade filosófica. Kant, diz, “fundou as duas grandes tradições críticas, entre as quais se dividiu a filosofia moderna.”<sup>1217</sup> Ao pensar longamente as condições de possibilidade do conhecimento, levou a que grande parte da filosofia, depois do séc. XIX, se tenha desenvolvido como “analítica da verdade”. Mas a atenção de Foucault vira-se para o pensamento crítico produzido nas análises kantianas da *Aufklärung* e da revolução,<sup>1218</sup> questionamento da actualidade e da subjectivação:

Não se trata aqui de uma analítica da verdade, tratar-se-á do que podemos chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos, e parece-me que a escolha filosófica perante a qual nos encontramos actualmente é a seguinte: podemos optar por uma filosofia crítica que se apresente como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou então podemos optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, uma ontologia da actualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual procurei trabalhar.<sup>1219</sup>

---

<sup>1215</sup> “Qu’est-ce que les Lumières” (1984), *DE II*, n.º 351, p. 1506: “comme événement, comme rupture et bouleversement dans l’histoire, comme échec, mais en même temps comme valeur, comme signe de l’espèce humaine.”

<sup>1216</sup> Como disse em 1977, fonte de polémica que ainda se mantém: “Le pouvoir, ça n’existe pas. Je veux dire ceci : l’idée qu’il y a, à un endroit donné, ou émanant d’un point donné, quelque chose qui est un pouvoir, me paraît reposer sur une analyse truquée, et qui, en tout cas, ne rend pas compte d’un nombre considérable de phénomènes. Le pouvoir, c’est en réalité des relations, un faisceau plus ou moins organisé, plus ou moins pyramidalisé, plus ou moins coordonné de relations.” (“Le jeu de Michel Foucault”, *DE II*, n.º 206, p. 302)

<sup>1217</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984), *DE II*, n.º 351, p. 1506: “fondé les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s’est partagée la philosophie moderne.”

<sup>1218</sup> Uma Crítica que perguntasse porque somos capazes de dizer a verdade e porque é eticamente imperativo dizê-la. Questão desenvolvida mais à frente em torno da parrésia.

<sup>1219</sup> “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984), *DE II*, n.º 351, p. 1506: “Il ne s’agit pas là d’une analytique de la vérité, il s’agit de ce que l’on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de nous-même, et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci : on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie [sic] analytique de la vérité en

Não é muito habitual misturar Hegel e Nietzsche, *List der Vernunft e Wille zur Macht*, responsabilize-se o estilo mais experimental que usou no texto publicado em França. Importa, porém, reter a tese, absolutamente clara nos dois, de que a filosofia só pode desenvolver-se pensando sobre o presente; não na distância segura mas fúnebre dos pólos fixos sujeito/objecto, antes num exercício que dobra o pensar sobre o pensante. Noutros termos, mais fortemente do que numa “analítica transcendental”, quem pensa (ou o que pensa) está constantemente debaixo dos ditames da crítica. Não há qualquer guarita epistemologicamente imunizada onde um sujeito do conhecimento a-historizado pudesse elaborar pensamentos puros (*verdadeiros*).<sup>1220</sup> Algo, aliás, que desde muito cedo reconhece ao falar da “demolição da subjectividade filosófica”.<sup>1221</sup> Tanto mais que nos seus últimos tempos de vida, Foucault trabalhou redobradamente sobre a questão da subjectivação (derradeiros volumes de *L'Histoire de la sexualité* e cursos do Collège de France da década de 80), elucidando como os processos de conhecimento formam subjectividades mais do que resultam delas. Com uma ontologia do presente e de nós mesmos, Foucault aceita o desafio de confrontar o seu pensamento aos acontecimentos, alguns urgentes, da actualidade. Pensar e escrever são práticas inseridas no presente, agindo também sobre ele, na medida em que o diagnosticam, lhe dão uma espécie de autoconsciência crítica. Mas ao mesmo tempo, o pensamento supera esse presente onde habita e é sua condição de existência. Num texto mais ou menos da mesma época, mostra como este conhecimento-acção, levando alguns a chamar-lhe “pragmatista”,<sup>1222</sup> pretende viver num espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível:

O que queria também dizer a propósito desta função de diagnóstico sobre o que é o hoje, é que ela não consiste simplesmente em caracterizar o que somos, mas, seguindo as linhas de fragilidade do hoje, conseguir apreender que o que é e pelo que é poderá deixar de o ser. E é neste sentido que a descrição deve sempre ser feita segundo esta espécie de fractura virtual que abre o espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de possível transformação.<sup>1223</sup>

---

général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-même, d'une ontologie de l'actualité ; c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler.”

<sup>1220</sup> Como refere Alan D. Schrift, o sujeito é uma criação histórica, o trabalho de Foucault está inteiramente dedicado a analisar as diferentes formas como o ser humano foi transformado em sujeito, sujeito do conhecimento, do poder, da sexualidade ou da ética. (Cf. *Twentieth-Century French Philosophy, Key Themes and Thinkers*, cit., p. 63)

<sup>1221</sup> Em 1963 no texto sobre Georges Bataille: “L’effondrement de la subjectivité philosophique, sa dispersion à l’intérieur d’un langage qui la dépossède, mais la multiplie dans l’espace de sa lacune, est probablement une des structures fondamentales de la pensée contemporaine. Là encore il ne s’agit pas d’une fin de la philosophie. Plutôt de la fin du philosophe comme forme souveraine et première du langage philosophique.” (“Préface à la transgression” (1963), *DE I*, n.º 13, p. 270)

<sup>1222</sup> Nomeadamente Deleuze em *Foucault*, cit., p. 18.

<sup>1223</sup> “Structuralisme et poststructuralisme” (1983), *DE II*, n.º 330, p. 1251-1252: “Ce que je voudrais aussi dire à propos de cette fonction du diagnostic sur ce qu’est aujourd’hui, c’est qu’elle ne consiste pas à caractériser simplement ce que nous sommes, mais, en suivant les lignes de fragilité d’aujourd’hui, à parvenir à saisir par où ce qui est et comment ce qui est pourrait ne plus être ce qui est. Et c’est en ce sens que la description doit être toujours faite selon cette espèce de fracture virtuelle, qui ouvre un espace de liberté, entendu comme espace de liberté concrète, c’est-à-dire de transformation possible.”

Por outro lado, sobre a questão da recepção, a interpretação deste fragmento kantiano muda bastante do primeiro para o segundo texto, sobretudo porque no último a questão da revolução é central. É verdade que em Kant não se trata, negando um pouco a pertinência da “fase jornalística”, de descrever empiricamente as características das revoluções, em particular da francesa, mas Foucault inspira-se nele para mostrar a necessidade da filosofia questionar a utilidade dessa “vontade de revolução” que, sendo geral e a-histórica em Kant, não deixa também de poder ser pensada na sua positividade histórica (e em França tratava-se de inquirir, novamente e sempre, essa vontade de revolução que porventura mais do que em qualquer outra cultura faz parte da sua Modernidade, da tomada da Bastille a Maio 68). O primeiro texto sobre “*Les lumières*” não contém a problemática da revolução, talvez o anticomunismo primário americano não soubesse, ou quisesse, compreendê-la.<sup>1224</sup> Por outro lado, era mais vantajoso tentar desalojar Habermas de hagiógrafo oficial da Modernidade, mostrando que a sua leitura se perdia num fundamentalismo racionalista negador das próprias virtudes pluri-racionais herdadas da *Aufklärung*, porque só assim se poderia constituir como uma crítica do presente (não esqueçamos também a relativa indiferença dos americanos em relação ao passado, que aliás julgam quase não ter, pelo menos à medida dos nossos milénios).

Guiados por Mark Foster<sup>1225</sup>, acrescentemos ainda que os textos foucauldianos sobre o Iluminismo sintetizam duas linhas de força da sua obra: o diagnóstico do presente e a subjectivação. A ontologia do presente já estava, na maneira como descontinuou a história,<sup>1226</sup> em *SP* e *HSI-vs*. A subjectivação, constituição, mais até auto-constituição do sujeito (sem as tradicionais sujeições), foi explorada nos volumes II e III de *L'Histoire de la sexualité* e nos cursos do Collège da década de 80. Mas só, diz Mark Foster, em “Qu'est-ce que les

---

Mas uma transformação lenta, reformulando mais do que revolucionando as suas condições de existência. Resposta a François Ewald: “Je ne saurais pas dire qu’il y a là quelque chose de singulier. Mais ce à quoi je tiens, c’est que ce changement ne prenne la forme ni d’une illumination soudaine qui ‘dessille les yeux’ ni d’une perméabilité à tous les mouvements de la conjoncture ; je voudrais que ce soit une élaboration de soi par soi, une transformation studieuse, une modification lente et ardue par souci constant de la vérité.” (“Le souci de la vérité” (1984), *DE II*, n.º 350, p. 1494)

<sup>1224</sup> Richard Rorty pensa, a partir de Vincent Descombes (David Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, London: Blackwell, 1986), que o “Foucault americano” conjurou o seu nietzscheanismo. Pelo contrário, o “Foucault francês” foi plenamente nietzscheano, e neste plano um projecto de autonomia requer “pensamentos inumanos”, mais próximo, pois, de uma política *anárquica* do que de uma liberal, ao inverso dos Estados Unidos. (Cf. “Identité morale et autonomie privée”, in *Michel Foucault Philosophe*, cit., p. 385) Sobre a recepção americana de Michel Foucault, ver François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, cit.

<sup>1225</sup> Cf. Mark Foster, “Foucault, le présent et l’histoire”, in *Michel Foucault Philosophe*, cit, p.361-362.

<sup>1226</sup> Coisa que, e.g., Marx, ainda que herdeiro do Iluminismo, não fez, porque recusou colocar na crítica do presente o carácter contingente da construção de si do crítico. Preferindo a validade universal da dialéctica, variante do racionalismo essencialista. (Cf. Mark Poster, “Foucault, le présent et l’histoire”, in *Michel Foucault Philosophe*, cit, p. 361)

Lumières?” se articulam as duas vias, dando-lhe um alcance filosófico prometedor para uma nova Crítica que concorresse com a Escola de Frankfurt.<sup>1227</sup>

### 3.b- A “problematização”: uma nova Crítica

Portanto, o exercício filosófico deve produzir e ser produzido noutra Crítica, esboçada por Foucault, na sua última etapa de vida, em torno da “problematização”. Esta noção aparece pela primeira vez em *HS2-up*, numa nova analítica historiográfica, ainda que Foucault não teorize o seu alcance epistemológico (isso pode ser encontrado em certos textos esparsos da mesma época, sobretudo, pelo seu impacto, no “Polemics, Politics and Problematizations” do *The Foucault Reader* de Paul Rabinow<sup>1228</sup>). A novidade está em, contra a velha Crítica da *Aufklärung*, não ir seleccionando uma, à medida que questiona e põe de parte um conjunto de hipóteses, que se apresentaria como a correcta, mesmo que protegida pelo campo do “verdadeiro”.

É verdade que a minha atitude não resulta dessa forma de crítica que, sob o pretexto de um exame metódico, recusaria todas as soluções possíveis, excepto uma que seria a boa. Ela é antes da ordem da ‘problematização’: isto é, da elaboração de um domínio de factos, de práticas e de pensamentos que me parecem colocar problemas à política. Não penso, por exemplo, que haja uma qualquer ‘política’ que possa, em relação à loucura ou às doenças mentais deter a solução justa e definitiva. Mas penso que há na loucura, na alienação, nos distúrbios de comportamento, razões de interrogar a política: e a estas questões a política deve responder, mas ela não lhe responderá nunca totalmente.<sup>1229</sup>

A problematização não propõe soluções para problemas já constituídos e definidos, mas cria novos problemas (mesmo baseando-se nos preexistentes), forma de questionar tanto a política como as certezas epistemológicas ou o universo ético dos interditos e das identidades. Isto não diz respeito a uma qualquer impotência afirmativa, mas ao próprio funcionamento emancipado do pensamento. Não se espere, pois, encontrar soluções definitivas que poriam fim ao processo de problematização, o trabalho de pensamento é infinito. Por outro lado, Foucault não rasura a importância da verdade: “Nada, diz, é mais inconsistente do que um regime político que é indiferente à verdade; mas nada é mais

---

<sup>1227</sup> Já que sempre o desiludiu a pouca História feita pelos frankfurtianos que se aproveitaram dos conhecimentos históricos realizados por outros para formularem as suas teorias, sobretudo os estabelecidos pela historiografia marxista, apresentada como “background explicativo.” (Cf. “Entretien avec Michel Foucault” (1980), *DE II*, n.º 281, p. 894-895)

<sup>1228</sup> Cit., utilizamos a versão original em francês, “Polémique, politique et problématisations” (1984), *DE II*, n.º 342, p.1410-1417.

<sup>1229</sup> “Polémique, politique et problématisations” (1984), *DE II*, n.º 342, p. 1412-1413: “Il est vrai que mon attitude ne relève pas de cette forme de critique qui, sous prétexte d’un examen méthodique, récuserait toutes les solutions possibles, sauf une qui serait la bonne. Elle est plutôt de l’ordre de la ‘problématisation’: c’est-à-dire de l’élaboration d’un domaine de faits, de pratiques et de pensées qui me semblent poser des problèmes à la politique. Je ne pense pas, par exemple, qu’il y ait aucune ‘politique’ qui puisse à l’égard de la folie ou de la maladie mentale détenir la solution juste et définitive. Mais je pense qu’il y a, dans la folie, dans l’aliénation, dans les troubles du comportement, des raisons d’interroger la politique: et à ces questions la politique doit répondre, mais elle n’y répondra jamais totalement.”

perigoso do que um sistema político que pretende prescrever a verdade.”<sup>1230</sup> A problematização procura preservar o equilíbrio entre uma ética da verdade e o trabalho infinito de renovação, reproblemáticação das verdades aceites.<sup>1231</sup> A problematização recicla repetidamente tudo dentro dos jogos de verdade, impedindo assim a alienação do pensamento finito.

A problematização não significa a representação de um objecto preexistente, nem a criação pelo discurso de um objecto inexistente. Ela é o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz entrar alguma coisa no jogo do verdadeiro e do falso, e o constitui como objecto de pensamento (quer seja sob a forma de reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.)<sup>1232</sup>

Por outro lado, a nova Crítica obriga a um exercício de pensamento que acompanha, num movimento de influência/influenciado, os processos, sempre inacabados, de subjectivação, das subjectividades em permanente construção. Desta forma, a subjectivação relaciona-se com os temas anteriores da veracidade e do poder. Mais, é ela que impede os outros de caírem num impasse, evitando que fossilizem num qualquer definitivo. A problematização de si é a condição de possibilidade, até um certo ponto soberana (no último Foucault), das problematizações política e epistemológica, mas uma condição que só se torna verdadeiramente fecunda quando sai de si e encontra aqueles dois campos onde o eu problematizado sai do círculo narcísico.

Entre outras coisas, filosofar deixa de ser uma hermenêutica dos sentidos estabelecidos, mas escondidos (nos textos, no mundo, no céu)<sup>1233</sup>, ou exteriorização linguística, com aparatos demonstrativos e argumentativos, de fragmentos lógicos da realidade. Em Foucault, filosofar é experimentar novas possibilidades de vida.<sup>1234</sup> É um

---

<sup>1230</sup> “Le souci de la vérité” (1984), *DE II*, n.º 350, p. 1497: “Rien n’est plus inconsistent qu’un régime politique qui est indifférent à la vérité ; mais rien n’est plus dangereux qu’un système politique qui prétend prescrire la vérité.”

A continuação é: “La fonction du dire vrai n’a pas à prendre la forme de la loi, tout comme il serait vain de croire qu’elle réside de plein droit dans les jeux spontanés de la communication. La tâche du dire vrai est un travail infini : la respecter dans sa complexité est une obligation dont aucun pouvoir ne peut faire l’économie. Sauf à imposer le silence de la servitude.” (*Ibid.*)

<sup>1231</sup> “Je crois que le travail qu’on a à faire, c’est un travail de problématisation et de perpétuelle reproblématisation. Ce qui bloque la pensée, c’est d’admettre implicitement ou explicitement une forme de problématisation, et de chercher une solution qui puisse se substituer à celle qu’on accepte.” (“À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” (1984), *DE II*, n.º 344, p. 1431)

<sup>1232</sup> “Le souci de la vérité” (1984), *DE II*, n.º 350, p. 1489: “Problématisation ne veut pas dire représentation d’un objet préexistant, ni non plus création par le discours d’un objet qui n’existe pas. C’est l’ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l’analyse politique, etc.).”

<sup>1233</sup> Na época era um dever de intelectual acreditar no sentido (maneira de esconjurar os niilismos da primeira metade do séc. XX). Mas Foucault considerava perigosa a iluminação dos descrentes, porque se tratava de uma nova prescrição: “Sartre a voulu montrer qu’au contraire il y avait partout du sens. Mais cette expression, chez lui, était très ambiguë : dire ‘il y a du sens’, c’était à la fois une constatation, et un ordre, une prescription...” (“Entretien avec Madeleine Chapsal” (1966), *DE I*, n.º 37, p. 542)

<sup>1234</sup> Nas palavras de John Rajchman: “La philosophie de Foucault porte sur ce qu’on peut penser et sur ce qu’on peut changer dans ce qu’on pense. Le lien entre le possible et le pensable remonte à Kant. Foucault a

exercício que deve provocar à transformação de si. Bem evidenciado nesta citação, longa mas essencial, também usada por Gilles Deleuze como oração fúnebre no hospital Piété-Salpêtrière no dia seguinte à sua morte:

Quanto ao motivo que aí me levou [História da verdade], era muito simples. Espero que aos olhos de alguns possa bastar por si mesmo. É a curiosidade – a única espécie de curiosidade, todavia, que valha a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não a que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite despir-se de si mesmo. Que valeria o afincio de saber se apenas assegurasse a aquisição dos conhecimentos, e não, de uma certa forma e na medida do possível, o perder-se de quem conhece?<sup>1235</sup> Há momentos na vida onde a questão de saber se podemos pensar de forma diferente da que pensamos e perceber diferentemente do que vemos é indispensável para continuar a olhar e a reflectir. Dir-me-ão talvez que estes jogos comigo mesmo devem ficar nos bastidores; e que fazem, na melhor das hipóteses, parte desses trabalhos de preparação que se apagam por si quando concluíram o seu efeito. Mas o que é a filosofia hoje – quero dizer, a actividade filosófica – se não for o trabalho crítico do pensamento sobre ele mesmo? E se ela não consiste, em vez de legitimar o que já sabemos, em intentar saber como e até onde será possível pensar de outra forma? Há sempre alguma coisa irrisória no discurso filosófico quando quer, do exterior, fazer as leis para os outros, dizer-lhes onde está a verdade, e como a encontrar, ou quando ostenta o seu processo numa positividade ingénua; mas é seu direito explorar o que, no seu próprio pensamento, pode ser mudado pelo exercício que faz de um saber que lhe é estrangeiro. O ‘ensaio’ – que é necessário entender como desafio modificador de si mesmo no jogo da verdade e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se ao menos esta for ainda agora o que era antigamente, isto é, uma ‘ascese’, um exercício de si no pensamento.<sup>1236</sup>

Dizer o presente, pensar de outra forma, ser de outra maneira, condição intrínseca ao próprio acto de pensar.<sup>1237</sup> Ensaiar, no sentido de experimentar (será bem disso que se trata

---

voulu introduire l'événement dans la philosophie critique, et avancer une histoire critique de la pensée. Car, si l'expérience est rendue possible par des catégories, et si les catégories changent, alors les possibilités changeront également.” (“Foucault: l'éthique et l'œuvre”, in *Michel Foucault philosophe*, cit., p. 257). Também Deleuze: “Pour lui [Foucault], la pensée n'a pas cessé d'être un processus d'expérimentation, allant jusqu'à la mort.” (*Deux régimes de fous*, cit., p. 256)

<sup>1235</sup> Em 1978, esclarece a diferença essencial entre “saber” e “conhecimento”: “J'emploi le mot ‘savoir’ en établissant une distinction avec ‘connaissance’. Je vise dans ‘savoir’ un processus par lequel le sujet subit une modification par cela même qu'il connaît, ou plutôt lors du travail qu'il effectue pour connaître. C'est ce qui permet à la fois de modifier le sujet et de construire l'objet.” (“Entretien avec Michel Foucault” (1978/1980), *DE II*, n.º 281, p. 876)

<sup>1236</sup> Michel Foucault, *HS2-up* p.15-16, sublinhados nossos, (recordamos que este excerto, publicado originalmente na revista *Le Débat* 27 (Novembro 1983), p. 46-72, com o título “Usage des plaisirs et techniques de soi”, fazia parte da introdução geral a *HS2-up*, *HS3-ss* e ao inacabado *Les aveux de la chair*): “Quant au motif qui m'a poussé, il était fort simple. Aux yeux de certains, j'espère qu'il pourrait par lui-même suffire. C'est la curiosité, – la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination : non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarment de celui qui connaît ? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. On me dira peut-être que ces jeux avec soi-même n'ont qu'à rester en coulisses ; et qu'ils font, au mieux, partie de ces travaux de préparation qui s'effacent d'eux-mêmes lorsqu'ils ont pris leurs effets. Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leurs dire où est leur vérité, et leur procès en positivité naïve ; mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger. L'‘essai’ – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une ‘ascèse’, un exercice de soi, dans la pensée.”

<sup>1237</sup> Em *MC*, quando aborda a questão da continuidade vs. descontinuidade histórica, escreve: “A la limite, le problème qui se pose c'est celui des rapports de la pensée à la culture : comment se fait-il que la pensée ait un lieu dans l'espace du monde, qu'elle y ait comme une origine, et qu'elle ne cesse ici et là de commencer toujours



quando falamos em “ensaios filosóficos”), é a boa actividade filosófica, pelo potencial de modificar o experimentador.<sup>1238</sup> Um filósofo é um ser lançado na ebulição do presente,<sup>1239</sup> que deve, dentro dos possíveis mas querendo *impossíveis*, tentar apreender. Num dizer verdadeiro enquanto parrésia, afastando-se tanto das dogmáticas filosóficas como da esterilidade positivista das ciências humanas. A filosofia fiscalizada pela ética do falar-verdadeiro e capacidade de transformar o praticante. Pôr de parte a verdade, e o desejo de com ela iluminar os outros, forma antiquíssima de dominação. Pensar e trabalhar naquilo que é a verdade pessoal, olhando criticamente para o presente; ordenar as linhas de força que o tornam inteligível, sem o enquadrar em normatividades gastas, recomeçar continuamente aquilo que parece ser uma subjectividade inteira.<sup>1240</sup>

Foucault filósofo, dizemo-lo sem qualquer autocontentamento sectário. Um filósofo que nos seus últimos quinze anos de vida ensinou a “História dos Sistemas de Pensamento”, escreveu sobre a delinquência e os castigos judiciais, as grelhas culturais da sexualidade e a sua relação com o poder, os *aphrodisias* gregos e romanos e os cuidados de si; e que dentro

---

à nouveau ?” (p. 64) Pensa-se do velho em direcção ao novo, só pelo pensamento se abrem novos horizontes de inteligibilidade. Em 1982 resume bem essa atracção pela novidade: “Laissons à qui veut le soin que rien n’est fondé sans un discours commun et une théorie d’ensemble. Dans l’art comme dans la pensée, la rencontre ne se justifie que de la nécessité nouvelle qu’elle a établie.” (“Pierre Boulez, l’écran traversé” (1982), *DE II*, n.º 305, p. 1040) Compreende-se, por isso, o reconhecimento que lhe vota Sloterdijk ao dizer: “Foucault, contudo, ainda enterrado nos arquivos das ciências humanas e das práticas disciplinares, não deixa de ser filósofo no sentido mais eminente do termo, e cada página dos seus escritos desmente a possibilidade de uma confusão com o discurso de disciplinas particulares. Ainda assim, dificilmente há um texto na sua obra que pudesse ser lido no sentido da corporação como um contributo para os chamados problemas fundamentais da filosofia, para não dizer nada da exegese dos clássicos.” (*Temperamentos Filosóficos*, cit., p. 107-108)

<sup>1238</sup> Deleuze destaca bastante esta característica do pensamento foucauldiano, vê-lo-emos também no próximo cap.: “Penser, c’est toujours expérimenter, c’est toujours l’actuel, le naissant, le nouveau, ce qui est en train de se faire. L’histoire n’est pas expérimentation, elle est seulement l’ensemble des conditions presque négatives qui rendent possible l’expérimentation de quelque chose qui échappe à l’histoire. Sans l’histoire, l’expérimentation resterait indéterminée, inconditionnée, mais l’expérimentation n’est pas historique, elle est philosophique. Foucault est le plus pleinement philosophe du XX<sup>e</sup> siècle, sans doute le seule”. (“Entretien avec Claire Parnet” (1986), in *Pourparlers*, cit., p. 144)

<sup>1239</sup> Novamente com Deleuze: “Foucault est le plus actuel des philosophes contemporains, celui qui a le plus radicalement rompu avec le XIX<sup>e</sup> siècle (d’où son aptitude à penser le XIX<sup>e</sup>). L’actualité, c’est ce qui intéresse Foucault, c’est aussi bien ce que Nietzsche appelait l’inactuel ou l’intempestif, c’est ce qui est *in actu*, la philosophie comme acte de la pensée.” (Entrevista a Didier Eribon, *Le Nouvel Observateur*, (23 Agosto 1986); retomado em Gilles Deleuze, *Pourparlers*, cit., p. 130)

<sup>1240</sup> Nos três últimos cursos do Collège de France – *L’Herméneutique du sujet*; *Le Gouvernement de soi et des autres*; e *Le Courage de la vérité*, 1981-1984 – pensou sobre a vida filosófica, como os pensamentos se podem inscrever nos traços fundamentais da existência de quem conhece. Para isso, desviou a questão da verdade das esferas lógicas ou epistemológicas e do poder como tinha sido discutido em *SP* e *HSI-vs*, concentrando-se na disposição ética por trás da vontade de ser verídico, do comprometimento pessoal, traduzido na “coragem da verdade” do título do último curso. Mas se ainda quisermos ver a questão da verdade como peça importante do seu percurso filosófico, então devemos atender ao que diz sobre ela num curso do Collège de France de 1980-81: “Prenons un petit peu de recul par rapport à ça. Appelons, si vous le voulez bien, ‘philosophie’ cette forme de pensée qui s’interroge, non pas bien sûr sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, mais sur ce qui fait qu’il y a et qu’il peut y avoir du vrai et du faux, et que l’on peut ou que l’on ne peut pas départager le vrai du faux. Appelons ‘philosophie’ la forme de pensée qui s’interroge sur ce qui permet au sujet d’avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l’accès du sujet à la vérité.” (*Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris: Gallimard/Seuil, 2000, p. 16)

disso pensou para se transformar a si mesmo. Não procurou sentidos últimos, salvíficos (pela religião ou a epistemologia); não formou nenhuma doutrina metodológica; não se comprometeu a traçar mais umas linhas de escrita, tantas vezes em nota de pé de página, sobre o palimpsesto da História da filosofia. As ontologias do si mesmo e da actualidade foram a maneira de exercer um pensar extremamente exigente que não quis conjurar a *fragilidade* de estar mergulhado na vida. O diagnóstico da actualidade nunca conduzirá a uma hermenêutica do sentido que revelasse de uma vez por todas as malhas que tecem o universo espiritual. Apesar da atenção, às vezes reverencial, outras insolente, que prestou a Kant, nunca atribuiu ao diagnosticador uma qualquer armadura transcendental que o afastasse da provisoriedade de pensar. O parêntesis estruturalista, onde esteve algum tempo, foi esbatido pelo sopro histórico, tornando-o, pois, mais diacrónico do que sincrónico. Ser filósofo de outra forma, seguir os ensinamentos de Nietzsche e transformar-se num *Übermensch*, outro homem.<sup>1241</sup> Morte da filosofia e do homem, Primavera da vida e do pensamento. Será no entanto Kant, o jornalista mais do que o grande compositor de sistemas, a justificar a importância de uma permanente *Aufklärung* que questione a actualidade e quem a pensa. Nova Crítica que não busque sentidos estáveis, mas pense permanentemente o nosso ser histórico e, dentro dele, a vontade de revolução dos homens. Com isto não se pretende desenvolver novos humanismos, mas exercitar a transformação possível, olhando mais para o futuro do que para o passado. Por conseguinte, apesar de partir de Nietzsche e de Kant, de ler os seus livros, de os citar, Foucault não age em hermeneuta. Ele não faz exegeses ou comentários. Parte deles, inspira-se, entusiasma-se e usa-os para pensar melhor. Foucault é antes de mais um experimentador, testa constantemente os limites que o seu tempo lhe impôs, para, num trabalho sobre si mesmo, exercício de liberdade (que passa sobretudo pela preferência por constelações marginais), os transpor. Foucault desafia-se e desafia, não aconselha a procurar verdades para habitar no conforto das eternidades. Por isso, prolonga Kant mais dentro da ontologia do presente do que da analítica da verdade.

Dobrando Kant sobre si mesmo, vê na vontade de revolução a descontinuidade da própria antropologia. Tudo está historizado, e a filosofia não é mais do que um discurso da Modernidade sobre a Modernidade, cuja ontologia fraca obriga a uma constante redefinição dos seus limites. Foucault tem horror à cristalização: o entusiasmo revolucionário e a

---

<sup>1241</sup> Como refere Diogo Sardinha, o *Übermensch* é usado por Foucault como uma designação que impede a definição do que é ser homem, o “outro homem” é uma desconstrução sem reverso da essência do homem: “L’explication de ce fait se trouve dans la constitution même du mot ‘surhomme’, qui indique que l’être humain est indéfinissable en dernière instance *parce qu’il est marqué par le besoin constant de devenir autre que ce qu’il est, et par l’effort suivi pour surmonter son état présent, allant à chaque fois vers un nouvel état, dont il souhaite tantôt qu’il soit ‘plus adapté’ tantôt ‘plus parfait’, ‘plus sain’, ‘plus fort’ et ainsi de suite, mais qui à son tour est provisoire et destiné à changer.*” (“Différence entre l’anthropologie pragmatique et l’anthropologie métaphysique”, *Rue Descartes* 75, cit., p. 47)

instabilidade epistemológica provam que a vida está sempre aí para nos obrigar a mais uma transformação, mais uma *libertação*. E a *Aufklärung*, processo que continua vivo, é um marcador cultural de impulsos para o questionamento mais do que de uma sistematização racional do mundo. Diagnosticar o presente e desenvolver a sua própria subjectivação parecem ser os efeitos de um filosofar, chamemos-lhe assim, que está ao serviço de novas possibilidades de vida, já que no seu exercício o pensar modifica o pensador. Não tanto pela acumulação de novas ideias e conceitos (trabalhando de modo meramente aditivo), mas porque desfaz os hábitos; não porque seja uma filosofia com pendor epistemológico, antes um processo de autotransformação, de autodomínio. Apesar de, como diz em 1981, o pensamento, na sua polimorfia, ser um facto histórico.<sup>1242</sup> A sua História do pensamento é sobretudo uma análise do exercício da liberdade que se dá historicamente à existência. O pensamento é o que permite constituir a distância entre nós e o nosso tempo, o que permite a *libertação*:

O pensamento não é o que habita uma conduta e lhe dá um sentido; ele é antes o que permite recuar em relação a esta maneira de fazer ou de reagir, de se lhe dar como objecto de pensamento e de a interrogar sobre o seu sentido, as suas condições e finalidades. O pensamento é a liberdade em relação ao que fazemos, o movimento pelo qual nos soltamos, o constituímos como objecto e o reflectimos como problema.<sup>1243</sup>

Como poderíamos, pois, situar Foucault numa qualquer hermenêutica do sentido? Ele não busca sentidos, constrói um pensamento que detecta regularidades, bloqueios, finalidades, condições, usos... mas para transformar parte do que é pensado (sobretudo no campo político, micropolítico) e principalmente quem pensa. Se há filosofia em Foucault, é a de uma Crítica que continuou, mesmo que em moldes diferentes, o projecto kantiano. Mas é também, numa mistura pouco solúvel, um retomar da *Überwindung* nietzscheana, fazer do homem um *Übermensch*. O entusiasmo da *libertação* e da transformação, da experimentação e da construção de novas possibilidades de vida, individuais e colectivas, traz um consolo filosófico que se tem vindo a perder na indústria dos diplomas académicos e dos *fac-similes*. Foucault desvia-nos, pois, da hermenêutica filosófica mais propensa à recuperação dos rastros de sentido do mundo filosófico, ele historiza todas as práticas discursivas, de todos os jogos de verdade, de todas as subjectivações. A filosofia deve servir para fazer a guerra, e antes de mais a guerra a si própria. Já que nos obriga a reconhecer que tudo o que pensamos será, mais ou menos brevemente, pensado de outra forma, o fluxo do pensamento é irreduzível, nenhum universal o consegue parar. A filosofia também, talvez sobretudo, como promessa de futuro.

---

<sup>1242</sup> “la pensée est un fait historique, même si elle a bien d’autres dimensions que celle-là.” (“Interview de Michel Foucault” (1981/1984), *DE II*, n.º 349, p. 1488)

<sup>1243</sup> “Polémique, politique et problématisations” (1984), *DE II*, n.º 342, p. 1416 : “la pensée n’est pas ce qui habite une conduite et lui donne un sens; elle est plutôt ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou de réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l’interroger sur son sens, ses conditions et ses fins. La pensée, c’est la liberté par rapport à ce qu’on fait, le mouvement par lequel on s’en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème.”



## 4- A Subjectivação

### 4.a- “*Pensée du dehors*” e morte do autor

A ideia da morte do sujeito, cuja filiação mais evidente remonta a Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Bataille e Lévi-Strauss, é um tema fetiche do pensamento francês pós-guerra.<sup>1244</sup> Derrida, Foucault, Barthes, Blanchot, Bataille, Klossowski, entre outros (os humanistas cépticos), dedicaram-lhe muitas páginas e produziram em torno dele algumas das suas ideias mais luminosas.<sup>1245</sup> Neste campo de reflexão, Foucault, ainda enamorado pelo estruturalismo, escreve em 1966 “*La pensée du dehors*”<sup>1246</sup> acerca de Maurice Blanchot. Este autor incarnava a ideia da “literatura pura”, coando incessantemente a linguagem nela mesma;

---

<sup>1244</sup> Escreve Foucault: “chez Nietzsche quand il découvre que toute métaphysique de l’Occident est liée non seulement à sa grammaire (ce qu’on devinait en gros depuis Schlegel), mais à ceux qui, tenant le discours, détiennent le droit à la parole ; chez Mallarmé, quand le langage apparaît comme congé donné à ce qu’il nomme, mais plus encore – depuis *Igitur* jusqu’à la théâtralité autonome et aléatoire du *Livre* – le mouvement dans lequel disparaît celui qui parle ; chez Artaud, lorsque tout langage discursif est appelé à se dénouer dans la violence du corps et du cri, et que la pensée, quittant l’intériorité bavarde de la conscience, devient énergie matérielle, souffrance de la chair, persécution et déchirement du sujet lui-même ; chez Bataille, lorsque la pensée, au lieu d’être discours de la contradiction ou de l’inconscient, devient celui de la limite, de la subjectivité rompue, de la transgression ; chez Klossowski, avec l’expérience du double, de l’extériorité des simulacres, de la multiplication théâtrale et démente du Moi.” (“*La pensée du dehors*” (1966), *DE I*, n.º 38, p. 550; sublinhados nossos)

Lembremos que Lévi-Strauss lança um manifesto anti-humanista no cap. IX de *La Pensée sauvage* (Plon, 1962) contra a *La Critique de la raison dialectique* de Sartre (Gallimard, 1960). Resumindo muito: o homem histórico de Sartre, produto de um *cogito* social, ocidentalizado, opõe-se ao mundo para lhe dar um sentido e de alguma forma se superiorizar a ele (consciente e irredutivelmente livre). Pelo contrário, o homem estrutural está imerso no mundo, ele produz mundo. Com isto, o seu anti-humanismo assenta no desaparecimento do *cogito*, substituído pelo “inconsciente estrutural”, tanto mais que aquele faz parte do pensamento colonialista e racista.

<sup>1245</sup> Outros pensadores riram-se desta encenação fúnebre, mas foi o desaparecimento do sujeito soberano que abriu a possibilidade do próprio sujeito trabalhar sobre si mesmo.

<sup>1246</sup> Publicado originalmente na *Critique* 229 (Junho 1966), p. 523-546; número totalmente dedicado a Blanchot. Recordamos que três anos antes publicou na mesma revista “*Préface à la transgression*”, *Hommage à G. Bataille*, cit.; onde a dissolução do sujeito, destituição da subjectividade filosófica são conduzidas pela experiência da transgressão, que talvez um dia, diz Foucault, apareça como decisiva na nossa cultura. Tanto mais que “*La transgression s’ouvre sur un monde scintillant et toujours affirmé, un monde sans ombre, sans crépuscule, sans ce glissement du non qui mord les fruits et enfonce en leur cœur la contradiction d’eux-mêmes.*” (“*Préface à la transgression*” (1963), *DE I*, n.º 13, p. 267) No final da vida reconhece que a leitura de Nietzsche lhe permitiu romper com os sujeitos de tipo fenomenológico, a-históricos, e de perceber que havia uma história do sujeito à semelhança de uma história da razão. (Cf. “*Structuralisme et poststructuralisme*” (1983), *DE II*, n.º 330, p. 1255)

propôs um soberanismo linguístico, no qual, bem entendido, os antiquados modelos de autoria perdiam relevância. Daí o trabalho obsidiante e sistemático de experimentação literária, buscando o “puro exterior” das palavras para mostrar a sua independência em relação aos sujeitos de enunciação. Levando-o, no limite, à procura da verdade silenciosa das palavras, à bela e fecunda intangibilidade do vazio. Finalidade que também ditou o seu estilo de escritor secreto.<sup>1247</sup>

Foucault inicia “La pensée du dehors” dizendo que a epistemologia grega tremeu perante a afirmação “Eu minto”. Mas acrescenta que o “Eu falo” terá ido mais longe ao desafiar toda a ficção moderna. O célebre paradoxo de Epiménides é menos embaraçoso do que o segundo enunciado, aquele não cria uma cesura lógica insuperável (“La pensée du dehors” mostra como se pode resolver a contradição lógica). Mas a radicalidade desconcertante do “Eu falo” é extremamente performativa quando revela que “o sujeito falante é o mesmo que aquele de quem fala.”<sup>1248</sup> Isto não conduz a uma hipertrofia do “eu”, pelo contrário, a linguagem toma por si mesma conta do projecto de enunciação e, paroxisticamente, em vez de assim se afirmar numa qualquer positividade linguística, dirige-se para um “vazio onde encontra o seu espaço quando se enuncia na nudez do ‘eu falo’.”<sup>1249</sup> Desta maneira, o “Eu falo” funciona em oposição ao “Eu penso”, este conduz à certeza do “Eu”, aquele sabota essa existência, deixando apenas aparecer a sua ausência.<sup>1250</sup> Por isso, a palavra da palavra conduz, pela literatura (mas talvez por outros caminhos também, diz Foucault), ao “exterior”, onde desaparece o sujeito que fala:

O ser da linguagem só aparece por ele mesmo no desaparecimento do sujeito [...] Este pensamento que está fora de toda a subjectividade para fazer aparecer do exterior os limites, anunciar o fim, fazer cintilar a dispersão e apenas colher a invencível ausência [...] este pensamento, em relação à interioridade da nossa reflexão filosófica e em relação à positividade do nosso saber, constitui o que poderíamos, numa palavra, chamar ‘o pensamento do exterior’.<sup>1251</sup>

---

<sup>1247</sup> Sobre esta disposição de vida pode consultar-se de Hadrien Buclin, *Maurice Blanchot ou l'autonomie littéraire*, Lausanne: Antipodes-Littérature, Culture, Société, 2011.

<sup>1248</sup> “La pensée du dehors” (1966), *DE I*, n.º 38, p. 547: “le sujet parlant est le même que celui dont il est parlé.”

<sup>1249</sup> “La pensée du dehors” (1966), *DE I*, n.º 38, p. 548: “vide où il trouve son espace quand il s'énonce dans la nudité du ‘je parle’.”

<sup>1250</sup> No texto de homenagem a Georges Bataille escrevia: “Cette fracture du sujet philosophique, elle n'est pas seulement rendue sensible par la juxtaposition d'œuvres romanesque et de textes de réflexion dans le langage de notre pensée. L'œuvre de Bataille la montre de bien plus près, dans un perpétuel passage à des niveaux différents de parole, par un décrochage systématique par rapport au Je qui vient de prendre la parole, prêt déjà à la déployer et à s'installer en elle”. (“Préface à la transgression” (1963), *DE I*, n.º 13, p. 271)

<sup>1251</sup> “La pensée du dehors” (1966), *DE I*, n.º 38, p. 549: “l'être du langage n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet [...] Cette pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence [...] cette pensée, par rapport à l'intériorité de notre réflexion philosophique et par rapport à la positivité de notre savoir, constitue ce qu'on pourrait appeler d'un mot ‘la pensée du dehors’.”

E Blanchot, além de testemunho, é esse próprio “pensamento do exterior”, “a presença real, absolutamente longínqua, cintilante, invisível, o destino necessário, a lei inevitável, o vigor calmo, infinito, pesado deste mesmo pensamento.”<sup>1252</sup>

Por outro lado, com o questionamento da “soberania do sujeito”, as narrativas da genialidade, a sagração das ideologias da inovação e da invenção abrem-se à crítica. De uma ou de outra forma, a desconfiança sobre uma vontade livre e produtora de novidades – rupturas levadas a cabo pelos “homens históricos”, forjadores de neo-ordenações universais – manter-se-á até ao fim da sua vida. Na década de 60, o tema da “morte do sujeito” lidera esta postulação, como se constata quase no final de *AS*:

[...] [quis] mostrar que uma mudança na ordem do discurso não supõe ‘ideias novas’, um pouco de invenção e de inovação, uma mentalidade outra, mas transformações numa prática, eventualmente nas que lhe estão próximas e na sua articulação comum. Não neguei, longe disso, a possibilidade de mudar de discurso: retirei-lhe o direito exclusivo e instantâneo da soberania do sujeito.<sup>1253</sup>

Desta forma, desvanece-se o sujeito da enunciação, como o realçou na famosa conferência da Société française de philosophie, a 22 de Fevereiro de 1969, sobre o que é um autor.<sup>1254</sup> Ali defendeu que a escrita trabalha num “espaço onde o sujeito escritor não cessa de desaparecer.”<sup>1255</sup> É por isso que, se durante muito tempo se pensou que a obra tinha o dever

---

<sup>1252</sup> “La pensée du dehors” (1966), *DE I*, n.º 38, p. 551: “la présence réelle, absolument lointaine, scintillante, invisible, le sort nécessaire, la loi inévitable, la vigueur calme, infinie, mesurée de cette pensée même.”

“La pensée du dehors” é, pois, simultaneamente uma homenagem a Blanchot e uma paráfrase à denúncia de toda a “personologia”, como lhe chama Deleuze: “Foucault rejoint Blanchot qui dénonce toute personologie linguistique, et situe les places de sujet dans l’épaisseur d’un murmure anonyme. C’est dans ce murmure sans commencement ni fin que Foucault voudra prendre place, là où les énoncés lui en assignent une.” (*Foucault*, cit., p. 17) E esta vontade de anonimato está bem presente no início de *OD*.

<sup>1253</sup> *AS*, p. 272: “montrer qu’un changement, dans l’ordre du discours, ne suppose pas des ‘idées neuves’, un peu d’invention et de créativité, une mentalité autre, mais des transformations dans une pratique, éventuellement dans celles qui l’avoisinent et dans leur articulation commune. Je n’ai pas nié, loin de là, la possibilité de changer le discours : j’en ai retiré le droit exclusif et instantané à la souveraineté du sujet.”

Vemos aqui também a influência de Nietzsche, do seu projecto genealógico, a partir do qual defende que nada existe por trás do fazer, do agir ou do devir, “a acção é tudo” (*das Thun ist Alles*. Cf. *Para a Genealogia da Moral I*, §13) O “sujeito” é uma das maiores ilusões de sempre: “Das Subjekt (oder, dass wir populärer reden, die Seele) ist vielleicht deshalb bis jetzt auf Erden der beste Glaubenssatz gewesen, weil er der Überzahl der Sterblichen, den Schwachen und Niedergedrückten jeder Art, jene sublimen Selbstbetrügerei ermöglichte, die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-sein als **Verdienst** auszulegen.” (*Ibid.*).

<sup>1254</sup> Publicada no *Bulletin de la Société française de philosophie*, ano 63, 3 (Julho-Setembro 1969), p. 73-104. Citaremos a partir de “Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969), *DE I*, n.º 69, p. 817-849.

<sup>1255</sup> “Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969), *DE I*, n.º 69, p. 821: “espace où le sujet écrivain ne cesse de disparaître.”

É o momento de lembrarmos que o escrito de Foucault deve muito a Roland Barthes, o primeiro a teorizar a morte do autor. Dizia ele dois anos antes de Foucault: “L’auteur, lorsqu’on y croit, est toujours conçu comme le passé de son propre livre : le livre et l’auteur se placent d’eux-mêmes sur une même ligne, distribué comme un *avant* et un *après* : l’Auteur est censé *nourrir* le livre, c’est-à-dire qu’il existe avant lui, pense, souffre, vit pour lui ; il est avec son œuvre dans le même rapport d’antécédence qu’un père entretient avec son enfant. Tout au contraire, le scripteur moderne naît en même temps que son texte ; il n’est d’aucune façon pourvu d’un être qui précéderait ou excéderait son écriture ; il n’est en rien le sujet dont son livre serait le prédicat ; il n’y a d’autre temps que celui de l’énonciation, et tout le texte est écrit éternellement *ici* et *maintenant*.” (“La mort de l’auteur”/“The Death of the Author”, 1967 na revista americana *Aspen* 5-6, e em 68 na revista *Manteia*, 5; republicado postumamente, de onde citamos, em *Le Bruissement de la langue*, Paris: Seuil, 1984, p. 64). É por isso que “un texte est fait d’écritures multiples, issues de plusieurs cultures et qui entrent les unes avec les autres

de trazer a imortalidade ao autor, “recebeu agora o direito de o matar, de ser a assassina do seu autor.”<sup>1256</sup> Foucault prossegue com a problematização da noção de obra, dos seus limites, modos de funcionamento, ontologia. E colado ao problema da obra está o nome do autor. Acredita-se ingenuamente que obra e autor estão acoplados e solidificam um universo de significação; na verdade, o nome do autor, que em geral é isomorfo ao nome próprio, produz um conjunto de classificações, organizações, expulsões, significações. Dizer “Aristóteles” é traçar num relance uma série de demarcações, por exemplo: “autor dos *Analíticos*”, “fundador da ontologia”, “inversor do platonismo”. O nome tem uma função classificadora, agrupando, limitando, excluindo um certo número de textos, de temas e de estilo(s) numa obra. Neste sentido, Foucault defende que a função-autor (*fonction-auteur*) instaura o modo de existência, de circulação e de funcionamento de muitos dos discursos. Devido a quatro razões: a) até à Modernidade o autor era antes de mais um sujeito penal, alguém que podia ser punido por aquilo que escrevia, as forças transgressoras que punha em circulação; b) a função-autor não se exerce da mesma maneira em todos os discursos e em todos os tempos, houve épocas em que os discursos literários circulavam anonimamente sem que isso perturbasse os leitores (ao contrário do que sucede hoje), inversamente na Idade Média um texto científico obrigava à divulgação da autoria; c) a função-autor é uma construção, o que se designa como “autor” não passa de uma projecção, mais ou menos psicologizante, do que retiramos dos próprios textos, por isso não imaginamos o autor de uma obra romanesca da mesma forma que o de uma filosófica; d) nos discursos com função-autor ouvimos múltiplas vozes, por exemplo: o *ego* que fala no prefácio de um tratado de matemática não é o mesmo do corpo do texto; o registo discursivo com que se define a metodologia ou se escrevem os agradecimentos difere das ilações presentes na conclusão de um livro de filosofia.<sup>1257</sup>

Nestas diferentes funções, a ontologia do autor torna-se instável, dispersando-se pelas tarefas que vai desenvolvendo, podendo mesmo, diz Foucault, imaginar-se uma cultura onde os discursos circulariam sem nunca aparecer a função-autor.<sup>1258</sup> O autor pode ser um fio de

---

en dialogue, en parodie, en contestation ; mais il y a un lieu, où cette multiplicité se rassemble, et ce lieu, ce n'est pas l'auteur, comme on l'a dit jusqu'à présent, c'est le lecteur : le lecteur est l'espace même où s'inscrivent, sans qu'aucune ne se perde, toutes les citations dont est faite une écriture ; l'unité d'un texte n'est pas dans son origine, mais dans sa destination, mais dans cette destination ne peut plus être personnelle : le lecteur est un homme sans histoire, sans biographie, sans psychologie ; il est seulement ce quelqu'un qui tient rassemblées dans un même champ toutes les traces dont est constitué l'écrit.” (*Idem*, p. 66-67)

<sup>1256</sup> “Qu'est-ce qu'un auteur?” (1969), *DE I*, n.º 69, p. 821: “a reçu maintenant le droit de tuer, d'être meurtrière de son auteur.”

Continua: “le sujet écrivant dérouté tous les signes de son individualité particulière ; la marque de l'écrivain n'est plus que la singularité de son absence ; il lui faut tenir le rôle du mort dans le jeu de l'écriture. Tout cela est connu ; et il y a beau temps que la critique et la philosophie ont pris acte de cette disparition ou de cette mort de l'auteur.” (*Ibid.*).

<sup>1257</sup> Cf. “Qu'est-ce qu'un auteur?” (1969), *DE I*, n.º 69, p. 827-831.

<sup>1258</sup> Em 1984 retoma, numa entrevista, a questão da morte do autor. Aí reconhece que há certos livros em que o reconhecimento do autor pode ajudar à leitura, sendo uma chave de inteligibilidade. Mas, excluindo alguns



unificação dos discursos, mas sem carácter de necessidade (é frequente dividir epistemológica ou estilisticamente a linha biográfica dos autores, privilegiam-se as triádicas para, paradoxalmente, forçar a unidade, e.g. em Nietzsche, Platão, Deleuze, Foucault), e há discursos que circulam sem extrair dele o seu sentido ou eficácia.<sup>1259</sup> O que mais importa, no entanto, é “tratar de retirar ao sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário, e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso.”<sup>1260</sup>

#### **4.b- Retorno a um *sujeito*: cuidado de si e parrésia**

Esta elisão do sujeito, pela complexificação, talvez pletórica, da sua ontologia, modalizando diferentes formas de aparecer,<sup>1261</sup> apagou a soberania egológica que a Modernidade e parte da Contemporaneidade tinham desenvolvido. Combatendo inclusivamente, pelas “figuras gémeas da antropologia e do humanismo”, o descentramento operado por Marx que, se por um lado, constituiu uma “História global” capaz de estudar (explicando e demonstrando) a historização das relações de produção e destacar, científica e politicamente, as determinações económicas e as luta de classes; colocou, por outro, como finalidade última, a anulação de todas as diferenças sociais, a criação de uma totalidade uniforme. Foucault preferiu a genealogia nietzscheana, capaz de dissolver o sujeito, a verdade e o bem, evidenciando o convencionalismo histórico onde assentavam e os complôs morais que os originaram. Além disso, a barricada escolhida por Foucault contrastou sempre com a procura obcecada de um fundamento que elevasse a racionalidade a *telos* da humanidade.<sup>1262</sup>

Regressará ao problema do sujeito na década de 80, mas aí, em vez de o fazer desaparecer, examina as suas formas de constituição, a maneira como se desenvolvem os processos de subjectivação.<sup>1263</sup> Revela que, se na contingência de certas práticas discursivas e

---

grandes pensadores, na maioria dos casos esse conhecimento só serve de filtro. Referindo-se a si: “Pour quelqu’un comme moi, qui ne suis pas un grand auteur, mais seulement quelqu’un qui fabrique des livres, on voudrait qu’ils soient lus pour eux-mêmes, avec leurs imperfections et leurs qualités éventuelles.” (“Une esthétique de l’existence”, *DE II*, n.º 357, p. 1554) Tudo isto estava em absoluta consonância com o repetido “*Qu’importe qui parle.*” Esta instabilidade e dissipação serão retomadas em *OD*.

<sup>1259</sup> Cf. *OD*, p. 28-31.

<sup>1260</sup> “Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969), *DE I*, n.º 69, p. 839: “il s’agit d’ôter au sujet (ou à son substitut) son rôle de fondement originaire, et de l’analyser comme une fonction variable et complexe du discours.”

Ainda sobre a des-substancialização do sujeito, ver: “La scène de la philosophie” (1978), *DE II*, n.º 234, p. 590; e, entre outros, “Le retour de la morale” (1984), *DE II*, n.º 354, p. 1525.

<sup>1261</sup> Recusando assim as teorias apriorísticas do sujeito, visto ser o resultado de um conjunto de práticas que o fazem ou louco, ou delinquente, ou normal... (Cf. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (1984), *DE II*, n.º 356, p. 1537)

<sup>1262</sup> Cf. *AS*, p. 22.

<sup>1263</sup> O problema geral desta época pode ser resumido assim: “je pense effectivement qu’il n’y a pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu’on pourrait retrouver partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet. Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d’assujettissement, ou, d’une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme, dans

não discursivas, a Modernidade construiu um sujeito dócil e submisso, é igualmente possível edificar sujeitos alternativos, mais livres para se comporem a si mesmos. Para isso, recupera da Grécia e Roma antigas práticas de subjectivação – *uso dos prazeres e cuidado de si*, subtítulos dos dois últimos volumes de *L'Histoire de la sexualité* – para, por um lado, numa investigação histórica, recolher os comportamentos que definiam a maneira como cada indivíduo (os privilegiados pela ociosidade) constituía a sua ética, i.e., a maneira pessoal de estilizar a existência e se relacionar com a moral pública.<sup>1264</sup> Por outro lado, estes estudos, distantes dos que tinha feito até ali, permitem-lhe desenvolver novas experiências de pensamento sobre o presente, perscrutar ao máximo o campo de possibilidades da existência.<sup>1265</sup> Próximo de Nietzsche, como diz Deleuze,<sup>1266</sup> trata-se de desenvolver uma espécie de responsabilidade ético-ontológica, ou de ontologia prática, abandonando ainda mais, ao contrário do que alguns leitores disseram, a noção de sujeito como sujeição (a um humanismo, psicologismo ou biologismo... A outros ou a si mesmo, escravo ou senhor)<sup>1267</sup> e ver a existência como resultado de um desenvolvimento contínuo, num trabalho ético misturado com uma dimensão estética.<sup>1268</sup> Bem patente em *HS2-up*, onde afirma que a relação que a Antiguidade estabelecia com a verdade, presente no oráculo delfico do “conhece-te a ti

---

l'Antiquité, à partir, bien entendu, d'un certain nombre de règles, styles, conventions, qu'on retrouve dans le milieu culturel.” (“Une esthétique de l'existence” (1984), *DE II*, n.º 357, p. 1552)

<sup>1264</sup> Em *HS2-up*, Foucault distingue “moral” de “ética”. Aquela, por um lado, é um conjunto de valores e regras de acção propostas aos indivíduos e grupos por diversos tipos de mecanismos prescritivos, a que se pode chamar “código moral”. Por outro lado, a moral designa também os comportamentos reais dos indivíduos em relação às regras estabelecidas, a que Foucault chama “moralidade dos comportamentos”. Outra coisa é a maneira como nos devemos constituir a nós mesmos como sujeitos morais agindo nos elementos prescritivos que constituem o código. Aqui trata-se de um campo ético, i.e., da maneira como o indivíduo constitui uma ou outra parte de si mesmo, formando os princípios da sua conduta moral. (Cf. p. 36-38)

<sup>1265</sup> Certa vez, numa auto-análise, colocou a questão da subjectivação em termos mais epistemológicos: tratar-se-ia de determinar os modos de subjectivação derivados das diferentes formas de conhecimento, como um sujeito, ainda informe, se vai elaborando à medida que conhece o objecto, na diferença que há entre fazer a exegese de um texto sagrado, observar um acontecimento natural ou analisar o comportamento de um doente mental. Ao mesmo tempo, o outro pólo da relação também determinaria o seu modo de objectivação. Seria, aliás, desta relação que nasceria um determinado jogo de verdade. (Cf. “Foucault” (1984), *DE II*, n.º 345, p. 1451) Em consequência, o estudo das práticas da Antiguidade ligadas à economia dos *aphrodisias* e ao cuidado de si influem no próprio processo de subjectivação de Michel Foucault.

<sup>1266</sup> Cf. entrevista a Didier Eribon, *Le Nouvel Observateur* (23 Agosto 1986); retomada em Gilles Deleuze, *Pourparlers*, cit., p. 131.

Mas igualmente próximo do Kant da *Antropologia* e do *Opus Postumum*, que Foucault conhecia bem, como o prova a *IA*. No *Opus Postumum* diz Kant: “Philosophia (doctrina sapientiae), ce n'est pas un art touchant à ce qu'il est à faire de l'homme [*was aus dem Menschen zu machen ist*], mais à ce qu'il doit faire de lui-même [*was er aus sich selbst machen soll*].” (*Opus Postumum*, I, IX, 2; *Ak*, XXI, 117; cit. por José Barata-Moura, “Kant ou le sens pragmatique d'une Anthropologie”, cit., p. 41)

<sup>1267</sup> “Il y a deux sens au mot ‘sujet’ : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit”. (“Le sujet et le pouvoir” (1982), *DE II*, n.º 306, p. 1046)

<sup>1268</sup> Esta dupla perspectiva, ética e estética, enquanto produção de si mesmo, tema do último Foucault, é bem sintetizada por Judith Revel: “éthique, parce qu'il s'agit de se prendre soi-même pour objet de sa propre action ; esthétique, parce que s'il s'agit de se produire soi-même, autant suivre l'injonction foucauldienne et ‘faire de sa vie une œuvre d'art’”. (*Expérience de la pensée. Michel Foucault*, Paris: Bordas, 2005, p. 240)

mesmo”,<sup>1269</sup> não conduzia a uma “hermenêutica do desejo”, como na espiritualidade cristã, mas a uma “estética da existência”.<sup>1270</sup> I.e., Foucault confronta agonicamente a codificação dos actos e a desocultação dos desejos secretos que contaminam os cristãos com as técnicas, gregas e romanas, de autodomínio e de temperança pelo controlo dos prazeres (*aphrodisias*)<sup>1271</sup>. Neste caso, dentro de uma pedagogia da responsabilidade governativa, procurava-se evitar a corrupção e degradação da existência individual e colectiva.<sup>1272</sup>

A formulação deste problema ficou a dever muito a Paul Rabbow<sup>1273</sup> e Pierre Hadot<sup>1274</sup>, que em primeira mão denunciaram o erro de perspectiva, intelectualista e cognitivista, desenvolvido pela Modernidade sobre a filosofia Antiga, ao desvalorizar a vontade grega em persistir na autoeducação.

---

<sup>1269</sup> Para Foucault, um princípio mais vasto do que o do campo socrático. (Cf. *HS3-ss*, p. 81)

<sup>1270</sup> É pertinente contrapor-se o primeiro vol. de *L'Histoire de la sexualité* aos restantes dois, separados por vários anos, exclusivamente dentro da questão da sexualidade. Até porque esse espaçamento revela uma modificação importante nas preocupações foucauldianas. Enquanto a *HS1-vs* se propõe descrever uma longa história da sexualidade para desenvolver uma genealogia do discurso Moderno sobre o sexo e os mecanismos de poder que atravessam e suportam a produção desses discursos; *HS2-lp* e *HS3-ss* analisam na Grécia Antiga e Roma a estrutura das práticas de sexualidade, dentro dos *aphrodisias*, onde se definiam as modalidades da conduta moral e sobretudo da constituição do sujeito moral.

<sup>1271</sup> “Les *aphrodisia* sont des actes, des gestes, des contacts, qui procurent une certaine forme de plaisir [...] Les éléments de ce domaine – la ‘substance éthique’ – étaient formés par des *aphrodisia*, c’est-à-dire des actes voulus par la nature, associés par elle à un plaisir intense et auxquels elle porte par une force toujours susceptible d’excès et de révolte.” (*HS2-up*, p. 55, 123)

Sendo os *aphrodisias* antigos uma força natural e necessária dada ao excesso, a ética não se preocupava com a separação entre práticas permitidas e interditas, normais e excêntricas, antes com a limitação dessa força natural. O excesso, o descontrolo dos *aphrodisias* podia tornar o homem escravo dos prazeres e desejos. Assim, a subjectivação moral grega e romana não passava pela obediência a um código ou sistema de leis com validade geral ou universal, mas pelo desenvolvimento de estratégias de autolimitação dos *aphrodisias*. De referir ainda que no segundo vol. de *L'Histoire de la sexualité*, o termo “usage” se opõe, no pensamento moral, à ideia de lei universal. A escolha desta noção liga-se à técnica, arte individual presidindo ao processo de construção do sujeito moral. Pelo contrário, na experiência cristã da carne substituir-se-á o bom uso dos *aphrodisias* pela submissão a um sistema de leis universais, polarizadas entre o interdito e o permitido, decidindo da comunhão ou excomunhão. As tábuas morais centram-se na essência desejante dos *aphrodisias*, o domínio de si dará lugar, na confissão, ao deciframento de si. A constituição do sujeito moral deixará de ser vista a partir de técnicas e práticas individuais (embora com alcance colectivo), substituídas por uma hermenêutica que o estuda, sobretudo para o censurar.

<sup>1272</sup> Cf. *HS2-up*, p. 120-121, 123-125. Nas p. 109-110 descreve mais explicitamente a exigência de temperança a quem comanda. Para Foucault isto remete, e deriva ao mesmo tempo, da noção de liberdade na Antiguidade. Aceita que a liberdade a instaurar e preservar seria a dos cidadãos no seu conjunto, mas pensava-se então numa correspondência entre as virtudes individual e social. Assim, citando a *Política* de Aristóteles (VII, 14, 1332a), a liberdade devia desenvolver-se principalmente no indivíduo que recusava ser escravo dos prazeres, não no sentido de um livre-arbítrio, mas da libertação dos excessos da vontade de prazer. (Cf. *HS2-up*, p. 107-108, 116) Sobre a separação nietzscheana entre liberdade e livre-arbítrio, de como aquela não tem que ver com a ideia de um livre-arbítrio baseado numa “faculdade deliberativa da consciência”, cf. de João Constâncio, “O Que Somos Livres Para Fazer?”, in Scarlett Marton, Maria João Mayer Branco e João Constâncio (org.), *Sujeito, Décadence e arte. Nietzsche e a Modernidade*, cit., p. 179 e *passim*.

<sup>1273</sup> *Antike Schriften Über Seelenheilung und Seelenleitung: Auf ihre Quelle Untersucht*, 1923; e *Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik. Aus dem Nachlass herausgegeben von Ernest Pfeiffer*, 1960.

<sup>1274</sup> Aos muitos livros que escreveu sobre a Grécia Antiga e Clássica, estoicismo e epicurismo romanos. Em *HS3-ss*, Foucault coloca na bibliografia *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 1981; publicado originalmente no *Annuaire de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études* em 1977. Aliás, o próprio Hadot refere numa entrevista a François Ewald que o pensamento de Foucault sobre o cuidado de si lhe devia alguma coisa. (Cf. “Pierre Hadot: histoire du souci”, *Le Magazine Littéraire* 345 (Julho-Agosto 1996), p. 22)

Em paralelo, o retorno à Antiguidade permitiu-lhe também atacar a soberania do sujeito, enquanto consciência de si e do mundo. Como refere em 1984, numa entrevista relacionada com os dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité*, o sujeito não é condição de possibilidade de uma experiência; pelo contrário, é pela experiência que se dá a racionalização dos procedimentos pelos quais resulta um sujeito, ou melhor, vários sujeitos. Depois: “Chamarei subjectivação ao processo pelo qual obtemos a constituição de um sujeito, mais exactamente, uma subjectividade que evidentemente só é uma das possibilidades dadas para a organização de uma consciência de si.”<sup>1275</sup> Numa aula do Collège (12 de Janeiro de 1983, 1.<sup>a</sup> hora), resume a sua mais recente investigação sobre este tema: a alteração

[...] consiste em passar de uma teoria do sujeito, a partir da qual tentaríamos separar, na sua historicidade, os diferentes modos de ser da subjectividade, à análise das modalidades e técnicas de relação consigo mesmo, ou ainda à história desta pragmática do sujeito nas suas diferentes formas, de que procurei, no ano passado, dar-vos alguns exemplos. Portanto: análise das formas de veracidade; análise dos procedimentos de governamentalidade; análise da pragmática do sujeito e das técnicas de si.<sup>1276</sup>

Recordamos que a questão do acesso à verdade, implicando totalmente quem a ela acede – longe portanto da separação, quase higiénica, sujeito/objecto que as ciências naturais e sociais Modernas defendiam em nome da “objectividade” –, começou a ser sistematicamente pensada a partir do primeiro curso de 1980 do Collège.<sup>1277</sup> E que o questionário foucauldiano recai na imposição de “actos de verdade” pela cultura ocidental cristã, onde o sujeito se obriga a confessar inteiramente, superando-se mesmo para alcançar o que dele se esperava.<sup>1278</sup> A sequência do curso leva-o do *Édipo-Rei* à análise dos “actos de verdade” próprios do cristianismo primitivo (em práticas de baptismo, da penitência e da direcção de consciência), mostrando como se foi esboçando uma pastoral cristã focada nas

---

<sup>1275</sup> “Le retour de la morale”, *DE II*, n.º 354, 1984, p. 1525: “J’appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d’un sujet, plus exactement d’une subjectivité, qui n’est évidemment que l’une des possibilités données d’organisation d’une conscience de soi.”

Desta forma, a subjectividade podia ser estudada genealógicamente. Era possível escrever uma história das técnicas da elaboração e transformação de si.

<sup>1276</sup> *GSA*, p. 42: “consiste à passer d’une théorie du sujet, à partir de laquelle on essaierait de dégager, dans leur historicité, les différents modes d’être de la subjectivité, à l’analyse des modalités et techniques du rapport à soi, ou encore à l’histoire de cette pragmatique du sujet dans ses différentes formes dont j’ai essayé, l’an dernier, de vous donner quelques exemples. Donc : analyse des formes de véridiction ; analyse des procédures de gouvernementalité ; analyse de la pragmatique du sujet et des techniques du soi.”

Ainda sobre as técnicas de si, no seminário da Universidade de Vermont “Technologies of the self”, reportando-se ao contexto dos seus trabalhos nos últimos 25 anos, refere que às técnicas de produção de sistemas de signos e de poder se devem acrescentar as técnicas de si “qui permettent aux individus d’effectuer, seuls ou avec l’aide d’autres, un certain nombre d’opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d’être ; de se transformer afin d’atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d’immortalité.” (“Les techniques de soi” (1982/88), *DE II*, n.º 363, p. 1623)

<sup>1277</sup> *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris: Gallimard/Seuil, 2012.

<sup>1278</sup> Além, bem entendido, da enorme plêiade de actos de obediência e de submissão que compõem o cristianismo. Sendo uma religião da salvação, conduz os indivíduos de uma realidade a outra, da morte à vida, do tempo à eternidade. Mas, para isso, prescreve uma série de condições e de regras de conduta que causam uma certa transformação de si. Sendo uma religião confessional, obriga também a regras estritas de verdade, de dogma e de cânone. (Cf. “Les techniques de soi” (1982/1988), *DE II*, n.º 363, p. 1623)

tecnologias da confissão. No curso do Collège de 1982,<sup>1279</sup> logo no primeiro dia, relaciona o célebre oráculo delfico “conhece-te a ti mesmo” com o princípio “cuida de ti mesmo” (*soucie-toi de toi-même*, traduzindo o grego transliterado *epimeleia heautou*, ou o latim *cura sui*); recordando que na *Apologia*, Sócrates tem a tarefa principal de incitar os outros a ocuparem-se, cuidarem deles mesmos.<sup>1280</sup> Procura, assim, revogar a elisão ocidental do cuidado de si grego, “um dos grandes princípios da cidade”; substituído ao longo dos tempos pelo “conhece-te a ti mesmo”.<sup>1281</sup> Foucault destaca duas causas: a) inclinação para considerar o cuidado de si como algo de imoral, forma de escapar às regulações exteriores. Valoriza-se antes a herança cristã da “renúncia a si” como condição de salvação. b) Na filosofia teórica, de Descartes a Husserl, hipertrofiou-se o *ego* cognitivo, o sujeito pensante alcançou o fundamento da teoria do saber.<sup>1282</sup>

Foucault iniciou a sistematização da História do cuidado de si no curso do Collège de 1980-1981 (“Subjectivité et vérité”)<sup>1283</sup>. No texto para o *Annuaire*, resume as “técnicas de si” (*techniques de soi*): exercícios para cuidar de si mesmo, como reflexões sobre os modos de vida; escolha do tipo de existência; maneira de regular as condutas; de fixar meios e fins.<sup>1284</sup>

<sup>1279</sup> *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

<sup>1280</sup> Cf. *L'Herméneutique du sujet*, cit., p. 6-7 e *passim*. Foucault subsume aí todos os campos do cuidado de si, tecnologias da existência, sob o termo “espiritualidade”; pelo qual designa as práticas pelas quais o sujeito opera sobre ele mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade. (Cf., *idem*, p. 16-17) O tema do cuidado de si será amplamente retomado no vol. III da *HS3-ss*, sobretudo no capítulo “La culture de soi”, embora enfatizando a recepção e desenvolvimento romanos do estoicismo e do epicurismo (Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, principalmente), reduzindo muito o que no curso do Collège de France era dedicado aos textos platônicos (poucas referências ao *Alcibiades* e à *Apologia*). Cf. ainda o texto sobre as “Technologies of the self”, resultado do seminário de 1982 na Universidade de Vermont; publicado por H. Gutamn e L.H. Martin (ed.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Anherst: the University of Massachusetts Press, 1988, p. 16-49. Trad. para os *DE*, n.º 363, por Durant-Bogaert, “Les techniques de soi”.

<sup>1281</sup> Cf. “Les techniques de soi” (1982/1988), *DE II*, n.º 363, p. 1605. Diz Foucault: “à partir de l'*Alcibiade I* de Platon. Dans les dialogues socratiques, chez Xénophon, Hippocrate, et dans toute la tradition néoplatonicienne qui commence avec Albinus, l'individu doit prendre soin de lui-même. Il faut s'occuper de soi avant de mettre en application le principe delphique. Le deuxième principe se subordonne au premier.” (*Idem*, p. 1605-1606)

<sup>1282</sup> Cf. “Les techniques de soi” (1982/1988), *DE II*, n.º 363, p. 1607-1608.

<sup>1283</sup> Ainda não publicado. Resumo em *DE II*, n.º 304, 1981, p. 1032-1037. O curso procurou repor o imperativo grego do “conhece-te a ti mesmo” no campo mais vasto dos modos de agir que elaboram a subjectividade: “En somme, il s'agit de replacer l'impératif du ‘se connaître soi-même’, qui nous paraît si caractéristique de notre civilisation, dans l'interrogation plus vaste et qui lui sert de contexte plus ou moins explicite : que faire de soi-même ? quel travail opérer sur soi ? comment ‘se gouverner’ en exerçant des actions où on est soi-même l'objectif de ces actions, le domaine où elles s'appliquent, l'instrument auquel elles ont recours et le sujet qui agit ?” (*Idem*, p. 1032) Foi também uma maneira de romper com os temas pretéritos das investigações históricas (loucura, doença, delinquência, prisão, ciência, sexualidade) e iniciar uma História do cuidado e das técnicas de si: “L'histoire du ‘soui’ et des ‘techniques’ de soi serait donc une manière de faire l'histoire de la subjectivité : non plus, cependant, à travers les partages entre fous et non-fous, malades et non-malades, délinquants et non-délinquants, non plus à travers la constitution de champs d'objectivité scientifique donnant place au sujet vivant, parlant, travaillant ; mais à travers la mise en place et les transformations dans notre culture des ‘rapports à soi-même’, avec leur armature technique et leurs effets de savoir. Et on pourrait ainsi reprendre sous un autre aspect la question de la ‘gouvernementalité’ : le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui (comme on le trouve dans la pédagogie, les conseils de conduite, la direction spirituelle, la prescription des modèles de vie, etc.)” (*Idem*, p. 1035)

<sup>1284</sup> Cf. “Subjectivité et vérité” (1981), *DE II*, n.º 304, p. 1032.

Técnicas estudadas: a interpretação dos sonhos, a partir do *Onirocritique* de Artemidore de Daldis<sup>1285</sup>; os regimes médicos; a vida no casamento; a escolha dos amores, comparação entre os das mulheres e os dos rapazes.<sup>1286</sup> No curso seguinte, “L’herméneutique du sujet”, continua esta análise, mostrando que na Antiguidade havia uma forte disposição social e individual para cuidar de si. Se é inegável que o “conhece-te a ti mesmo” o marginalizou, originalmente este remetia para aquele. Sócrates ensinava isso, fundamentalmente isso, explicando como ocupar-se de si, pelo autoconhecimento, era ao mesmo tempo ocupar-se da cidade. Para Foucault, esse costume era um privilégio, sinal de estatuto social e riqueza, o que não impediu um certo ascetismo cristão de partilhar a perspectiva da filosofia Antiga sobre o cuidado de si. Assim, o cuidado de si na Antiguidade foi simultaneamente considerado um dever, uma técnica, uma obrigação fundamental e um conjunto de procedimentos cuidadosamente elaborados. Na *L’herméneutique du sujet* mostra como o *Alcibiades* é pontuado por essas técnicas e sublinha depois mais demoradamente as prescrições estoicas e epicuristas sobre o cuidado de si. Como sabemos, o terceiro volume de *L’Histoire de la sexualité* tem o subtítulo *Le souci de soi*. Aqui, mas também em *HS2-up*, publicada ao mesmo tempo. Nos dois últimos volumes da *Histoire de la sexualité*, interroga a origem da desconfiança em relação ao prazer, culminando no paroxismo pudico seiscentista, nova concepção de sexualidade ligada às tecnologias do poder centrada na vida (biopolítica). Em contradição com as axiologias da Antiguidade, onde se valorizava, até ao séc. I, a relação do indivíduo consigo mesmo, nos modos de subjectivação específicos que resultavam principalmente do cuidado de si. Definido como a relação que o homem livre mantinha consigo mesmo, com os seus pares e com outros incomensuráveis ao seu estatuto social (mulheres, crianças e escravos). Esse cuidado passava essencialmente pela temperança dos *aphrodisias*, uma virilidade da vontade dentro de uma ética mais afirmativa do que punitiva. O combate aos excessos afirmava o domínio sobre os desejos hedonistas, mobilizando valores compatíveis com as leis comuns (da cidade, religião e natureza). Isto supunha a sabedoria e a força de se comandar a si mesmo, resistir e lutar, dominar a tendência para sucumbir à escravidão dos prazeres, num trabalho sobre si, feito de treinos práticos e meditações. No fim, confrontar-se vitoriosamente consigo mesmo autorizava a ocupar-se da cidade. Acreditava-se que a soberania exercida pelo indivíduo sobre si influiria na felicidade e boa ordem da cidade. Nos dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité*, Foucault quis marcar a distância entre a ética dos *aphrodisias* e a dogmática cristã, desenvolvimento de si contra censura de si. Indicando ao mesmo tempo novos processos de subjectivação, de auto-subjectivação, talvez

---

<sup>1285</sup> Foucault usou *La Clef des songes. Onirocriticon*, trad. do grego por A.J. Festugière, Paris: Vrin, 1975, livro I, p. 84-93. Era um texto muito conhecido na Idade Média.

<sup>1286</sup> Cf. “Subjectivité et vérité” (1981), *DE II*, n.º 304, p. 1035-1037.

próxima do sobre-homem nietzscheano, na medida em que este se definia por uma constante superação de si mesmo, constante e infinita *Selbstüberwindung*.

#### 4.c- A parrésia filosófica

Imerso no estudo do pensamento Antigo desde o início dos anos 80 (iniciado, como vimos, no curso de 1980, “Du Gouvernements des vivants”, e continuado no de “Subjectivité et vérité”), Foucault recentra-se na filosofia: o que é uma vida filosófica? Como viver enquanto filósofo? Como adequar os discursos à vida, e vice-versa? Uma condição basilar é a de desviar a verdade da esfera lógica e epistemológica para a ética, passar da “verdade” para a “veracidade”. Para isso é preciso pensar o modo como os indivíduos relacionam a “preocupação” (*souci*) em dizer a verdade com a moral, enquanto agir individual ligado aos *aphrodisias*, cujo programa de investigação pode ser resumido no título do último curso do Collège de France: “*Le Courage de la vérité*”.<sup>1287</sup> Esta conexão entre vontade de falar-verdade, parrésia<sup>1288</sup>, e o cuidado de si foi estudada por Foucault a partir da Antiguidade,<sup>1289</sup>

---

<sup>1287</sup> No curso anterior do Collège referia o que considerava ser o objecto de estudo de uma História das “ontologias do discurso verdadeiro”: “Je crois qu’une histoire des ontologies de la vérité serait une histoire dans laquelle on poserait au moins trois questions. Premièrement : quel est le mode d’être propre à tel ou tel discours, parmi tous les autres, dès lors qu’il introduit dans le réel un certain jeu déterminé de vérité ? Deuxième question : quel est le mode d’être que ce discours de vérité confère au réel dont il parle, à travers le jeu de vérité qu’il exerce ? Troisième question : quel est le mode d’être que ce discours de vérité impose au sujet qui le tient, de façon que ce sujet puisse jouer comme il faut ce jeu déterminé de la vérité ?” (*GSA*, p. 285)

<sup>1288</sup> O termo parrésia – do grego transliterado *pa~* (tudo) e *rhma* (o que é dito) – é plurissignificativo, sobretudo porque opera de forma distinta em diferentes áreas (política, teatro, filosofia, medicina...) e autores (Tucídides, Isócrates, Plutarco, Epicteto, Políbio, Platão, Eurípides, Aristóteles...), alterando-se ainda ao longo da história. José Pedro Machado, no seu *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* (3.<sup>a</sup> ed., Lisboa: Livros Horizonte, 1977) define-o assim: “liberdade de andamento; discurso a respeito de tudo; emissão de proposições arrojadas”. Refere também que chegou à língua portuguesa por via culta.

Sobre o tema pode consultar-se Elizabeth Markovits, *The Politics of Sincerity: Frank Speech and the Threat to Democratic Judgment*, Pennsylvania State University Press, 2008; A.W. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005. E ainda o prefácio de Joseph Pearson, com uma óptima bibliografia, a *Fearless Speech*, New York: Semiotext(e), 2001. Na nossa língua, de José Pedro Serra, *Pensar o Trágico – Categorias da Tragédia Grega*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006; e, mais próximo do próprio tema da parrésia, ler-se-á com muito interesse de Manuel Fialho Silva, *A Parrésia em Filodemo*, Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos (literatura Grega), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2009. No nosso caso, não perdendo totalmente de vista o que outros pensaram, seremos fieis, por uma questão metodológica, ao(s) significado(s) que Foucault lhe atribuiu; diferentes, desde a sua introdução no curso do Collège de France de 1981-82 (*Herméneutique du sujet*), consoante se trate do *Sobre a Parrésia* de Filodemo, da parrésia socrática, epicurista, cínica ou cristã... Da parrésia na política, na filosofia, na medicina, na pedagogia ou na ética. E isto porque, como refere, “elle désignait une vertu, une qualité (il y a des gens qui ont la parrésia et d’autres qui n’ont pas la parrésia) ; c’est un devoir aussi (il faut effectivement, et surtout dans un certain nombre de cas et de situations, pouvoir faire preuve de parrésia) ; et enfin c’est une technique, c’est un procédé : il y a des gens qui savent se servir de la parrésia et d’autres qui ne savent pas se servir de la parrésia.” (*GSA*, p. 43) Contendo, no entanto, um denominador comum em torno do “falar-verdade”, “dizer-verdade”, “liberdade de tudo dizer”, “franqueza no dizer”; e nas consequências, a morte no limite, para o parresíasta. Além disso, a parrésia funcionou como um conceito charneira, pelo qual Foucault constitui os problemas dos modos de veracidade, o estudo das técnicas de governamentalidade e a caracterização das práticas ligadas ao cuidado de si, portanto: saber e veracidade; relações de poder; e modos de constituição do sujeito pelo cuidado de si.

começando na Grécia Clássica e terminando nos primórdios do Cristianismo (Isócrates, Plutarco, Filodemo, Políbio, Luciano de Samósata, Tucídides, Epicteto, Séneca, Marco Aurélio, Eurípides, Platão – com relevo para a personagem de Sócrates – Diógenes Laércio, Cinismo, Estoicismo e Epicurismo),<sup>1290</sup> ainda que encontremos vários excursos sobre a Modernidade, de Kant a Goethe, passando por Descartes. A franqueza parresiástica opõe-se, evidentemente, à lisonja e à mentira, mas também se diferencia de outras formas da verdade, como a demonstração, a persuasão, o ensino ou a discussão.<sup>1291</sup> Não apenas uma diferença de, digamos, metodologias e finalidades do próprio discurso, mas ética, já que o parresiasta corre sempre perigo, põe-se em risco ao falar-verdade. As consequências do que diz prendem-se menos com questões epistemológicas do que jogar a sua própria vida naquilo que diz. Para

---

A parrésia fez parte dos cursos no Collège de France desde *Du Gouvernement des vivants* e *L'Herméneutique du sujet*, ganhando importância nos dois seguintes (*GSA* e *CV*). O seu impacto alargou-se quando, em 1983, deu um seminário em Berkeley intitulado “Discourse and Truth” (editado a partir das transcrições áudio em *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, dir. J. Pearson, Evanston, Illinois: Northwestern University, 1985; também on-line: <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/parrhesia.html>. Republicado em *Fearless Speech*, cit.). Aí demonstrou como a verdade não se impõe necessariamente por uma força objectiva, mas segundo critérios de reconhecimento, estreitamente relacionados com os do poder. O seminário teve fundamentalmente quatro partes: 1) genealogia do termo parrésia; 2) a parrésia nas tragédias de Eurípides; 3) crise das instituições democráticas e repercussões na parrésia; 4) relação entre a parrésia e o cuidado de si.

<sup>1289</sup> Em Foucault o “cuidado de si” não conduz ou resulta de um eremitismo, não é uma auto-atenção esgotando-se em si mesma, é imperativo dirigir-se aos outros (leitura corroborada por Pierre Hadot com as noções de “justiça” em Aristóteles, de “amizade” no epicurismo, “familiaridade” no estoicismo e, acima delas, de “amor” em Platão – Cf. “Pierre Hadot: histoire du souci”, *Le Magazine Littéraire* 345 (Julho-Agosto, 1996), p. 32). Da Atenas democrática vem a evidência do ensino socrático que deve levar os jovens aristocratas a cuidarem bem de si para saberem cuidar bem da *polis*. (Cf. sobretudo o curso de 20 Janeiro 1982, 1.ª hora, sobre o cuidado de si no *Alcibiades*). Não é, aliás, irrelevante que os dois últimos cursos do Collège de France tenham no título “*Le Gouvernement de soi et des autres*”, onde a parrésia, o cuidado de si e dos outros formam o entrelaçamento temático fundamental: “Et [...] en posant la question du gouvernement de soi et des autres, je voudrais essayer de voir comment le dire-vrai, l'obligation et la possibilité de dire vrai dans les procédures de gouvernement peuvent montrer comment l'individu se constitue comme sujet dans le rapport à soi et dans le rapport aux autres. Le dire-vrai, dans les procédures de gouvernement et la constitution d'un individu comme sujet pour lui-même et pour les autres : c'est un peu de cela que je voudrais vous parler cette année. Et donc le cours de cette année sera sans doute un peu discontinu. Enfin je voudrais essayer d'étudier quelques aspects de ce problème général, en prenant quelques notions et quelques pratiques particulières.”

Por outro lado, no vol. III de *L'Histoire de la sexualité*, o cuidado de si, tema primitivo da cultura grega (Cf. *HS3-ss*, p. 61), diz respeito às relações que o homem livre mantém consigo mesmo, com os seus pares e com os outros, certas alteridades (feminino, jovens e escravos). O cuidado de si é vertido em técnicas que procuram desenvolver uma auto-regulação sobre os prazeres (*aphrodisias*), exercido na esfera pública e privada. O objectivo individual deve ser a temperança, máxima qualidade moral, e contribuir para a boa ordenação da *Polis*. Temperar os *aphrodisias* não desenvolve, no entanto, qualquer passividade ética, pelo contrário, o domínio da vontade de prazer conduz sempre a uma “virilidade ética” que autoriza o governo dos outros. O homem que faz uso da temperança sabe controlar os seus prazeres, devido a uma *techne* mobilizada no quadro de leis comuns (da cidade, da religião e da natureza), no momento e contextos oportunos. Isto supõe a sabedoria de se comandar a si mesmo, resistir e lutar, assegurar o domínio de si. Mantendo uma atitude polémica, agónica, consigo mesmo, exercitada em treinos e meditações. No final, confrontar-se vitoriosamente consigo autoriza a ocupar-se dos outros. É um pouco esta a lição de Sócrates sobre a indiferença à beleza “incomensurável” de Alcibiades, não se trata de um exemplo heróico de pureza, mas de um acto de resistência; não se nega o desejo, supera-se.

<sup>1290</sup> Acreditamos que a “História da parrésia” teria uma continuidade, não fosse a morte prematura de Foucault.

<sup>1291</sup> Para a distinção entre parrésia e estratégias de verdade dentro da demonstração, persuasão, ensino ou discussão, separação que não vai sem alguma contaminação, cf. *GSA* p. 52-55. E.g., enquanto a dúvida em Descartes é o meio fundamental para se chegar à verdade, o parresiasta está sempre dentro da certeza. Porque nele a verdade não é algo que se queira atingir ou adquirir, a sua posse resulta exclusivamente de certas qualidades morais. Assim, é a coragem em falar-verdade que serve de prova da *verdade* do seu enunciado.



exemplificar, Foucault usa frequentemente as *Cartas* platônicas (o perigo de dizer a verdade a Dionísio de Siracusa), todo o drama tanatológico socrático,<sup>1292</sup> o trágico no *Ion* Euripídiano...<sup>1293</sup> Por outro lado, a análise da dramaturgia do discurso verdadeiro revela que o do parresiasta se distingue do dos profetas, adivinhos, filósofos, cientistas ou professores: ele não procura evocar o destino de uma forma enigmática; determinar a ordem das coisas de uma maneira apodíctica; apresentar saberes de forma demonstrativa; transmitir, como o professor, tecnicamente o que sabe.<sup>1294</sup> O parresiasta eleva-se e profere a sua verdade contra os poderes estabelecidos. Para testar uma caracterização mais clara, na 2.ª hora do curso de 2 de Fevereiro de 1983, Foucault expõe o modelo do “rectângulo constitutivo da parrésia”: a democracia (condição formal), o jogo ascendente (condição de facto), o falar-verdade (condição de verdade) e a coragem (condição moral).<sup>1295</sup> Noutros termos, a parrésia, na sua dimensão política, exigia liberdade de expressão; reconhecimento das relações assimétricas de poder entre governantes e governados;<sup>1296</sup> distinção clara entre a veracidade e a falsidade; e a existência de indivíduos moralmente virtuosos preparados para morrer em nome da sua verdade.<sup>1297</sup> Depois da morte de Péricles (paradigma do bom parresiasta democrata),

---

<sup>1292</sup> Por isso, na lição de 15 de Fevereiro de 1984, 1.ª hora, Foucault refere que “ce qui traverse, me semble-t-il, tout le cycle de la mort socratique, c’est bien l’établissement, la fondation, dans sa spécificité non politique, d’une forme de discours qui a pour préoccupation, qui a pour souci le souci de soi”. (*CV*, p. 84)

<sup>1293</sup> “Les parrésiastes sont ceux qui, à la limite, acceptent de mourir pour avoir dit vrai. Ou plus exactement, les parrésiastes sont ceux qui entreprennent de dire le vrai à un prix non déterminé, qui peut aller jusqu’à leur propre mort. Eh bien c’est là, me semble-t-il, le nœud de ce qu’est la *parrésia*.” (*GSA*, p. 56) Esta tese percorre os dois últimos cursos do Collège de France, ver também, e.g., p. 24-25 de *CV*.

<sup>1294</sup> Ao lermos as diferentes lições sobre a parrésia, vemos que no curso de 10 de Março de 1982 (*L’Herméneutique du sujet*), a distingue da confissão, nesta o discípulo confessa-se ao mestre, naquela o parresiasta assume-se como um mestre. No de 10 de Março do mesmo ano, separa-a da retórica (referida mais vezes), mais preocupada com a persuasão do auditório do que com a veracidade. Finalmente, no início de Fevereiro de 1984 (*CV*), Foucault autonomiza-a em relação a outras três modalidades de expor a verdade: a profética, a sábia e a técnica (professoral).

<sup>1295</sup> Em *CV*, p. 215-216, expõe três tipos de “coragem da verdade”, 1) na sua forma política, quando o parresiasta diz à Assembleia (Eurípides, *Ion*) ou ao príncipe (Platão na Sicília, *Carta VII*) o que eles não querem ouvir; 2) a ironia socrática, que consiste em fazer reconhecer às pessoas que não sabem o que julgam saber; 3) a coragem cínica da verdade que quando discorre sobre a necessidade de alteração dos modos de vida provoca o escândalo ao dar o seu como exemplo a seguir.

<sup>1296</sup> Se os governos não tinham ou não têm o dever de tudo dizer, o governado deve, sabendo da relação assimétrica com os mais poderosos, interpelar quem governa a partir da sua verdade: “Je crois trop à la vérité pour ne pas supposer qu’il y a différentes vérités et différentes façons de la dire. Certes, on ne peut pas demander à un gouvernement de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité. En revanche, il est possible de demander aux gouvernements une certaine vérité quant aux projets finaux, aux choix généraux de leur tactique, à un certain nombre de points particuliers de leur programme : c’est la *parrhèsia* (la libre parole) du gouverné, qui peut, qui doit interpeller le gouvernement au nom du savoir, de l’expérience qu’il a, du fait qu’il est un citoyen, sur ce que l’autre fait, sur le sens de son action, sur les décisions qu’il a prises.” (“Une esthétique de l’existence” (1984), *DE II*, n.º 357, p. 1552-1553)

<sup>1297</sup> Foucault toma aqui a democracia ateniense e as palavras de Tucídides (ou Péricles, tanto faz) na *História da Guerra do Peloponeso*, onde encontra os quatros elementos do rectângulo parrésico.

Por outro lado, o questionamento sobre a fragilidade da democracia grega reenvia de alguma forma para o seu tempo que, como hoje, sofria de um défice do discurso verdadeiro. Assim, Foucault mantém um diálogo subterrâneo com o pensamento liberal que tinha estudado nos cursos do Collège da segunda metade da década de 70 (sobretudo *Sécurité, territoire, population e Naissance de la biopolitique*). A liberdade de expressão não deve resultar, como costuma suceder, num festival de opiniões que se equivalem, impedindo a mudança devido ao bloqueio de mútua contra-performatividade. Como se pode deduzir da lição de 8 de Fevereiro de 1984, 1.ª hora,

esvaneceu-se o rectângulo parresiástico, a “falsa palavra verdadeira” (mundo sofisticado) dominou a decadência da democracia ateniense. Mas a queda esteve desde sempre inscrita no próprio movimento democrático que, como vimos, é a condição de possibilidade da parrésia. Se, por um lado, não há “falar-verdade” sem a liberdade e a igualdade democráticas (ambas relativas), por outro, nesse *ethos* político, alguns, pelas suas próprias virtudes, como Péricles ou Sócrates, distinguem-se dos restantes, introduzindo a diferença antidemocrática na democracia. Este é o primeiro paradoxo. O segundo está no carácter intrínseco da própria democracia que ao dar liberdade de expressão a todos os cidadãos, deixa de ter critérios sustentáveis (pelo menos no curto prazo) para avaliar a qualidade ética dos discursos, é nesta brecha que se desenvolve o movimento sofista e se origina a autodissolução da democracia.<sup>1298</sup>

Depois do desaparecimento das Assembleias, a virtude do parresiasta deixa de ser exibida em público, desvaloriza-se, digamos, o aspecto performativo da parrésia. Ela passa então para a dimensão da vida quotidiana, exercendo-se no próprio estilo de vida. Sem se poder imiscuir no jogo político institucional, serve principalmente a transformação do parresiasta. Se antes se exigia a coragem da verdade, agora quase tudo recai no processo de autotransformação.<sup>1299</sup> Como vimos (sem o aprofundamento que noutras circunstâncias o tema exigiria), no curso de 1982-83, *GSA*, tratou-se sobretudo de pensar as implicações políticas da prática parresiástica,<sup>1300</sup> relação que terminará numa espécie de beijo da morte à democracia ateniense, substituindo-se esta linha política por outra mais centrada nas relações pessoais, Sócrates e Diógenes como exemplos. Ainda que a parrésia socrática guarde uma

---

onde também Kant é convocado, Foucault não defende incondicionalmente a tolerância democrática, antes uma certa intolerância fundada numa parrésia que prolongue a herança kantiana do uso público da razão, num falar-verdade contra as estratégias de livre opinião que tantas vezes sufocam num relativismo niilista as democracias Modernas.

<sup>1298</sup> Foucault reflecte sobre estes dois paradoxos, simultaneamente causa e consequência do enfraquecimento da parrésia política, transformação da “boa” em “má” parrésia, em *GSA*, p. 164-168; e *CV*, p. 34 e ss. Curiosamente, na lição de 16 de Fevereiro, 1.ª hora, de 1983, parece sintetizar os dois quando afirma: “chacun ayant le droit en effet de prendre la parole, quelques-uns, les premiers, ont pour tâche, pour fonction, pour rôle de prendre l’ascendant sur les autres. Et le problème est de savoir, dans ce jeu agonistique des premiers par rapport aux autres et des premiers entre eux, s’il est possible, légitime et souhaitable qu’il y en ait un et un seul – comme d’ailleurs l’était Périclès – qui l’emporte sur tous les autres.” (*GSA*, p. 208)

<sup>1299</sup> Em *HS2-up*, Foucault não destaca esta característica da parrésia, liga-a muito mais a um conhecimento de si que promova a temperança. No uso dos prazeres, diz, o indivíduo só se pode constituir como “sujeito moral” se ao mesmo tempo o fizer como sujeito de conhecimento de si. (Cf., p. 117) O *Alcibiades* é uma dramaturgia da alma lutando consigo mesma contra a violência dos desejos, uma alma que procura conhecer-se e conhecer deus. (Cf., p. 119) Isto não significa que aqui o conhecimento seja uma “hermenêutica do desejo”, ele é mais uma condição ontológica de instauração do indivíduo do que condição epistemológica do seu conhecimento. O indivíduo não está obrigado a buscar a verdade de si e a expô-la (como no cristianismo), ela é a condição da temperança, o conhecimento controla as intensidades desregulada dos prazeres. (Cf., p. 120)

<sup>1300</sup> Para o último Foucault, o poder não pode exercer-se sem uma sacração da verdade. Os rituais de verdade, que nunca foram unidimensionais, são essenciais, sobretudo nas manifestações do poder mais institucionalizado. No exercício desse poder são necessários, bem entendido, conhecimentos úteis, discursos que perspectivem acções eficientes, mas ele é quase sempre acompanhado de uma liturgia da verdade, por vezes bem mais importante do que a percepção da utilidade.

certa dimensão política (os seus interlocutores devem cuidar de si para melhor cuidar da *Polis*, argumento recorrente nos cursos do Collège de 1981-82/1982-83 e no capítulo “La culture de soi” de *HS3-ss*), acentua-se como primeira finalidade a conversão do ouvinte a outro estilo de vida, aprendendo a cuidar de si com o seu falar-verdade.<sup>1301</sup>

Foucault coloca já a parrésia platónico-socrática, realizada durante a decadência da democracia ateniense, como um segundo momento da parrésia, sucedendo ao “momento Péricles” da última metade do séc. V a.C. Será o discurso platónico que a vai conduzir para o centro da filosofia, desviando-a da política, sem contudo daí desaparecer inteiramente.<sup>1302</sup> Não significa isto que o jogo parresiástico tenha inventado o discurso filosófico, para Foucault já havia filosofia antes do desenvolvimento político da parrésia. No entanto, ela influenciou os modelos da sua discursividade e actuação.<sup>1303</sup> Não se trata, portanto, nem da supressão da parrésia política nem do nascimento fulgurante da filosofia, “mas a constituição, em volta da filosofia, na própria filosofia, de um outro sítio *parrésico*.”<sup>1304</sup>

A filosofia, assim definida como livre coragem de dizer a verdade para tomar ascendente sobre os outros, conduzi-los correctamente, correndo o risco de morte, é isto, creio, que é filha da *parrésia*. E é em todo o caso, parece-me, sob esta forma que a prática filosófica se afirmou ao longo da Antiguidade.<sup>1305</sup>

Esta parrésia filosófica tem em Platão ainda a função pitagórica da purificação: a vida filosófica obriga à renúncia da materialidade. Foucault alarga-a a manifestações mais amplas da verdade: “Pelo tipo de existência que levamos, o conjunto de escolhas que fazemos, as coisas a que renunciamos, as que aceitamos, a maneira como nos vestimos, como falamos, etc., a vida filosófica deve ser, de uma ponta à outra, a manifestação desta verdade.”<sup>1306</sup> Resumido e quase formalizado na trilogia do “*ethos* da cena”, “*kairos* da situação” e

---

<sup>1301</sup> “Socrate qui, lui, dans les rues d’Athènes, en refusant systématiquement d’aller à l’Assemblée et de s’adresser au peuple, parle le langage de tout le monde et de tous les jours. Et ce langage de tout le monde et de tous les jours, il l’utilise pourquoi ? de façon à pouvoir s’occuper de lui-même en refusant de façon visible et manifeste les injustices qu’on peut lui faire, mais aussi en incitant les autres, en les interrogeant avec désinvolture – [de manière à] s’occuper des autres en leur montrant que, ne sachant rien, ils devraient bien s’occuper d’eux-mêmes.” (*GSA*, p. 323)

Relembremos que a parrésia, enquanto obrigação de expor a verdade, é uma técnica de si de pleno direito, como escreve Foucault: “Dans chaque culture, me semble-t-il, la technique de soi implique une série d’obligations de vérité : il faut découvrir la vérité, être éclairé par la vérité, dire la vérité. Autant de contraintes qui sont considérées comme importantes, soit pour la constitution, soit pour la transformation de soi.” (“Sexualité et solitude” (1981), *DE II*, n.º 295, p. 990)

<sup>1302</sup> É curioso que o desenvolvimento da filosofia se deva, pelo menos em parte, ao declínio da democracia Antiga, como se a *theoria* nascesse das ruínas da *praxis* democrática.

<sup>1303</sup> Cf. lição do 9 de Março, 1.ª hora, de 1983 (*GSA*, p. 311-327).

<sup>1304</sup> *GSA*, p. 314: “mais constitution, autour de la philosophie, dans la philosophie même, d’un autre foyer de *parrésia*.”

<sup>1305</sup> *GSA*, p. 314: “La philosophie, ainsi définie comme libre courage de dire la vérité pour prendre l’ascendant sur les autres, les conduire comme il faut au risque même de la mort, c’est cela, je crois, qui est fille de la *parrésia*. Et c’est en tout cas cela, me semble-t-il, sous cette forme, que la pratique philosophique s’est affirmé tout au long de l’Antiquité.”

<sup>1306</sup> *GSA*, p. 316: “Par le type d’existence qu’on mène, l’ensemble des choix qu’on fait, les choses auxquelles on renonce, celles qu’on accepte, la manière dont on se vêt, la manière dont on parle, etc., la vie philosophique doit être, de bout en bout, la manifestation de cette vérité.”

“doutrina de orientação”. Além disso, na filosofia Antiga continuou a usar-se a parrésia contra o poder político, embora menos sistematicamente. A História guardou a insolência e transgressão cínicas como paradigma, mas também Sócrates e Platão foram parresiastas questionando sistematicamente o poder institucional. Interpelavam-se igualmente indivíduos ou grupos de pessoas, usava-se a veracidade contra os cidadãos para que revissem a sua consciência do mundo, da *Polis* ou de si. Em suma: “A filosofia é, viveu ao longo da Antiguidade enquanto livre interpelação da conduta dos homens por um falar-verdade que aceita correr o risco do seu próprio perigo”.<sup>1307</sup>

Esta economia do falar-verdade alterou-se significativamente quando, seis ou sete séc. depois de Sócrates, o ensino cristão retirar pouco a pouco a parrésia da prática filosófica. Sobretudo porque um novo ascetismo preferirá a renúncia do mundo ao domínio de si. A parrésia tinha passado da política para a filosofia, depois, abastardando-se, foi subsumida na pastoral cristã.<sup>1308</sup> Não terá em seguida, decorridos vários séc., pergunta Foucault,<sup>1309</sup> a filosofia Moderna retomado o princípio antigo da parrésia filosófica? Não será, em consequência, a História da filosofia, mais do que uma História de correntes, a forma como habitou e se deixou habitar pela parrésia?<sup>1310</sup> Em ambos os casos a resposta é afirmativa, embora mais clara no primeiro do que no segundo (onde, e.g., as *Meditações* cartesianas provam a vontade de parrésia do autor)<sup>1311</sup>. E a consciência que ela tomará deste retorno à parrésia dar-se-á na *Aufklärung*, especialmente na filosofia Kantiana. Assim, se com Sócrates e Platão a parrésia filosófica continha ainda um plano político (assumindo corajosamente o perigo das denúncias, *Fédon* e *Cartas*, tanto quanto a interpelação dos futuros governantes,

---

<sup>1307</sup> *GSA*, p. 318: “La philosophie est, a vécu, tout au long de l’Antiquité comme libre interpellation de la conduite des hommes par un dire-vrai qui accepte de courir le risque de son propre danger.”

<sup>1308</sup> A pastoral cristã exige uma presença absoluta da verdade, mas ela está agora ao serviço da disposição para nos deixarmos governar, algo extrínseco nos conduza à salvação: “la pastorale chrétienne, ou l’église chrétienne en tant qu’elle déployait une activité précisément et spécifiquement pastorale, a développé cette idée – singulière, je crois, et étrangère tout à fait à la culture antique – que chaque individu, quels que soient son âge, son statut, et ceci d’un bout à l’autre de sa vie et jusque dans le détail de ses actions, devait être gouverné et devait se laisser gouverner, c’est-à-dire diriger vers son salut, par quelqu’un auquel le lie un rapport global et en même temps méticuleux, détaillé, d’obéissance. Et cette opération de direction vers le salut dans un rapport d’obéissance à quelqu’un doit se faire dans un triple rapport à la vérité : vérité entendue comme dogme ; vérité aussi dans la mesure où cette direction implique un certain mode de connaissance particulière et individualisante des individus ; et enfin dans la mesure où cette direction se déploie comme une technique réfléchie comportant des règles générales, des connaissances particulières, des préceptes, des méthodes d’examen, d’aveux, d’entretiens, etc.” (“Qu’est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*”, cit., p. 37)

<sup>1309</sup> O que temos vindo a ler e o que se segue foi em grande parte dito na lição do Collège de 9 de Março de 1983.

<sup>1310</sup> Foucault insiste nesta via (cf. *GSA*, p. 321-322), como se agarrasse a oportunidade de renovar os pressupostos a partir dos quais se costumam construir as Histórias da filosofia (para Foucault, ou como esquecimento – Heidegger – ou como racionalidade – Hegel). E seria realmente uma alteração importante: quer do friso histórico onde se explana, quer do objectivo que se propõe atingir (em vez de querer aceder à verdade do mundo e do homem, expor-se-ia como um cuidar de si parrésico, um *ethos* da veracidade).

<sup>1311</sup> Foucault justifica-o com a escrita e o imperativo epistemológico que se reverte em ético, da primeira pessoa cartesiana. (Cf. *GSA*, p. 321)

*Alcibiades* e *Apologia*)<sup>1312</sup>, excluía a retórica (esse falso falar-verdade proveniente da democratização das opiniões, é a lição do *Fedro* e do *Górgias*), e propunha um ascetismo do cuidado de si que reverteria num cuidado pelos outros (*Fédon*, *Alcibiades*);<sup>1313</sup> a Modernidade, superando a pastoral cristã, retoma algumas destas premissas. À pergunta: “o que é a filosofia Moderna?”, responde Foucault:

É uma prática que faz na relação com a política a prova da sua realidade. É uma prática que encontra na crítica da ilusão, da artimanha, do engano, da lisonja a sua função de verdade. É, enfim, uma prática que encontra na transformação do sujeito por ele mesmo e do sujeito por outro, o seu objecto de exercício. A filosofia como exterioridade em relação a uma política que constitui a prova da realidade, a filosofia como crítica em relação a um domínio de ilusão que a leva ao desafio de se constituir como discurso verdadeiro, a filosofia como ascese, isto é, como constituição de um sujeito por ele mesmo, parece-me que é isto que constitui o ser moderno da filosofia, ou talvez o que no ser moderno da filosofia retoma o ser da filosofia antiga.<sup>1314</sup>

Sumariemos: a) a filosofia não deve substituir-se à política, mas manter-se numa exterioridade irreductível em relação e contra ela; b) não deve colocar-se, a par da ciência, no domínio do verdadeiro vs. falso, mas exercer uma crítica perpétua sobre as ilusões, enganos, ilogismos..., jogando aí dialecticamente a sua própria verdade; c) não tem de emancipar o sujeito, somente incentivá-lo a transformar-se pelo trabalho sobre si mesmo (esta desvalorização da emancipação opunha-se à esquerda francesa, onde Foucault se *devia* situar).

Regressemos aos dois principais modelos de parrésia: o socrático e o cínico. Foucault reabilita Sócrates do estigma nietzscheano (continuava na moda lê-lo a partir do “socratismo estético” e do pessimismo niilista), mas também da carga teológica e idealista com que neoplatonismo e cristianismo o tinham inoculado. Propõe-se reinterpretar no *Fédon* as relações entre filosofia e doença,<sup>1315</sup> tomando como amostra a enigmática passagem 118a,

---

<sup>1312</sup> Sobre o papel de Sócrates como pedagogo do cuidado de si, e portanto desta relação entre filosofia e política em Platão, ver “L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*” (1984), *DE II*, n.º 356, p. 1540-1541.

<sup>1313</sup> O cuidado de si enquanto exercício sobre si mesmo foi, antes de mais, uma prática social, actividade política e não eremitério narcísico: a transformação do *ethos* do sujeito devia reverter para a transformação da cidade. Em Sócrates, o cuidado de si, da alma (*Apologia* e *Fédon*), nunca esteve separado do cuidado dos outros; mesmo o “conhecimento de si mesmo” visava uma autotransformação para melhor viver com os outros, a experiência ética da transformação de si torna-se força de transformação do mundo. O que Foucault desvaloriza é o interesse de Sócrates em elevar os seus interlocutores à universalidade pelo diálogo racional.

<sup>1314</sup> *GSA*, p. 326: “C’est une pratique qui fait, dans son rapport à la politique, l’épreuve de sa réalité. C’est une pratique qui trouve, dans la critique de l’illusion, du leurre, de la tromperie, de la flatterie, sa fonction de vérité. C’est enfin une pratique qui trouve dans la transformation du sujet par lui-même et du sujet par l’autre [son objet d’]exercice. La philosophie comme extériorité par rapport à une politique qui en constitue l’épreuve de réalité, la philosophie comme critique par rapport à un domaine d’illusion qui la met au défi de se constituer comme discours vrai, la philosophie comme ascèse, c’est-à-dire comme constitution du sujet par lui-même, il me semble que c’est cela qui constitue l’être moderne de la philosophie, ou peut-être ce qui, dans l’être moderne de la philosophie, reprend l’être de la philosophie ancienne.”

<sup>1315</sup> Ao longo da lição de 15 de Fevereiro do Collège, Foucault critica, directa e indirectamente, os helenistas por em dois mil anos não terem conseguido interpretar bem as palavras de Sócrates. E esta posição não se deve a um fulgor foucauldiano de sobre-interpretação, em cada sessão lê e interpreta pacientemente os textos gregos, comparando-os com as traduções já disponíveis, buscando o *sentido* das palavras. Foucault em bom hermeneuta, pois.

últimas palavras de Sócrates a Críton, sobre o galo que devia a Asclépio (deus da medicina), e que era preciso pagar.<sup>1316</sup> Recusando as interpretações redentoras (a morte libertaria da doença da vida, a “salvação pela morte”), Foucault quer demonstrar que se Sócrates usa o pouco tempo que lhe resta de vida para agradecer a Asclépio é porque foi realmente curado, mas não da doença da morte, antes da da *doxa*, dos preconceitos e opiniões gerais. Assim, as últimas palavras de Sócrates devem ser compreendidas como um elogio e gratidão para com a filosofia. O novo Sócrates da *Apologia* não teme a morte, mas não cumprir a promessa de esclarecer os seus interlocutores. No *Fédon*, a única doença verdadeiramente mortal é a das falsas evidências, das ilusões, dos sofismas camuflados no meio das encenações lógicas. E a filosofia é o único remédio para essa doença. Além disso, as últimas palavras de Sócrates a Críton sobre “não se esquecer” de saldar a dívida, toma-as Foucault como exemplo do “cuidado de si”<sup>1317</sup> em que trabalhou, também ele, nos últimos tempos da sua vida. Sócrates é, pois, uma figura da parrésia política, sobretudo na *Apologia*, mas principalmente da parrésia filosófico-ética. A partir do *Fédon*, 115b, Foucault mostra como a lição de Sócrates no leito de morte se prende com o cuidado de si que nessa passagem repete mais do que uma vez a Críton e outros discípulos. Ao contrário da recepção platónica que o viu como um sábio cultivando a imortalidade da bela alma, ele inaugura uma relação irreduzível entre o falar-verdade e uma determinada forma de viver, um *ethos* parresiasta. A doença de que quer libertar-se não está no corpo ou na vida, mas na ausência de coragem para dizer a verdade, e com isso transformar-se e aperfeiçoar-se.

A morte de Sócrates funda bem, creio, na realidade do pensamento grego, e portanto na história ocidental, a filosofia como uma forma de veracidade que não é nem a da profecia, nem a da sabedoria, nem a da *techne*; uma forma de veracidade própria precisamente ao discurso filosófico, e onde a coragem se deve exercer até à morte como um desafio de alma que não pode ter o seu lugar na tribuna política.<sup>1318</sup>

---

<sup>1316</sup> Recordemos que, no §340 da *Gaia Ciência*, Nietzsche interpreta o pedido de Sócrates a Críton como uma doença da vida (“Oh Kriton, das Leben ist eine Krankheit!”), que Sócrates, por detrás da sua aparência jovial, era um pessimista e sofreu de viver, por isso se vingou da vida ao deixar patente a sua preferência pela morte.

Foucault inspirou-se na leitura de Georges Dumézil sobre a dívida do galo em “*Le Moyen noire en gris dedans Varennes*”. *Sotie nostradamique. Suivie d’un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, Paris: Gallimard, 1984, p. 134-135. Num diálogo ficcionado a partir da reminiscência do encontro com Charles Gustave Toussaint, Dumézil interroga-se sobre o sentido a dar à última frase de Sócrates, apelidando de interpretação ingénua o pretenso elogio socrático da morte. O livro foi publicado em Janeiro de 84, e Foucault estuda-o logo na 2.<sup>a</sup> hora do curso do Collège de 15 de Fevereiro e na 1.<sup>a</sup> do de 22 do mesmo mês.

<sup>1317</sup> Mas a esta distância, como escreve Dumézil, não é possível ter muitas certezas: “A mon sens, *me amelesete* n’est ici qu’une expression courante, valant : ‘C’est sérieux, c’est vraiment très important’ et, comme Foucault le dit lui-même dès le début de sa leçon, cette expression ne fait que doubler en forme négative, comme une interdiction, ce qu’il a d’abord énoncé positivement, à l’impératif, comme un devoir indiscutable : ‘Payez, n’oubliez pas de payer’. Assurément, cela évoque l’ensemble du grand dossier du ‘souci’, mais dans cet emploi précis, à cette place, dans ce texte, je pense qu’il s’agit d’une formule stéréotypée qu’il n’y a pas à trop presser.” (Eliane Allo, “Les Dernières paroles du philosophe. Dialogue entre Georges Dumézil et Michel Foucault a propos du souci de l’âme”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 61 (1986), p. 86).

<sup>1318</sup> *CV*, p. 105: “La mort de Socrate fonde bien, je crois, dans la réalité de la pensée grecque et donc dans l’histoire occidentale, la philosophie comme une forme de vérité qui n’est ni celle de la prophétie ni celle de la sagesse ni celle de la *tekhne* ; une forme de vérité propre précisément au discours philosophique, et dont

Depois disto, Foucault evolui da parrésia socrática para a cínica.<sup>1319</sup> Esta, no seu vigor crítico, aprofunda a iconoclastia socrática, sujeitando os espaços político e filosófico a um violento estilhaçamento:

O cinismo é, pois, esta espécie de careta que a filosofia faz a si mesma, este espelho partido onde o filósofo é chamado simultaneamente a ver-se e a não se reconhecer. Tal é o paradoxo da vida cínica [...] ele é o cumprimento da vida verdadeira, mas como exigência de uma vida radicalmente outra.<sup>1320</sup>

Com um *corpus* extremamente reduzido (parte do livro VI de Diógenes de Laércio, *Vidas e Opiniões de Filósofos Eminentes*, composto de anedotas e aforismos exemplares, muitos deles numa dialéctica agónica com Platão), marginalizado pela recepção filosófica de todas as épocas, continuava na altura em que Foucault o recuperou a pesar pouco nos estudos sobre a Antiguidade. Comparativamente ao epicurismo ou ao estoicismo, o cinismo é um pensamento inteiramente ligado à *praxis*, com escassa produção teórica.<sup>1321</sup> E a característica

---

le courage doit s'exercer jusqu'à la mort comme une épreuve d'âme qui ne peut pas avoir son lieu sur la tribune politique."

É possível ver esta hermenêutica (é bem disto que se trata: buscar os sentidos que suportam os discursos) sobre Sócrates como se desenhasse linhas de identificação entre Foucault e a personagem iconoclasta ateniense. Na lição de 22 de Fevereiro, 2.<sup>a</sup> hora, do curso de 1984 no Collège de France, Foucault diz: "Il faut bien, comme professeur de philosophie, avoir fait au moins une fois dans sa vie un cours sur Socrate et la mort de Socrate. C'est fait. *Salvate animam meam*." A expressão latina remete para o Salmos 6 ("Súplica de um justo em provação") que na *Nova Bíblia dos Capuchinhos* (Lisboa: Difusora Bíblica, 1998) é traduzido por "Vem, SENHOR, salva a minha vida". Há certamente um fio de ironia nestas palavras. Mas aquele era o momento adequado para falar da morte, ou maneira de morrer de Sócrates. Terá Foucault prognosticado o seu desaparecimento próximo, como o iria enfrentar, a partir da lenda socrática? Não sabemos, mas a coincidência é pungente.

<sup>1319</sup> Findas as lições de 15 e 22 de Fevereiro consagradas a Sócrates, Foucault deixa transparecer que a transformação espiritual e material de si dos cínicos, feita por uma prática heróica da verdade, lhe agrada mais do que a parrésia socrática. É como se quisesse honrar, pouco antes da sua morte, os modelos da máxima soberania individual, dá-los como exemplos. Ao mesmo tempo, noutro sentido, parece corresponder a um certo "espírito do tempo", em 1983 Peter Sloterdijk publicava a famosa *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag; *Crítica da Razão Cínica*, trad. Manuel Resende, Lisboa: Relógio D'Água, 2011.

<sup>1320</sup> *CV*, p. 248: "Le cynisme est donc cette espèce de grimace que la philosophie fait à elle-même, ce miroir brisé où le philosophe est appelé à la fois à se voir et à na pas se reconnaître. Tel est le paradoxe de la vie cynique [...] elle est l'accomplissement de la vraie vie, mais comme exigence d'une vie radicalement autre."

Se o parresiasta socrático sabia da fronteira entre o que podia e não podia ser dito (embora a testasse constantemente), sendo ainda amigo de algumas convenções, o cínico "cortava a direito" todos os compromissos entre a filosofia e os costumes, o *sensus communis*.

<sup>1321</sup> Em *CV* discute essa rarefacção, justificando-a com a impertinência cínica e a ausência de um *corpus* teórico, ao contrário das filosofias platónica, aristotélica e até um certo ponto estóica e epicurista. Em seguida, cita os poucos trabalhos de recepção, de Sto. Agostinho à filologia alemã do séc. XX. (Cf. p. 163 e ss.) Mas apesar desse esquecimento, para Foucault ele não é uma figura distorcida e menor da filosofia Antiga, "mais une catégorie historique traversant, sous les formes diverses, avec des objectifs variés, toute l'histoire occidentale. Il y a un cynisme qui fait corps avec l'histoire de la pensée, de l'existence et de la subjectivité occidentales." (*Idem*, p. 161) Na lição seguinte, 29 de Fevereiro, 2.<sup>a</sup> hora, procura provar esta trans-historicidade do cinismo com os exemplos da ascese cristã inicial (continuada nas ordens mendicante, franciscana, e dominicana), do estilo de vida terrorista ou de certos movimentos revolucionários de esquerda, bem como da arte Moderna a partir do final do séc. XVIII. (Cf. *idem*, p. 170-173) Mas sem esquecer, num trabalho que Foucault deixou em grande medida por fazer (o projectado *Les aveux de la chair*. Na *HSI-vs*, n. 1 da p. 30, nomeava-o *La Chaire et le corps*. Os caps. V e VI de "Les techniques de soi" – (1982/1988), *DE II*, n.º 363, p. 1623-1627 – podem ser lidos como sinopse dessa obra, onde a pastoral cristã rompe com grande parte do ascetismo antigo: "Le christianisme antique a apporté à l'ascétisme antique plusieurs modifications importantes : il a intensifié la forme de la loi, mais il a aussi infléchi les pratiques de soi en direction de l'herméneutique de soi e du déchiffrement de

principal, indelével, dos cínicos é a parrésia: coragem para dizer a sua verdade em relação a tudo e a todos.<sup>1322</sup> À primeira vista, a parrésia de Diógenes de Sínope (dito o Cínico) parece continuar a de Sócrates (segundo Diógenes de Laércio, para Platão, Diógenes seria um “Sócrates louco”). É verdade que Diógenes também arregimenta as pessoas na praça pública, denunciando a relação viciosa entre o poder e a ordem estabelecida, obrigando à autocritica, a um outro cuidado de si. Mas a sua parrésia é muito mais intransigente, violenta, do que a de Sócrates. Se ambos criticam os preconceitos dos cidadãos atenienses, Sócrates manteve-se todavia ligado à *Polis*, nunca se marginalizou totalmente, a sua recusa em fugir da prisão mostra-o até legalista.<sup>1323</sup> Sócrates respeita a ordem vigente, o cinismo desrespeita-a. Para isso, o filósofo cínico dá-se a si mesmo como modelo, celebrando uma maneira de viver indigente e errante, iconoclasta e repugnante. A sua parrésia não se exerce principalmente nos discursos, mas na maneira de viver:

O cinismo não se contenta, pois, em unir ou fazer corresponder, numa harmonia ou numa homofonia, um certo tipo de discurso e uma vida conforme aos princípios do discurso. O cinismo liga o modo de vida e a verdade de um modo muito mais estreito, muito mais preciso. Ele faz da forma de existência uma condição essencial para o falar-verdade. Ele faz da forma de existência a prática simplificadora que vai dar lugar ao falar-verdade. Ele faz, por fim, da forma da existência uma maneira de tornar visível, nos gestos, no corpo, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, da existência, do *bios*, o que poderíamos chamar uma aleturgia<sup>1324</sup>, uma manifestação da verdade.<sup>1325</sup>

Portanto, a parrésia influi sobre a vida, determina parte da estética da existência, ao mesmo tempo que esta orienta muitas das condições do falar-verdade. Foucault expõe três: a) uma função instrumental, “papel de condição de possibilidade em relação ao falar-verdade.”<sup>1326</sup> Porque para ser um *diseur* da verdade é preciso desprender-se dos confortos materiais e

---

soi-même comme sujet de désir. L’articulation loi et désir paraît assez caractéristique du christianisme.” (“Le souci de la vérité” (1984), *DE II*, n.º 350, p. 1491)

<sup>1322</sup> Neste caso, a verdade da parrésia ainda se afasta mais de um quadro de conhecimentos partilháveis, com uma Crítica epistemológica a acompanhá-lo. É verdadeiramente um conjunto de obrigações práticas, livres de seguir ou não o conteúdo dos discursos parrésicos (os cínicos não sacrificam a espontaneidade do corpo aos sentidos dos discursos, sempre um pouco contaminados pelas convenções), a finalidade foi sempre agir em absoluta liberdade e verdade.

<sup>1323</sup> Atestado no diálogo do *Crítion* (50a-54d) sobre o dever de se respeitarem as leis.

<sup>1324</sup> “*Aléthurgie*”. Neologismo foucauldiano a partir dos termos gregos *aleteia* (verdade) e *ergon* (trabalho, acto de produzir). Foucault definiu-o logo na lição inaugural do dia 1 de Fevereiro 1984, primeira hora: “L’aléthurgie serait étymologiquement, la production de la vérité, l’acte par le quel la vérité se manifeste”. (*CV*, p. 5) Os organizadores da edição dos cursos do Collège, François Ewald, Alessandro Fontana e Frédéric Gros, reenviam em nota (n.º 3, p. 20) para o curso de 1980-81 (*Subjectivité et vérité*), citando a lição de 23 de Janeiro: “on pourrait appeler ‘aléthurgie’ (manifestation de vérité) l’ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai, par opposition au faux, au caché, à l’indicible, à l’imprévisible, à l’oubli”.

<sup>1325</sup> *CV*, p. 159: “Le cynisme ne se contente donc pas de coupler ou de faire se correspondre, dans une harmonie ou une homophonie, un certain type de discours et une vie conforme aux principes dans le discours. Le cynisme lie le mode de vie et la vérité sur un mode beaucoup plus serré, beaucoup plus précis. Il fait de la forme de l’existence une condition essentielle pour le dire-vrai. Il fait de la forme de l’existence la pratique réductrice qui va laisser place au dire-vrai. Il fait enfin de la forme de l’existence une façon de rendre visible, dans les gestes, dans les corps, dans la manière de s’habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, de l’existence, du *bios*, ce qu’on pourrait appeler une aléthurgie, une manifestation de la vérité.”

<sup>1326</sup> *CV*, p. 157: “rôle de condition de possibilité par rapport au dire-vrai.”



espirituais da vida. b) Uma redução radical de todas as obrigações inúteis, o supérfluo do *bios*, realizar uma *epoché* geral que permita a emergência da verdade. c) O modo de vida cínico é a prova da sua parrésia, i.e., o estilo de vida faz aparecer não algo para lá dela (Realidades cristã ou platônica) ou ao lado dela (a Alma no *Alcibiades*), mas a própria vida na sua nudez material irredutível; impulsionando os discursos sobre a justa *bio-ética*.<sup>1327</sup> Assim:

Num certo estilo de vida, o corpo mesmo da verdade torna-se visível e risível. A vida como presença imediata, resplandecente e selvagem da verdade, é isto que é manifestado no cinismo. Ou ainda: a verdade como disciplina, como ascese e despojamento da vida. A vida verdadeira como vida de verdade. Exercer na sua vida e pela sua vida o escândalo da verdade, é isto que é praticado pelo cinismo desde a sua emergência [...] Exercer na e pela sua vida o escândalo da verdade, é isto que está no núcleo do cinismo.<sup>1328</sup>

Na lição de 29 de Fevereiro, 1.<sup>a</sup> hora, Foucault começa por mostrar a diferença entre o *Alcibiades* e o *Laques* de Platão,<sup>1329</sup> retomando da lição anterior uma certa forma de *bios* presente na parrésia socrática (2.<sup>a</sup> hora).<sup>1330</sup> A meio do tempo, convoca a parrésia cínica. No *Alcibiades*, o essencial está na própria verdade: o que perdura, resistindo às variações do mundo sensível, é a Ideia. Diferentemente, nos cínicos, a questão da verdade não é em primeiro lugar uma questão teórica, mas prática. Inscrita, como dissemos, na materialidade da vida vivida, nos gestos do quotidiano. Se os platónicos procuravam separar o conhecimento verdadeiro do império da *doxa*, os cínicos queriam destacar um modo de vida ascético, votado ao essencial (do sujeito às normas sociais), negando o supérfluo. Ambos buscavam a verdade, mas num outro mundo e numa outra vida, em Platão (e depois no cristianismo), enquanto no cinismo se exigia a mudança do estado *deste* mundo, vivendo para alterar *este* mundo. A partir de Epicteto, Foucault atribui, em *GSA*, duas características aos cínicos: a) a vida como manifestação filosófica da verdade, assumindo a sua incondicional liberdade, sem nada temer dos outros, “Ele é, na sua vida, a verdade no estado manifesto.”<sup>1331</sup> b) Prontidão em dirigir-se aos mais poderosos para lhes dizer a verdade, esquecendo os perigos daí decorrentes,

<sup>1327</sup> Para estas três características cf. *CV*, p. 157-159.

<sup>1328</sup> *CV*, p. 160-161: “Le corps même de la vérité est rendu visible, et risible, dans un certain style de vie. La vie comme présence immédiate, éclatante et sauvage de la vérité, c’est cela qui est manifesté dans le cynisme. Ou encore : la vérité comme discipline, comme ascèse et dépouillement de la vie. La vraie vie comme vie de vérité. Exercer dans sa vie et par sa vie le scandale de la vérité [...] Exercer dans et par sa vie le scandale de la vérité, c’est cela qui est au noyau du cynisme.”

Além disso, diz ainda Foucault, o cínico não se dá apenas como exemplo ou profere conselhos sobre o que se deve fazer, “Il est utile parce qu’il se bat, il est utile parce qu’il mord, il est utile parce qu’il attaque.” (*CV*, p. 257) Algo que, aliás, era comum a Sócrates e Platão, soldados e atletas do espírito.

<sup>1329</sup> Aí desenha as duas linhas da evolução da filosofia ocidental. Por um lado, uma metafísica da alma (*Alcibiades*), por outro a de um estilo de existência, o devir do corpo na materialidade do mundo (*Laques*).

<sup>1330</sup> Já nos sócrates platónicos, entre o *Alcibiades* e o *Laques* (no primeiro, Sócrates argumenta perante um jovem, no segundo com personagens idosas e de elevado estatuto social), há um deslocamento do conhecimento da alma (*Alcibiades*) para o da vida (*Laques*). Neste último, o conhecimento de si recai sobre a forma de dar à existência um certo desenho. O que constituirá, nas palavras de Foucault, uma “estética da existência”, intimamente ligada à noção de parrésia. Aliás, a franqueza, o falar-verdade era já antes de Platão e dos cínicos uma condição da bela existência. (Cf., e.g., *CV*, p. 148 e ss.)

<sup>1331</sup> *GSA*, p. 319: “Il est, dans sa vie, la vérité à l’état manifeste.”

Cf. as pp. 319-320 da mesma obra para a segunda característica.

inclusive o de perder a vida. Os cínicos teriam, assim, inaugurado uma *bio-ética*, um modo de ser (*ethos*) que tinha consequências indeléveis no modo de viver (*bio*), e vice-versa.<sup>1332</sup> No fim da jornada filosófica, Sócrates regressava a casa, onde o esperava a esposa, enquanto Diógenes continuava quase nu no *seu* barril.<sup>1333</sup> A verdade teria aqui uma função *ethopoietica*: “ela é um operador da transformação da verdade em *ethos*.”<sup>1334</sup>

O ataque aos poderosos e a manifestação sem condições da verdade, é isso que lemos no *CV*, inserem-se numa ascese filosófica que faz aparecer a verdade-como-alteridade. O filósofo cínico é inteiramente coerente com o seu *ethos*, abandona até a perspectivação humana para poder lançar um olhar puro sobre o mundo e os outros. Além disso, o seu estilo de vida acompanha, e influi, sobre a parrésia filosófica, filosofar e viver entrelaçam-se, há uma implicação recíproca entre o estilo de vida e a veracidade.<sup>1335</sup>

Será que desta arqueologia do cinismo, genealogicamente pensada na sua relação com o platonismo socrático, se podem retirar consequências para a actualidade? Com certeza, o diagnosticador da actualidade, que foi Foucault, destacou a importância da autotransformação, próxima da *Überwindung* nietzscheana. Libertarmo-nos – é bem de um exercício de liberdade que se trata –<sup>1336</sup> das normatizações, sujeições, muitas delas inscritas

---

<sup>1332</sup> É assim que Foucault interpreta a mensagem recebida em Delfos por Diógenes de Sínope sobre “mudar o valor da moeda”, jogando com a raiz semântica de *nomos*, mostrou que não se tratava da mudança da moeda em si mas dos costumes. Esta sentença funcionou como oráculo paralelo, quase concorrente, ao “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates. (Cf. *CV*, p. 208-209)

<sup>1333</sup> O modo de vida cínico é o mais radical de todos quantos nos são revelados pela História dos costumes, nem sequer havia, ao contrário dos eremitismos religiosos, qualquer esperança num consolo *post mortem*. Por isso, a sua coragem era a de cada instante valendo por si mesmo. O perigo de dizerem a verdade a qualquer um e em qualquer circunstância (vejam-se os episódios entre Diógenes o Cínico e Filipe II da Macedónia e mais tarde o seu filho, Alexandre o Grande), de viverem num desprendimento material difícil até de imaginar, de não terem o consolo das verdades que conduzem a teorias gerais, de não serem, sequer secretamente, messiânicos... Por tudo isto, a personagem cínica é a mais crítica do *habitus* que nos forma, aquela que mais profundamente questiona um qualquer humanismo. Tanto mais que em muitos casos exerce um devir animal que fomenta uma radical disjunção consigo mesma. A animalidade era o último passo em direcção à exclusão social, uma guerra consigo mesmo e um escândalo desafiante lançado aos outros.

<sup>1334</sup> “L’écriture de soi” (1983), *DE II*, n.º 329, p. 1237: “elle est un opérateur de la transformation de la vérité en *ethos*.”

Neste sentido, a verdade não é uma postura filosófica que pretende descrever correctamente os objectos ou desenhar uma especulação lógica codificadora do verdadeiro e do falso, mas uma ferramenta de constituição e autotransformação do indivíduo.

<sup>1335</sup> E.g.: “Le mode de vie (le bâton, la besace, la pauvreté, l’errance, la mendicité) a des fonctions très précises par rapport à cette *parrésia*, par rapport à ce dire-vrai.” (*CV*, p. 157)

Diferente do estoicismo, onde a articulação entre actos e palavras devia promover a harmonia (o cuidado de si nos estóicos foi tratado, sobretudo a partir de Epicteto, Séneca e Marco Aurélio, no curso do Collège de 81-82 – *L’herméneutique du sujet* – e no capítulo “La culture de soi” de *HS3-ss*), nos cínicos trata-se de fazer explodir escandalosamente a verdade na vida. Como refere Frédéric Gros: “Il ne s’agit pas de régler sa vie selon un discours, et par exemple d’avoir un comportement juste tout en défendant l’idée même de justice, mais de rendre directement lisible dans le corps la présence éclatante et sauvage d’une vérité nue, de faire de son existence le théâtre provocateur du scandale de la vérité.” (“La parrhêsia chez Foucault”, in *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris: P.U.F., 2002, p. 163)

<sup>1336</sup> Para Sloterdijk, Foucault é um filósofo da liberdade, pensada dentro de uma “estética neo-cínica do quotidiano”, sobretudo quando se debruça sobre a política e a ética: “O filosofar de Foucault não teria sido completo, porém, se não tivesse existido em simultâneo com o epistemólogo e arqueólogo também o Foucault político e ético, que se colocou o desafio de pensar de novo no núcleo de toda a filosofia, a teoria da liberdade: já

nas estrias mais arcaicas de nós próprios, constituindo o que por vezes se chama a “nossa natureza singular”, mas não passando afinal de auto-alienação. E ao mesmo tempo quis problematizar o papel do intelectual; a sua função na estabilização ou destabilização das codificações; a relação com os jogos de poder mais institucionais; a vontade narcísica e sobranceira em representar um proletariado inconsciente da sua condição e força; as estratégias narrativas que legitimam mundos; as prescrições, por vezes proféticas, lançadas às massas.<sup>1337</sup> Tentando talvez levá-lo a missionar, como os cínicos, em favor de uma nova humanidade (há nisto semelhanças com o primeiro Foucault do *Übermensch*)<sup>1338</sup>. Daí estas palavras de fim de vida, redigidas porventura mais estratégica do que especulativamente, ou resultantes da descrição neutra de uma positividade histórica:

Missionário universal do género humano que zela sobre os homens, façam eles o que fizerem e estejam onde estiverem, que bate às portas, que entra, que verifica o que se passa, que diz o que está bem e o que está mal. Tudo isto, vedes vós, é a missão do cínico que não é outra coisa que o inverso positivo do desprendimento que exigimos dele [...]

O cínico é, pois, responsável pela humanidade. Esta tarefa humilde, rude, dura, que requer tanta renúncia, é ao mesmo tempo a mais benéfica e elevada. [...] Encontramos, bem entendido, a referência ao tema da *epimeleia*, dupla *epimeleia* que faz com que o filósofo (aqui o cínico) seja aquele que zela sobre o que os homens zelam. O seu cuidado, a sua *epimeleia*, é de zelar pelo cuidado dos homens. Tomar cuidado do cuidado dos homens aparece aqui como a própria tarefa do filósofo cínico. Esta tarefa é, pois, útil a todos os homens, ela vale largamente por todas as actividades privadas [...]

Eis que o cínico aparece agora, ele que não tinha sido senão um rei de miséria e um rei escondido e desconhecido, como o que exerce a verdadeira função de *politeuestai* [acção política], a verdadeira função da *politeia* [Assembleia de cidadãos], compreendida no verdadeiro sentido do termo, esta *politeia* onde não se trata apenas de questões de guerra e de paz, dos impostos, das taxas e dos proveitos numa grande cidade, mas da felicidade e do infortúnio, da liberdade e da servidão para com a totalidade do género humano.<sup>1339</sup>

---

não ao estilo de uma teologia filosófica da libertação, pseudónimo da teoria da alienação, mas sim como uma doutrina do acontecimento que absolve o indivíduo e nele se configura a si próprio e se coloca em jogo.” (*Temperamentos Filosóficos*, cit., p. 109) Esta ideia de construção livre de si mesmo no seio dos acontecimentos, aparece sobretudo no último Foucault, cujo paradigma pode ser retirado de uma entrevista que dá em 1982 a B. Gallagher e A. Wilson em Toronto, que arriscamos resumir neste excerto: “Je n’ai donc pas voulu dire que nous étions toujours piégés, mais, au contraire, que nous sommes toujours libres. Enfin, bref, qu’il y a toujours la possibilité de transformer les choses.” (“Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité” (1982/1984), *DE II*, n.º 358, p. 1559) Certo, mas deve pensar-se este exercício da liberdade fora de qualquer campo metafísico ou moral da liberdade, Foucault conhecia bem Nietzsche, sabia com certeza que para ele a crença na liberdade era uma justificação essencial para o castigo moral (cf. *Para a Genealogia da Moral I*, §13), que a necessidade ufana de liberdade pertencia à “moral dos escravos”. (Cf., e.g., *Para Além Bem e Mal*, §20)

<sup>1337</sup> Tudo para se afastar do que pode diminuir a liberdade individual, a função do intelectual é aumentá-la, não pôr a funcionar mais mecanismos de codificação. Como disse em 1980: “pour des raisons qui touchent essentiellement à mon choix politique, au sens large du terme, je ne veux absolument pas jouer le rôle de celui qui prescrit des solutions. Je considère que le rôle de l’intellectuel aujourd’hui n’est pas de faire la loi, de proposer des solutions, de prophétiser, car, dans cette fonction, il ne peut que contribuer au fonctionnement d’une situation de pouvoir déterminée qui doit, à mon avis, être critiquée.” (“Entretien avec Michel Foucault” (1978/1980), *DE II*, n.º 281, p. 905) No mesmo tom e com conteúdo parecido, cf. “Le souci de la vérité” (1984), *DE II*, n.º 350, p. 1495; “L’intellectuel et les pouvoirs” (1984), *DE II*, n.º 359, p. 1566; “Qu’appelle-t-on punir?” (1984), *DE II*, n.º 346, p. 1457; e “Vérité, pouvoir et soi” (1982/1988), *DE II*, n.º 362, p. 1597.

<sup>1338</sup> O do final da “Introduction à l’anthropologie”.

<sup>1339</sup> *CV*, p. 277-278: “Missionnaire universel du genre humain, qui veille sur les hommes quoi qu’ils fassent et où qu’ils soient, qui frappe aux portes, qui entre, qui vérifie ce qui se passe, qui dit ce qui est bien et ce qui est mal. Tout ceci vous voyez, c’est la mission du cynique qui n’est pas autre chose que l’envers positif du détachement qu’on exige de lui [...]

Le cynique est donc responsable de l’humanité. Cette tâche humble, rude, dure, qui demande tellement de renoncements, est en même temps la plus bénéfique et la plus haute [...] On trouve la référence bien sûr au thème de l’*epimeleia*, *epimeleia* double qui fait que le philosophe (en l’occurrence ici, le cynique) est celui qui

Desta forma, o aparente deslizamento para uma hermenêutica do sentido (indiciado na pedagogia do Collège sobre a parrésia), deve ser antes entendido como a tentativa de redefinir a posição do pensador, do intelectual no fundo do filósofo (diagnosticador e crítico da actualidade). A censura que tinha feito ao “intelectual universal”, substituindo-o pelo “intelectual específico”, fica bastante esbatida: não é afinal o cínico um “intelectual universal” ao dar-se como “missionário da humanidade”? A resposta pode ser afirmativa, mas não levemos demasiado a sério esta pequena contradição (se a quisermos interpretar assim). Vital é como, na genealogia da parrésia, Foucault quer regressar a si, questionar o valor da sua palavra, o seu papel enquanto pensador com impacto na arena política (feita de muitas *tribos*: dos partidos políticos às instituições judiciais ou académicas, passando pelos *mass media*, até às influências quase privadas que tinha sobre cada um dos seus leitores e ouvintes). Nos cursos da década de 80 do Collège e *HS3-ss*, parece querer articular ainda mais os temas do saber (veracidade), do poder (governamentalidade) e do sujeito (subjectivação ética),<sup>1340</sup> recaindo no entanto agora, e quase em antinomia para alguns, a maior importância sobre o último (não esqueçamos o “desaparecimento do sujeito”). Se a parrésia é antes de mais um acto de veracidade, com implicações políticas que não se restringem à democracia ateniense,

---

veille à ce sur quoi veillent les hommes. Leur souci, leur *epimeleia*, c'est de veiller au souci des hommes. Prendre en souci le souci des hommes apparaît ici comme la tâche même du philosophe cynique. Cette tâche est donc utile à tous les hommes, elle vaut largement toutes les activités privées [...]

Voilà que le cynique apparaît maintenant, lui qui n'a été qu'un roi de misère et un roi caché et méconnu, comme celui qui exerce la véritable fonction du *politeuesthai*, la véritable fonction de la *politeia*, entendue au vrai sens du terme, cette *politeia* où il n'est pas simplement question de la guerre et de la paix, des impôts, des taxes et des revenus dans une cité, mais du bonheur et de l'infortune, de la liberté et de la servitude avec le genre humain tout entier.”

Um das páginas antes (262) fala do militantismo aberto, universal, agressivo, no mundo e contra o mundo, dos cínicos. Eles não querem ensinar, educar, mas sacudir, impor a necessidade de mudar o *statu quo*. Destruir não apenas os vícios e defeitos individuais, mas as leis e as instituições da *Polis*.

<sup>1340</sup> Glosou-se amplamente o tema da periodização de Foucault, da sua obra. Normalmente aceita-se a trilogia que apresentamos, ainda que com pequenas variações. O próprio Foucault contribuiu para tal ao escrever: “Donc trois axes sont possibles pour une généalogie. Tous les trois étaient présents, même d'une manière un peu confuse, dans l'*Histoire de la folie*. J'ai étudié l'axe de la vérité dans la *Naissance de la clinique* et dans *L'Archéologie du savoir*. J'ai développé l'axe du pouvoir dans *Surveiller et punir*, et l'axe moral dans l'*Histoire de la sexualité*.” (“À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” (1984), *DE II*, n.º 344, p. 1437) Repete-se, substituindo “o eixo moral” por “la conduite individuel”, em “Le retour de la morale” (1984), *DE II*, n.º 354, p. 1516.

Judith Revel trabalha, noutros pressupostos, com um quarteto: 1) um primeiro andamento até ao final dos anos 50, ainda muito dentro da fenomenologia, 2) “un Foucault des années 1960, qui publie ses premiers grands livres, lance les notions d'archéologie, d'épistémè, d'ordre discursif et est associé tout à la fois au structuralisme et à l'antipsychiatrie, à la nouvelle critique et à l'influence (successive ou simultanée ?) de Nietzsche, de Bataille et de Blanchot ; [3]) un Foucault des années 1970, militant engagé – des prisons au mouvement gay – qui, ayant rompu avec le structuralisme, déborde du cadre de l'analyse des discours pour s'intéresser aux pratiques et aux stratégies, passe de l'archéologie à la généalogie, lance les notions de discipline et de contrôle, puis (mais s'agit-il ici vraiment d'un dépassement ?) de biopouvoirs et de biopolitique, et travaille essentiellement à une analytique du pouvoir ; [4]) enfin un Foucault des années 1980, fondamentalement intéressé par les processus de subjectivation et par la redéfinition d'un modèle éthique dans le cadre de ce qu'il nomme une ‘ontologie critique de l'actualité’, et qui n'hésite pas à redéfinir son travail comme un ‘journalisme’ philosophique ou comme une problématisation historique du présent.” (Judith Revel, *Expérience de la pensée*, cit., p. 25)

ela ganha o seu máximo valor na maneira como faz, ou refaz, as subjectividades. E Foucault quis pensar mais longamente este processo de emancipação sem mestres ou “controleiros”, i.e., um trabalho da liberdade individual. Ora, com isso estava bem a cumprir o seu papel de “intelectual universal”, mas com a particularidade nietzscheana de incentivar a *Überwindung*, sem definir as modalidades de auto-superação, ou autotransformação (afastando-se de *die dialektische Aufhebung*).

A parresia filosófica, a partir da qual Foucault pretendia escrever uma outra História da filosofia,<sup>1341</sup> impõe uma nova forma de fazer filosofia, de ser filósofo. Os exemplos de Sócrates e Diógenes, o Cínico, mostram bem como para se ser filósofo é necessário definir um estilo de vida, viver uma vida de filósofo parresiásta, fazer da vida individual uma vida de filosofia. No curso de 16 de Fevereiro de 1983, 1.<sup>a</sup> hora, analisa longamente a *Carta VII* de Platão *dirigida* aos “parentes e amigos de Dion” de Siracusa, espécie de manifesto político assente numa narração autobiográfica de fim de vida.<sup>1342</sup> Aí explica Platão os dois motivos pelos quais teve de ir a Siracusa: um foi a *filia*, amizade que tinha por Dion; o outro, o receio que na sua ausência apenas assimilasse *logos*, puro discurso.<sup>1343</sup> Quis pôr as “mãos na massa”, obrigar-se a executar o seu *ergon* de filósofo,<sup>1344</sup> no sentido de influenciar Dion a governar bem Siracusa. Foucault insiste sobre a originalidade desta *Carta*: trata-se de ver, ao arripio das interpretações tradicionais do platonismo tardio, a filosofia como uma tarefa (*tâche*) de colocar constantemente em questão o seu próprio *ergon*. Tarefa que agora está encenada em torno de Platão e Dionísio I; enquanto, num certo paralelismo, no *Alcibiades* Sócrates procurava educar Alcibiades. Os dois respondem à ocasião (*kairos*), mas se em Sócrates a relação se estabelecia no registo do *eros*, em Platão ela acontecia

[...] por uma espécie de obrigação interna que não está tanto plantada como um desejo na alma do filósofo, mas que é a própria tarefa da filosofia, a própria tarefa da filosofia que não é a de ser simplesmente *logos*, mas também *ergon*. Ou mais precisamente, o próprio filósofo não deve ser simplesmente *logos* (discurso, só discurso, discurso nu). Ele deve ser também *ergon*.<sup>1345</sup>

---

<sup>1341</sup> Em 1984, sobre o fazer parte da tradição filosófica por desenvolver uma História crítica do pensamento, refere: “l’histoire critique de la pensée n’est ni une histoire des acquisitions ni une histoire des occultations de la vérité ; c’est l’histoire de l’émergence des jeux de vérité : c’est l’histoire des ‘véridictions’ entendues comme les formes selon lesquelles s’articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d’être dits vrais ou faux”. (“Foucault”, *DE II*, n.º 345, p. 1451)

<sup>1342</sup> As dúvidas sobre a autoria da carta e a sua verdade epistolar mantêm-se, mas o conteúdo é inestimável.

<sup>1343</sup> Cf. sobretudo 328c, 329b.

<sup>1344</sup> Entendido, a partir do livro I da *República*, 352e e ss, como a função própria de cada ser, cuja realização revela da perfeição ética.

<sup>1345</sup> *GSA*, p. 209: “par une sorte d’obligation interne, qui n’est pas tellement plantée comme un désir dans l’âme du philosophe, mais qui est la tâche même de la philosophie, la tâche même de la philosophie qui est de n’être pas simplement *logos*, mais aussi *ergon*. Ou, plus précisément, le philosophe lui-même ne doit pas simplement être *logos* (discours, seul discours, discours nu). Il doit être aussi *ergon*.”

Ora, esta preocupação em não ser apenas *logos*, levanta a questão do “real da filosofia”<sup>1346</sup> que, pelo que foi dito, sempre esteve para lá da *theoria*, materializada na atitude parrésica. Por outro lado, o parresiasta dirige-se normalmente a alguém, requer, por isso mesmo, ouvintes. A partir de 330c-331d da referida carta, Foucault mostra como, a somar à vontade de verdade do parresiasta, o real da filosofia exige que alguém esteja disposto a ouvir. Para que não seja apenas discurso, deve destinar-se a quem a quer escutar.<sup>1347</sup> Assim, se Platão foi a Siracusa é porque tinha a promessa, frustrada como sabemos, de ser ouvido. Em síntese: o real da filosofia está numa veracidade que é transmitida a outrem, disponível por sua vez para a entender; a prática filosófica é um diálogo parrésico.

Finalmente, a dimensão mais importante do real da filosofia reverte para o próprio pensador. Dionísio e Alcibíades deviam trabalhar sobre si para se transformarem (ganharem outro *ethos*), maneira de legitimarem o seu futuro protagonismo político. Ao período de ouvintes da filosofia devia, pois, suceder o de direccionarem a filosofia para si mesmos (muitas vezes, com certeza, num espírito agónico).

[...] é na relação consigo mesmo, no trabalho de si sobre si, no trabalho sobre si mesmo, nesse modo de actividade de si sobre si que o real da filosofia será com efeito manifestado e atestado. Onde a filosofia encontra o seu real, é na prática da filosofia entendida como conjunto de práticas pelas quais o sujeito se relaciona consigo mesmo, se elabora a si mesmo, trabalha sobre si. O trabalho de si sobre si é o real da filosofia.<sup>1348</sup>

Na 2.<sup>a</sup> hora da mesma lição (curso de 1983), aprofunda a interrogação sobre o *ethos* da filosofia a partir do Platão tardio.<sup>1349</sup> Rememora a questão da escuta e da prática filosóficas para introduzir o fracasso da viagem a Siracusa, a incapacidade de Dionísio apreender o real da filosofia. Por duas razões: a) recusou seguir o longo caminho dos exercícios e das práticas filosóficas;<sup>1350</sup> b) parafraseou um tratado de filosofia,<sup>1351</sup> pretendo fruto do seu talento, e isto provou a Platão que ele não tinha compreendido a realidade filosófica. Este segundo ponto

---

<sup>1346</sup> Foucault explica o “*réal de la philosophie*”: não é o real a que a filosofia de uma ou de outra forma normalmente se reporta, mas a “vontade de falar-verdade”, os actos de veracidade. E de que maneira se inscreve na realidade este *ethos* filosófico da parrésia. (Cf. *GSA*, p. 210 e ss.)

<sup>1347</sup> E nisto se distingue também a filosofia da retórica: “La rhétorique, c’est précisément ce qui peut à la fois se déployer et trouver son efficace indépendamment même de la volonté de ceux qui écoutent. C’est le jeu de la rhétorique de saisir en quelque sorte malgré elle la volonté des auditeurs, et d’en faire ce qu’elle veut.” (*GSA*, p. 218)

<sup>1348</sup> *GSA*, p. 224: “c’est dans le rapport à soi, dans le travail de soi sur soi, dans le travail sur soi-même, dans ce mode d’activité de soi sur soi que le réel de la philosophie sera en effet manifesté et attesté. Ce en quoi la philosophie rencontre son réel, c’est la pratique de la philosophie, entendue comme l’ensemble des pratiques par lesquelles le sujet a rapport à lui-même, s’élabore lui-même, travaille sur soi. Le travail de soi sur soi, c’est le réel de la philosophie.”

<sup>1349</sup> Esta lição serve também para regressar à controvérsia com Derrida acerca da suposta condenação platónica da escrita. Foucault reforça aqui a sua tese de que Platão não desqualifica a escrita em nome do *logos*, mas realiza antes um trabalho sobre si mesmo que questiona o conjunto do *logos*, seja escrito ou oral. Crítica que prosseguirá no mês de Março com a análise do *Fedro*, mostrando mais uma vez que o principal dissenso platónico não está entre a escrita e a oralidade, mas no modo de ser logográfico do discurso retórico e no modo auto-ascético do discurso filosófico.

<sup>1350</sup> Cf. Platão, *Carta VII*, 341b.

<sup>1351</sup> Cf. *ibid.*

divide-se, por sua vez, em mais dois: b.1) Dionísio fez-se passar pelo autor de textos que eram apenas transcrições das lições que tinha recebido;<sup>1352</sup> b.2) para Platão não se trata somente de condenar a escrita de Dionísio, mas os discursos escritos em geral.<sup>1353</sup> O saber filosófico não pode ser formulado e aprendido em proposições,<sup>1354</sup> mas somente em comunhão, por quem vive nele.<sup>1355</sup> Só essa coabitação trará inteligibilidade, iluminará pelos clarões da alma. Não há, pois, fórmulas ou pedagogias, mas iluminações espontâneas, epifanias. Se a filosofia pudesse ser transmitida e recebida nos discursos escritos, Platão era o mais bem posicionado para o fazer,<sup>1356</sup> mas tal, continuamos com a leitura de Foucault à *Carta VII*, seria ou inútil ou perigoso. Perigoso, porque quem não sabe que o real da filosofia são as suas práticas julgaria conhecer a filosofia, desenvolvendo vaidade, auto-satisfação e desprezo pelos outros. Inútil, porque aqueles que conhecem o seu real afastam-se dos discursos escritos.<sup>1357</sup>

No final da lição de 16 de Fevereiro 1984, Foucault tece dois apontamentos críticos bastante distintos. Em primeiro lugar, contra Derrida (como vimos), não encontra na recusa platônica da escrita o advento do logocentrismo. É antes escrita e *logos* em conjunto que são rejeitados nessa *Carta*. Renúncia afirmativa:

[...] esta recusa faz-se em nome de qualquer coisa de positivo que não é, pois, o próprio *logos* (rejeitado como escrita e antes mesmo da escrita), mas em nome da *tribe*, em nome do exercício, em nome da pena, em nome do trabalho, em nome de um certo modo de relação laborioso de si a si. Não é em nada o acontecimento de um logocentrismo que é preciso decifrar nesta recusa da escritura, é o acontecimento de uma coisa totalmente diferente. É o acontecimento da filosofia, de uma filosofia na qual o real mesmo da filosofia seria a prática de si sobre si. É algo como o sujeito ocidental que é efectivamente incluído nesta recusa simultânea e conjunta da escrita e do *logos*.<sup>1358</sup>

O segundo reparo crítico procura repor a complexidade no pensamento político platónico. Contra as acusações de antidemocrático, legitimadas nas propostas que se lêem em torno da sua procura de fundamentos puros e totais para um modelo político perfeito, Foucault destaca a crítica ao totalitarismo inscrita na *Carta VII*. Chega a apelidar de

---

<sup>1352</sup> Cf. *ibid*.

<sup>1353</sup> Cf. *idem*, 341c. Onde está a famosa afirmação sobre a inexistência de escritos seus. Foucault contextualiza-a articulando-a com a *Carta II*, 314b-c, provavelmente posterior à *VII*; na qual Platão (ou neoplatónicos) remete para Sócrates os escritos que lhe atribuem, e em cujo cariz pitagórico-esotérico é bem visível.

<sup>1354</sup> Cf. *ibid*.

<sup>1355</sup> Cf. *Ibid*. Foucault usa o termo grego *sunousia* que para Platão significava “frequentar em vida um verdadeiro mestre”.

<sup>1356</sup> Cf. *Idem* 341d.

<sup>1357</sup> Cf. *Idem* 341e.

<sup>1358</sup> GSA, p. 235. “ce refus se fait au nom de quelque chose de positif, qui n’est donc pas le *logos* lui-même (rejeté comme l’écriture et avant même l’écriture), mais au nom de *tribê*, au nom de l’exercice, au nom de la peine, au nom du travail, au nom d’un certain mode de rapport laborieux de soi à soi. Ce n’est pas du tout l’avènement d’un logocentrisme qu’il faut déchiffrer dans ce refus de l’écriture, c’est l’avènement de tout autre chose. C’est l’avènement de la philosophie, d’une philosophie dans laquelle le réel même de la philosophie serait la pratique de soi sur soi. C’est quelque chose comme le sujet occidental qui est effectivement engagé dans ce refus simultané et conjoint et de l’écriture et du *logos*.”

“fantasista” a interpretação popperiana,<sup>1359</sup> sobretudo porque não contrapõe à leitura de certas obras a da *Carta VII* (“Nesta carta, Platão recusa, tira de alguma maneira o tapete sobre o qual pousou sem dúvida *A República*, certamente *As Leis* e esta actividade nomotética, a qual aparece como sendo uma actividade não séria.”<sup>1360</sup>). Mas o mais importante, contra os modelos habituais de recepção, está na discussão platónica sobre o real da filosofia. Ela não consiste, em primeiro lugar, na formulação de leis, éticas ou políticas, antes em lembrar constantemente “que o real mesmo da filosofia estará nessas práticas, essas práticas que são as práticas que exercemos de nós sobre nós”.<sup>1361</sup>

Se é verdade que a interpretação Foucauldiana raramente se aproxima da intensidade iconoclasta da hermenêutica derridiana, também ele se desvia do cânone comum da recepção platónica. No caso do *corpus* epistolar, em vez do político, da reflexão sobre o fracasso político da ditadura dionisíaca, Foucault sublinha as condições de existência da filosofia que se dão num processo que vai para lá de uma epistemologia restrita. Já que depois da escuta, de acolher o saber, é necessário uma prática assídua sobre si a partir do que se ouviu (a escrita dispensaria mais facilmente este trabalho porque permite a reprodução impessoal, dando uma falsa ideia de autonomia).

O recurso a Platão insere-se na dedicação Foucauldiana às tecnologias de subjectivação na Antiguidade, modalidades históricas de constituição da subjectividade e experiência de si. Teria, aliás, tudo o indica, continuado esse projecto para os séc. subsequentes se a morte não o tivesse interrompido. Como bom historiador, insistindo na descoberta das práticas que os indivíduos desenvolveram para formar e modificar a sua maneira de ser, o seu *ethos*; mas nunca afastando, é o que lhe diz a sua visão genealógica, a relação com a actualidade. Inocular o presente com fragmentos do passado, e vice-versa, na medida em que a genealogia se faz sempre com as ferramentas de hoje, ainda que relativamente descontextualizadas pelo extremo cuidado filológico de Foucault,<sup>1362</sup> mas sem nunca revogar o princípio de que não há essências, tudo está na corrente histórica, tudo é genealógico, imanente.

---

<sup>1359</sup> Cf. *GSA*, p. 235.

<sup>1360</sup> *GSA*, p. 235: “Platon dans cette lettre réfuse, tire en quelque sorte le tapis sur lequel il a posé sans doute *La République*, à coup sûr *Les Lois*, et cette activité nomothétique, laquelle apparaît comme étant une activité non sérieuse.”

<sup>1361</sup> *GSA*, p. 236: “que le réel même de la philosophie sera dans ces pratiques, ces pratiques qui sont les pratiques que l’on exerce de soi sur soi”.

<sup>1362</sup> Aliás, se olharmos com mais atenção para a estrutura do curso do Collège de 1983, vemos que Foucault partiu de Kant, da instauração da filosofia Moderna que aceitava pensar, não a partir da sua própria história, mas da convocação do presente, do diagnóstico do presente, onde o próprio filósofo estava imerso, reflectindo dentro do seu tempo e a partir dele sobre o exercício da filosofia. Depois, pela arqueologia da parrésia antiga conduziu uma paciente descrição do falar-verdade filosófico. Para, na 1.ª hora da lição do 9 de Março, terceiro andamento, retornar à filosofia Moderna, do *cogito* cartesiano, rejeitando as autoridades teológicas do saber até ao *Sapere aude* kantiano. É uma ponte lançada entre Filosofia Antiga e Moderna, aproximando-se, talvez demasiado, de uma análise trans-histórica da actividade filosófica, entrelaçando presente e passado.



O cuidado de si na filosofia desenvolveu o “heroísmo filosófico”,<sup>1363</sup> levado ao paroxismo pela parrésia cínica.<sup>1364</sup> Esta disposição, refere Foucault, influenciou, porventura menos do que devia, a maneira como no Ocidente se encarou a filosofia.<sup>1365</sup> Deste modo, repetimo-lo, poderia elaborar-se uma História da filosofia diferente da que está institucionalizada (nos autores e temas geralmente apresentados nos currículos e dicionários académicos). Em vez da “História das doutrinas”, seria legítimo pensar “uma história da vida filosófica como problema filosófico, mas também como modo de ser e como forma simultaneamente de ética e de heroísmo.”<sup>1366</sup> No campo da moral, a pastoral cristã suprimiu os *aphrodisias* antigos,<sup>1367</sup> reforçando quer a onnipresença da lei, quer a substituição das tecnologias de si por uma hermenêutica de si, uma interpretação dos desejos subjectivos,<sup>1368</sup>

---

<sup>1363</sup> O cuidado de si mais directamente relacionado com a filosofia, se juntarmos a tradição grega à sua herdeira romana, prende-se com a questão da verdade, da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer no centro da constituição do sujeito moral. Foucault refere em *HS3-ss* mais dois campos: 1) o da moral sexual, temperança sexual; 2) e o da soberania do indivíduo. (Cf. p. 93-94)

<sup>1364</sup> E aqui vale ainda mais o carácter elitista deste cuidado, evidente já em todas as outras técnicas de vida que na Grécia e em Roma eram privilégio dos indivíduos economicamente abastados. (Cf. *L'Herméneutique du sujet*, cit., p. 109) Agora à *skhole* ou ao *otium* acrescenta-se uma irrevogável vontade de autonomia.

<sup>1365</sup> A parrésia é apenas uma no meio de muitas “técnicas de existência” (*techniques d'existence*), *HS3-ss* é toda ela dedicada aos diferentes cuidados de si na Antiguidade: da análise dos sonhos e formação do corpo ao casamento, passando pelas relações eróticas com as mulheres e os jovens. Técnicas que visavam o conhecimento de si; exercícios de abstinência (forma de medir o grau de virtude); exame de consciência (testando a adequação entre fins e meios); exames de pensamento para aferir a relação lógica entre as coisas e as representações. (Cf. *HS3-ss*, p. 81 e ss.) E todas estas práticas de si tinham como objectivo comum a conversão a si mesmo. (Cf. *HS3-ss*, p. 89 e ss.)

<sup>1366</sup> *CV*, p. 196: “une histoire de la vie philosophique comme problème philosophique, mais aussi comme mode d'être et comme forme à la fois d'éthique et d'héroïsme.”

Deixando transparecer alguma nostalgia, Foucault diz que esse heroísmo e essa ética cessou quando, no início do séc. XIX, a filosofia passou a ser uma profissão para professores. No mesmo tempo em que a lenda da vida filosófica recebeu a sua mais elevada e última formulação literária com o *Fausto* de Goethe. (Cf. *CV*, p. 196) Algumas páginas depois, coloca Espinosa como o derradeiro pensador que adequou a sua vida à sua filosofia: “on pourrait dire qu'avec Spinoza on a en quelque sorte la dernière grande figure [selon] laquelle la pratique philosophique se réclame du projet fondamental et essentiel de mener une vie philosophique.” (*CV*, p. 217-218)

<sup>1367</sup> Na p. 124 de *HS2-up*, resume bem a forma como a substância ética da moral cristã anulou totalmente os *aphrodisias*, substituindo-os pelo reconhecimento da “lei” e pela “obediência à autoridade pastoral”. Não esqueçamos que em 1976, *HS1-vs* rompia com a “hipótese repressiva” como principal fundamento das sociedades modernas em relação à sexualidade. Esta primeira abordagem da questão da sexualidade não terá verdadeiramente continuidade nos dois livros seguintes, nem parece que devia ter. A sexualidade substituiu em grande parte os *aphrodisias* gregos, instaurando desde os primórdios da pastoral cristã a desconfiança em relação ao prazer (cada vez mais subsumido na sexualidade, no desejo sexual), deslocando os discursos da sexualidade para o campo do poder centrado na vida: o biopoder (cf. último capítulo de *HS1-vs*, “Droit de mort et pouvoir sur la vie”; e o curso do Collège de France de 1978-79, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris: Gallimard/Seuil, 2004) Portanto, mais do que interditar ou repreender os discursos sobre as práticas sexuais, houve um intenso e exaustivo discorrer acerca delas para as retirar do campo dos prazeres subjectivos e alinhá-las no controlo (económico e social) das populações. A tese da contra-hipótese repressiva perpassa toda a *HS1-vs*, a título indicativo sugerimos as p. 45-49, 71, 87, 92, 96, 101-102.

<sup>1368</sup> Foi talvez isto que o levou a recusar a noção de “desejo”, causa de um certo dissenso com Deleuze. As pequenas notas que redige em 1977 sobre “desejo e prazer” para que François Ewald as levasse a Foucault (nunca feito, posteriormente publicadas no *Le Magazine Littéraire* 325 (Outubro 1994), p. 59-65; e em Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, cit., p. 112-122) mostram o que os separa no entendimento das duas noções, entrincheirando-se cada um numa delas (Deleuze no “desejo”, Foucault no “prazer”). Foucault via no desejo, sobretudo a partir da publicação de *HS1-vs* (na *HF* o desejo, próximo do freudismo, ainda recebe uma interpretação positiva), a emanção da lei (psicanálise) ou de uma hermenêutica que visava o controlo e a punição (cristianismo), o desejo remeteria para a repressão, o prazer para a produção. Em “Subjectivité et vérité”

cuja soma não conduziu à compreensão e domínio de si, mas à renúncia de si. As morais antigas desenvolviam-se sobretudo em práticas de liberdade, vontade de elaborar a vida como uma obra de arte pessoal (*œuvre d'art personnelle*). O cristianismo construiu a universalidade humanista pela codificação dos costumes. Da Antiguidade ao cristianismo passou-se da moral como trabalho sobre si, como constituição de um *ethos* (que reverteria a favor dos outros)<sup>1369</sup>, à moral como obediência, um sistema de regras (onde o “conhecimento de si” era peça

---

resume assim a sua posição: “Il s’agit des actes et des plaisirs, et non pas du désir. Il s’agit de la formation de soi à travers des techniques de vie, et non du refoulement par l’interdit et la loi. Il s’agit de montrer non pas comment le sexe a été tenu à l’écart, mais comment s’est amorcée cette longue histoire qui lie dans nos sociétés le sexe et le sujet.” (*DE II*, n.º 304, 1984, p. 1034) Cf. ainda “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité” (1982/1984), *DE II*, n.º 358, p. 1557. E com isto recusava ao desejo ou ao sexo uma realidade a-histórica ou espontânea e intangível, uma pulsão sexual, no sentido da *trieb* freudiana ou lacaniana. Para ele, só o homem contemporâneo teve uma sexualidade, prova que não existe sexualidade fora das formas históricas que a modelam, elaboram e reprimem. Por seu lado, Deleuze no artigo de *Le Magazine Littéraire* (também, entre outros, em Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Dialogues* (1977/1996), Paris: Flammarion-Champs, 2004, p. 108-109, 114-116, 125; *Abécédaire*, “D comme désir” (“desejar é construir um agenciamento”), e sobretudo no ponto 4 do cap. I de *L’Anti-Édipe. Capitalisme et Schizophrénie I*, Paris: Minuit, 1972; onde recorrentemente afirma que o desejo é produtor de realidade), defende que o desejo nunca é natural, nem espontâneo (evitando o carácter de lei), um desejo vai sempre a par com um agenciamento. Agenciamento que comporta dispositivos de poder, mas também outros componentes. Se é verdade que nas territorializações ou reterritorializações dos agenciamentos aparecem obrigatoriamente dispositivos de poder, outra coisa bem diferente sucede nos processos de desterritorialização desses mesmos agenciamentos. Desta forma, o poder não pode desejar, ele é apenas uma afecção do desejo. Além disso, mesmo não se contradizendo, nas sociedades ou nos campos sociais, o que vem primeiro (não necessariamente cronologicamente) são as linhas de fuga; as estratégias de manutenção, de bloqueio só podem ser segundas em relação às linhas de fuga. Também aqui, diz Deleuze, encontra o primado do desejo, já que este está precisamente nas linhas de fuga, “conjugação e dissociação dos fluxos.” Fiquemos com os seus termos: “Pour moi désir ne comporte aucun manque ; ce n’est pas non plus une donnée naturelle ; il ne fait qu’un avec un agencement d’hétérogènes qui fonctionne ; il est processus, contrairement à structure ou genèse ; il est affect, contrairement à sentiment ; il est ‘haecceité’ (individualité d’une journée, d’une saison, d’une vie), contrairement à subjectivité ; il est événement, contrairement à chose ou personne. Et surtout il implique la constitution d’un champ d’immanence ou d’un ‘corps sans organes’, qui se définit seulement par des zones d’intensité, des seuils, des gradients, des flux. Ce corps est aussi bien biologique que collectif et politique ; c’est sur lui que les agencements se font et se défont, c’est lui qui porte les points de déterritorialisation des agencements ou les lignes de fuite.” (p. 63)

Sobre isto, Jean Baudrillard dirá que Foucault segue Deleuze, mudando apenas de terminologia, em vez de “desejo” usa “poder”: “c’est tout simplement que chez Foucault le pouvoir tient lieu de désir. Il est là comme le désir chez les autres [refere antes Deleuze e Lyotard] : toujours déjà là, expurgé de toute négativité, il est réseau, il est rhizome, il est contiguïté diffractée à l’infini. C’est pourquoi il n’y a pas de désir chez Foucault”. (*Oublier Foucault*, Paris: Galilée, 1977, p. 22)

<sup>1369</sup> Repetimo-lo: o cuidado de si reverte sempre para o cuidado dos outros. Em *HS3-ss*, e.g., Foucault é claro, realçando, aliás, a máxima importância deste aspecto: “On touche là à l’un des points les plus importants de cette activité consacrée à soi-même : elle constitue, non pas un exercice de la solitude, mais une véritable pratique sociale.” (p. 72) Devemos também ler a primeira parte da entrevista a H. Becker, R. Forner-Betancourt e A. Gomez-Müller para a *Concórdia. Revista internacional de filosofia* 6 (Julho-Setembro 1984), onde se defende dos equívocos hermenêuticos que tinham interpretado o cuidado de si como uma prática quase irredutivelmente egoísta. (Cf. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (1984), *DE II*, n.º 356, p. 1527-1536)

Claro que esta leitura se deve antes de mais às convicções epistemológicas de Foucault, mas sabendo das influências que o Heidegger de *Sein und Zeit* teve sobre ele, é inevitável pensar nos § 41-43 e ver aí como o *Sorge* é um *Fürsorge*: “Weil das In-der-Welt-sein wesentlich Sorge ist, deshalb konnte in den voranstehenden Analysen das Sein dem Zuhandenen als Besorgen, das Sein mit dem innerweltlich begegnenden Mitdasein Anderer als Fürsorge gefaßt werden.” (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 193) Será ainda pertinente colocar o Kant da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) no lugar das suas influências? Foucault sabia com certeza dos “deveres para consigo mesmo” (*Pflicht gegen sich selbst*) aí formulados: manter-se vivo (ou não se suicidar) e aperfeiçoar-se. Sobretudo este último cabe facilmente nos pressupostos foucauldianos. (Para os deveres kantianos, cf. BA 66-69).

importante dessa rendição).<sup>1370</sup> Assim, as antigas artes da existência (*arts de l'existence*) – “práticas reflectidas e voluntárias pelas quais os homens, não somente se fixam regras de conduta, como buscam transformar-se a eles mesmos, modificar-se no seu ser singular, e a fazer da sua vida uma obra que contenha certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo”<sup>1371</sup> – acabarão derrotadas por uma codificação moral constringente e universal. Lentamente, mas quase inelutavelmente, cada indivíduo ficou refém de uma tábua de valores heterogênea, orientando a hermenêutica de si para uma espeleologia dos desejos corruptores da “pureza da alma”.

Assim, se a economia dos prazeres, forma do cuidado de si que visava a transformação do sujeito pela “ética viril”, foi domesticada pelo movimento espiritual da pastoral cristã, a filosofia, no processo gradual de libertação da patrística que conduzirá à *Aufklärung*, recuperou a função de elaborar subjectividades, apropriou-se do campo da subjectivação. Para Foucault, forçando talvez um pouco a nota, fê-lo, por um lado, nessa quase universalidade do movimento parrésico, cínico em especial; num militantismo distinto do dos estóicos ou epicuristas, já que não desenvolveu nenhum proselitismo sectário, sequer uma qualquer *paideia*. Centrou-se no objectivo de abanar os indivíduos, funcionando em circuito aberto, à vista de todos e para todos. Numa militância do “eu” que procurou dinamitar as convicções mais do que educar as consciências e os corpos. Claro que, como vimos, os cínicos desejavam, ainda que secretamente, mudar o mundo, mas curto-circuitando as ordens

---

<sup>1370</sup> Cf., entre outros, *HS2-up*, p. 124; “Le souci de la vérité” (1984), *DE II*, n.º 350, p. 1491; e “Une esthétique de l'existence” (1984), *DE II*, n.º 357, p. 1550-1551.

Importa também dizer que Foucault não teve um *filia* incondicional pelos gregos, numa entrevista de 1984, à pergunta se achava os gregos admiráveis por terem trabalhado tanto na ideia de um “estilo de existência”, responde, talvez exageradamente: “Pas très fameux. Ils ont buté tout de suite contre ce qui me paraît être le point de contradiction de la morale antique : entre, d’une part, cette recherche obstinée d’un certain style qu’ils ont approché sans doute plus ou moins obscurément avec Sénèque et Épictète, mais qui n’a trouvé la possibilité de s’investir qu’à l’intérieur d’un style religieux. Toute l’Antiquité me paraît avoir été une ‘profonde erreur’.” (“Le retour de la morale” (1984), *DE II*, n.º 354, p. 1517) Aliás, já em 1981 referia que certos interditos sexuais tinham nascido na época helenística e não, como é habitual dizer-se, no cristianismo; nomeadamente os ligados ao monopólio sexual do casamento e à supremacia da procriação sobre o prazer no sexo. Portanto, antes do cristianismo já havia reservas sobre a sexualidade, embora longe da dogmática cristã da carne e da concupiscência. (Cf. “Subjectivité et vérité” (1981), *DE II*, n.º 304, p. 1035. Tratando-se do resumo do curso do Collège de France de 1980-81 com o mesmo nome, é uma amostra da explanação do próprio curso). Talvez, por isso, Foucault veja nos primeiros herdeiros da Grécia Clássica, estóicos e epicuristas romanos, como “la question du mal commence à travailler le thème ancien de la force, comment la question de la loi commence à infléchir le thème de l’art et de la *techné*.” (*HS3-ss*, p. 94)

Apesar disto, talvez Deleuze realce bem o fascínio, nem sempre maximamente avivado, que Foucault teve pelos gregos: “Voilà ce qu’ont fait les Grecs : ils ont plié la force, sans qu’elle cesse d’être force. Ils l’ont rapportée à soi. Loin d’ignorer l’intériorité, l’individualité, la subjectivité, ils ont inventé le sujet, mais comme une dérivée, comme le produit d’une ‘subjectivation’. Ils ont découvert l’‘existence esthétique’, c’est-à-dire la doublure, le rapport à soi, la règle facultative de l’homme libre [...] L’idée fondamentale de Foucault, c’est celle d’une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir, mais qui n’en dépend pas.” (*Foucault*, cit., p. 108-109)

<sup>1371</sup> *HS2-up*, p. 18: “pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et répond à certains critères de style.”

instituídas, sem amamentar as massas de crentes com “jardins de beatitude”.<sup>1372</sup> Impondo um cuidado de si que “mudasse a moeda”, i.e., elaborasse outras subjectividades. Por outro lado, o criticismo iluminista pôs a filosofia a pensar o presente, mas para isso teve de imergir nele, ficando, nesse acto, condicionado pelo objecto de estudo. A *Aufklärung* esconjura o trabalho filosófico levado a cabo por *cogitos* puros, grandes tratados sobre o mundo e os homens feitos nas mordomias abstractas das torres de marfim. O filósofo, como Kant analisando a Revolução Francesa, vive a partir da Modernidade no meio dos acontecimentos que decide pensar, sacudido por eles, o desenho da sua identidade nunca passa de um esboço.

#### 4.d- A Filosofia como “arte da existência”

Defendemos que em Foucault, sobretudo nos três últimos cursos do Collège de France, a filosofia ganhou esse papel de “arte da existência” ou “técnica de vida” que, desenvolvendo práticas de trabalho sobre si, tinha a finalidade de eleger cada um como artífice de si mesmo, “obreiro da beleza da sua própria vida.”<sup>1373</sup> Portanto, uma outra filosofia que se expresse como uma racionalidade diagnosticando o presente, inscrevendo-se, como nos mostra Deleuze, dentro de um “pragmatismo, um funcionalismo, um positivismo, um pluralismo”.<sup>1374</sup> Recusando, continuamos com Deleuze, a restauração de universais de reflexão, comunicação ou consenso.<sup>1375</sup> Mas interessa-nos também destacar da leitura Deleuziana o alcance “existencial” da filosofia dos dispositivos foucauldiana.<sup>1376</sup> Se a pluralidade irreductível da sua filosofia parece conduzir ao subjectivismo niilista (pelo carácter sempre inacabado da epistemologia e axiologia dos dispositivos concretos), ela não faz mais, porém, do que inserir-se numa linha de pensadores que de Espinosa a Nietzsche mostraram

---

<sup>1372</sup> Cf. *CV*, p. 261-262.

<sup>1373</sup> A expressão (“ouvrier de la beauté de sa propre vie”) está em “Le souci de la vérité” (1984), *DE II*, n.º 350, p. 1490; não aplicada directamente à filosofia, mas julgamos esta apropriação legítima. Paul Veyne defende que a amizade de Foucault pela Antiguidade está no trabalho de si sobre si, na constituição de estilos de existência. Isto não significa apreço por um qualquer tipo de dandismo, antes a recuperação do sentido grego do artista como artesão, o estilo é o trabalho sobre si mesmo: “Le sujet, se prenant lui-même comme œuvre à laquelle il doit travailler, se donnerait une morale que ni Dieu, ni la tradition, ni la raison ne soutiennent plus.” (*Foucault. Sa pensée, sa personne*, cit., p. 159) E talvez a primeira vez onde defende claramente que o papel da filosofia é o de orientar a construção de nós mesmos seja no prefácio à edição americana de *Anti-Édipo*. Aí diz que esse livro não expõe uma filosofia, não é a nova referência teórica, mas antes uma arte, no sentido em que se fala de “arte erótica”. Por isso, *Anti-Édipo*, continua Foucault, é um livro raro de ética, “ser anti-Édipo, tornou-se, pois, um estilo de vida.” Depois, em 7 pontos mostra como se deve praticar essa arte de viver. (Cf. “Préface” (1977), *DE II*, n.º 189, p. 133-136) Desvalorizamos as perspectivas que vêem este prefácio parasitado pela ironia.

<sup>1374</sup> “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, in *Michel Foucault philosophe*, cit., p. 188.

<sup>1375</sup> Cf. *ibid.*

<sup>1376</sup> Para Deleuze, a filosofia foucauldiana trabalha sobre dispositivos (termo que em Foucault substitui o de *episteme* depois de *AS*, na medida em que abrange também práticas não discursivas. Para um entendimento conceptual mais completo, ver Paul Rabinow e Hubert Dreyfus, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., p. 121-122), campos de inteligibilidade objectivos atravessados por múltiplas linhas de força heterogêneas, jamais subsumíveis numa síntese abstracta.

como as modalidades de existência deviam resultar de “critérios imanentes, seguindo o seu conteúdo em ‘possibilidades’, em liberdade, em inovação, sem fazer qualquer apelo a valores transcendententes.”<sup>1377</sup> Desta forma, talvez haja, Deleuze lança o desafio, uma estética intrínseca aos modos de existência revelados nos jogos de verdade dos dispositivos. A maneira de pensar os dispositivos molda a própria condição do pensador, a filosofia aparece agora como forma de vida, recuperando, *mutatis mutandis*, muito dos princípios parrésicos de que temos vindo a falar. Isso parece ficar claro numa entrevista de 1984 para o *The Foucault Reader*, organizado por Paul Rabinow, onde, depois de apontar a relação que alguns autores mantiveram com o nazismo (Heidegger e Max Pohlenz como exemplos), de assegurar que o conteúdo das obras teóricas não é politicamente anódino, realça sobretudo que as opções políticas de cada autor não devem ser colhidas na sua obra mas na sua vida filosófica, no seu *ethos*:

A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser retirada das suas ideias, como se daí ela pudesse ser deduzida, é antes à sua filosofia como vida, é à sua vida filosófica, é ao seu *ethos*.<sup>1378</sup>

Parece articular-se aqui saber, poder e subjectivação, não numa amálgama que contente os obstinados da unidade, mas num entrelaçamento de figuras heterogêneas que convergem para um campo onde se joga a existência dos indivíduos. A procura da verdade de cada dispositivo, constituindo as “suas ideias” filosóficas, implica toda a vida do filósofo e tem com certeza repercussões na relação com os outros, na forma como se situa nos campos de poder. Nem fenomenologia, nem filosofia analítica, nem, também, existencialismo sartreano<sup>1379</sup>, já que a “heroificação do existente” não é fonte constante de sentido. Uma

<sup>1377</sup> Gilles Deleuze, “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, in *Michel Foucault philosophe*, cit., 189.

<sup>1378</sup> “Politique et éthique: une interview” (1984), *DE II*, n.º 341, p. 1404-1405 (citamos a partir do francês porque, como já dissemos, essa foi a língua original da entrevista. Pode também ser lido no *The Foucault Reader*, cit., p. 374): “La clef de l’attitude politique personnelle d’un philosophe, ce n’est pas à ses idées qu’il faut la demander, comme si elle pouvait s’en déduire, c’est à sa philosophie, comme vie, c’est à sa vie philosophique, c’est à son *ethos*.”

E como muito bem viu Wilhelm Schmid, não devemos negligenciar o alcance político aqui inscrito: a arte de viver opõe-se radicalmente às formas patentes ou supostas de fascismo, já que todo o fascismo exige o apagamento do indivíduo, definindo-se pela ausência de qualquer arte de viver, de cuidado de si, visto que nele se deve renunciar às escolhas pessoais, colocando a existência própria nas mãos de um *Führer*. (Cf. “De l’éthique comme esthétique de l’existence”, *Le Magazine Littéraire* 325 (Outubro 1994), p. 36)

<sup>1379</sup> É conhecido o clima de antagonismo entre Sartre e Foucault. Este disse em 1966 que *La Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960) era um magnífico e patético esforço de um homem do séc. XIX para compreender o séc. XX. Sartre seria o último hegeliano e o último marxista. (Cf. “L’homme est-il mort?” (1966), *DE I*, n.º 39, p. 569-570) Continua a criticá-lo em “Foucault répond à Sartre” (1968), *DE I*, n.º 55, p. 694. Mas num texto posterior, “Une mise au point de Michel Foucault” (1968), *DE I*, n.º 56, p. 697-98, arrefece a polémica. Encontrar-se-ão algumas vezes, e.g. em Novembro de 71 planeiam na mesma casa um protesto contra o racismo, encontro onde pela primeira vez se falam, o “velho e o novo grande filósofo”. Tal permitirá os célebres clichés de Foucault ao lado de Sartre com o altifalante. Em Janeiro de 72, estão novamente lado a lado numa acção de protesto do G.I.P. (criado no ano anterior por Michel Foucault, Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet, para apoiar as greves de fome dos militantes de esquerda presos depois do Maio 68, considerados presos políticos, e reflectir sobre a função da prisão – com insofismáveis influências nietzscheanas, no *Crepúsculo dos Idolos*, “Streifzüge eines Unzeitgemässen”, §45, diz, e.g., que é a sociedade policiada, medíocre,

filosofia da subjectivação descentrada do sujeito e do objecto, descrição de regularidades históricas (“positivismo histórico”) que reverte para a produção de um *ethos* sempre em revisão, mas não solipsista e apático (Foucault diz pertencer a um “hiper e pessimista militantismo”)<sup>1380</sup>. Como Derrida e Deleuze, quis libertar-se da trindade filosófica pós-guerra da fenomenologia, marxismo e existencialismo. Durante algum tempo, aproximou-se da linha de pensamento estruturalista, mas finalmente confirmou que os jogos de verdade, as relações de poder e os processos de subjectivação ancorados na positividade histórica, emergindo como acontecimentos, exigiam um pensamento, uma filosofia, se quisermos, que compreendesse sempre provisoriamente e implicasse e influísse na própria vida do pensador. Filosofia que desenvolvesse critérios de inteligibilidade sem os habituais dispositivos normalizadores. Seguindo François Ewald, Foucault mudou a nossa visão sobre a loucura, a sexualidade, as condições de possibilidade das ciências humanas, os fundamentos da justiça, do castigo, do poder, da medicamentação da sociedade e, o mais importante para nós, foi o pioneiro nos anos oitenta da recuperação do debate ético, talvez o primeiro a pensar o modo de existência dos indivíduos fora das “grandes narrativas” e das alienações dos movimentos de massas que marcaram o séc. XX, valorizando a constituição das existências “pela invenção de artes de viver e de estilos de vida”.<sup>1381</sup> Mas estes temas nunca foram tratados num tom universitário, Foucault praticou a filosofia sob a forma de ensaio, de tentativa de pensar sem cortar as influências imediatas da vida. É ainda o amigo François Ewald quem melhor

---

castrada... que faz degenerar as pessoas próximas da natureza em criminosos). Mas isso não apagará o que os separava.

Em Portugal, sentiu-se um certo eco deste antagonismo, teórico e político, na disputa entre Vergílio Ferreira (veja-se “Questionação a Foucault e a Algum Estruturalismo”, in *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, trad. António Ramos Rosa, Lisboa: Edições 70, 1991, p. 21-46) e Eduardo Prado Coelho (ver *Diário de Lisboa* dos meses de Abril e Maio de 1968). Vergílio Ferreira não perdoava a Foucault a vontade de eliminar o sujeito: “Nenhuma estrutura eliminará o sujeito, excepto se ele próprio de si desistir, ou seja, se eliminar. Nenhuma Totalidade suprimirá o homem, se ele próprio se não suicidar. Suicídio em vida é o que em afectado rigor o novo espaço cultural, profetizado por Foucault, nos propõe.” (*Idem*, p. 44) Esta posição representa bem a leitura que Sartre devia ter feito de MC, onde todas as lições de “*la pensée du dehors*” o levavam a defender que quando um pensamento não começa pelo homem, insinua-se a alienação. Mas talvez o próprio Sartre fosse menos peremptório do que Vergílio Ferreira sobre o desaparecimento do sujeito. Num texto para a revista *L’Arc*, na ressaca da publicação de MC, afirma: “Le problème n’est pas de savoir si le sujet est “décentré” ou non. En un sens, il est toujours décentré. ‘L’homme’ n’existe pas, et Marx l’avait rejeté bien avant Foucault ou Lacan, quand il disait : ‘Je ne vois pas d’homme, je ne vois que des ouvriers, des bourgeois, des intellectuels’. Si l’on persiste à appeler sujet une sorte de *je* substantiel, ou une catégorie centrale, toujours plus ou moins donnée, à partir de laquelle se développerait la réflexion, alors il y a longtemps que le sujet est mort. J’ai moi-même critiqué cette conception dans mon premier essai sur Husserl [*La Transcendance de l’Ego*, 1934]”. (“J.-P. Sartre répond”, *L’Arc*, 30 (1966), p. 93)

Sabemos que o início deste séc. é muito pouco sartreano, a sua incurável inclinação para a revolta, o seu militantismo optimista parecem deslocados dos tempos que correm. Filosoficamente, o existencialismo sugere uma ligação demasiado estreita a neo-marxismos paradoxalmente castradores da individualidade. É, pois, com surpresa que vemos Peter Sloterdijk render-lhe uma homenagem sentida em *Temperamentos Filosóficos*, pondo-o no topo dos filósofos da liberdade, já que, apesar das múltiplas tentativas para se tornar marxista, “ele permaneceu fiel, durante toda a sua vida e à sua maneira, à liberdade em solo.” (Cit., p. 103)

<sup>1380</sup> Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., p. 231: “So my position leads not to apathy but to a hyper- and pessimistic activism.”

<sup>1381</sup> Cf. “La philosophie comme acte”, *Le Magazine Littéraire* 435 (Outubro 2004), p. 30.

descreve como a vida de Foucault é filosófica pela maneira de habitar o presente, inventar escolhas não programadas, conviver com o risco. Sem repouso, a sua lucidez impedia-lhe qualquer sonolência.<sup>1382</sup> Do mesmo modo, embora noutros termos, Gilles Deleuze coloca as linhas de força do pensamento foucauldiano num movimento de sucessão alimentado por crises em vez de acumulações,<sup>1383</sup> pronto a mudar de direcção, retornar ao mar alto (na metáfora leibniziana). E esta instabilidade essencial e inovadora de Foucault, continua Deleuze, não se deveu tanto a uma pujança teórica, mas a um pensar profundamente ligado à vida (a *vita contemplativa* sujeita à *vita activa*). Os seus problemas eram problemas de vida.<sup>1384</sup> Mais claramente, confessa que coloca Foucault perto de um certo vitalismo, por duas razões principais: a) as relações de força acontecem sempre numa linha entre a vida e a morte; b) a subjectivação trata da invenção de novas possibilidades de vida.<sup>1385</sup> Os cursos do Collège de France da década de oitenta ou os dois últimos volumes de *L'Histoire de la sexualité* são, pois, mais do que uma investigação histórica, com momentos de reflexão filosófica, buscando nos arquivos gregos e romanos as regularidades do cuidado de si. São também uma forma de traçar a sua própria subjectivação, de cuidar de si, de se preparar constantemente para outras possibilidades de vida. Podendo aplicar-se a ele o que atribuiu a Séneca:

Aprender toda a vida a viver, era um aforismo que cita Séneca e que convida a transformar a existência numa espécie de exercício permanente; e mesmo se é bom começar cedo, é importante nunca se relaxar.<sup>1386</sup>

Desta forma, estamos muito, demasiado longe de um filósofo constituído em torno de pressupostos e práticas hermenêuticas. Ele não busca sentidos, mais ou menos escondidos, por trás dos textos da biblioteca universal filosófica; ou por trás das múltiplas positivities

---

<sup>1382</sup> Cf. *Idem*, p. 30-31. Importa ler Ewald: “Foucault n’est pas philosophe au sens où il aurait élaboré une doctrine qui expliquerait ses engagements ; il l’est par sa vie ; sa vie est philosophique par sa manière d’habiter le présent, d’en être et de n’en être pas, par l’invention de ses choix jamais programmés, construits et reconstruits, ses décisions avec le risque qu’elles acceptent et revendiquent. Foucault n’a pas connu le repos. Sa lucidité lui interdisait toute somnolence. Il faut retrouver Foucault dans son éclat propre, incomparable. Le rendre à son ‘étrangeté légitime’. Foucault invente un style en philosophie, une pratique de philosophe, qui ne se reconnaît guère dans les formes de la philosophie universitaire.”

<sup>1383</sup> Deleuze refere as crises que lhe permitiram passar do saber ao poder e finalmente deste à subjectivação. (Cf. *Pourparlers*, cit., p. 142-143)

<sup>1384</sup> Cf. *idem*, p. 143.

<sup>1385</sup> Citemos: “A cet égard, vous vous demandez si je ne tire pas Foucault vers un vitalisme qui n’apparaît guère dans son œuvre. Sur deux points essentiels au moins je crois qu’il y a bien un vitalisme de Foucault, indépendamment de tout ‘optimisme’. D’une part, les rapports de forces s’exercent sur une ligne de vie et de mort qui ne cesse de se plier et de se déplier, traçant la limite même de la pensée. Et si Bichat paraît à Foucault un grand auteur, c’est peut-être parce que Bichat a écrit le premier grand livre moderne sur la mort, en pluralisant les morts partielles, en faisant de la mort une force coextensive à la vie : ‘vitalisme sur fond de mortalisme’, dit Foucault. D’autre part, quand Foucault en arrive au thème ultime de la ‘subjectivation’, celle-ci consiste essentiellement dans l’invention de nouvelles possibilités de vie, comme dit Nietzsche, dans la constitution de véritables styles de vie : cette fois, un vitalisme sur fond d’esthétique.” (*Idem*, p. 125; em *Foucault* (cit., p. 98-99) retoma o tema)

<sup>1386</sup> HS3-ss, p. 68 (de Séneca refere as *Cartas a Lucílio* 76, 82; 90, 44-45; e de Justus Lipsius, *De Constantia*, IX, 13): “Apprendre à vivre toute sa vie, c’était un aphorisme que cite Sénèque et qui invite à transformer l’existence en une sorte d’exercice permanent ; et même s’il est bon de commencer tôt, il est important de ne se relâcher jamais.”

discursivas.<sup>1387</sup> Está nos antípodas da hermenêutica cristã que, além da exegese bíblica, alimenta permanentemente a obsessão pela profundidade oculta do humano, a vontade inquisitorial de decifrar *pensamentos* íntimos, partindo do princípio que nos sentidos recônditos germina a impureza da alma.<sup>1388</sup> Ele não comenta os clássicos da filosofia, mesmo quando lê minuciosamente Platão, Diógenes Laércio ou Kant. Estabelece a partir deles linhas de reflexão sobre o presente e sobre o indivíduo que o habita. Para os compreender melhor, com certeza – vimos que a filosofia tem uma função de diagnóstico (também presente na ambiguidade *L'Herméneutique du sujet*) –, mas sobretudo para os transformar. Isentos de um sentido primordial, mundo e indivíduo vivem numa provisoriedade que facilita, promove até, a transfiguração. Mais ainda, o filósofo, novo filósofo, desenvolve e acolhe o real da filosofia na medida em que impregna o *logos* de vida. Filosofar é, pois, e antes de mais, uma disposição para experimentar novas possibilidades de vida, maneira de combater as forças codificadoras. A verdade não é recolhida nos textos, onde alguém ou algo a tivesse inseminado com o poder da genialidade. A verdade como parrésia é *bio-ética*, ela constitui e transforma o indivíduo, também o pode aniquilar. Não há “a verdade de um texto”, mas a veracidade do parresiasta, uma verdade como diferença, diferenciação – extrema por vezes, e.g. no devir animal dos cínicos – das ordens estabelecidas. Aliás, a preferência de Foucault pelo cinismo, corrente de pensamento e prática sem escrita, demonstra que o *bios*, o estilo de vida, é muito mais importante do que a produção de sentidos lacrados em obras, à espera da recuperação hermenêutica. Este retorno à Antiguidade desenha, pois, um processo de emulação para revisitar algumas normas sem estrutura normativa. Desde *L'Herméneutique du sujet*, quer romper com a atitude filosófica enquanto metafísica da alma, recuperando a *askesis* do trabalho filosófico. A partir da década de 80, ele mostra como ninguém se pode considerar filósofo sem antes ter feito um trabalho importante de transformação e conversão de si mesmo, a filosofia conduz a uma ascese (pré-cristã, no sentido da *askesis* grega) que visa desenvolver a “coragem da verdade”.

---

<sup>1387</sup> Como refere em *OD*: “le thème de l’expérience originaire, joue un rôle analogue. Il suppose qu’au ras de l’expérience, avant même qu’elle ait pu se ressaisir dans la forme d’un cogito, des significations préalables, déjà dites en quelque sorte, parcouraient le monde, le disposaient tout autour de nous et l’ouvraient d’entrée de jeu à une sorte de primitive reconnaissance. Ainsi une complicité première avec le monde fonderait pour nous la possibilité de parler de lui, en lui, de le désigner et de le nommer, de le juger et de le connaître finalement dans la forme de la vérité. Si discours il y a, que peut-il être alors, en sa légitimité, sinon une discrète lecture ? Les choses murmurent déjà un sens que notre langage n’a plus qu’à faire lever ; et ce langage, dès son plus rudimentaire projet, nous parlait déjà d’un être dont il est comme la nervure.” (p. 49-50)

<sup>1388</sup> Desiderato infrutífero, a Santa Inquisição impôs técnicas de tortura para ouvir o que já julgava saber, as “almas atormentadas” nunca expuseram a sua verdade, porque faltava quem as pudesse compreender. Por outro lado, a hermenêutica bíblica não conseguiu a unidade de sentido que procurava, em 1611, muito antes da vertigem pós-moderna pela multiplicação e dissolução, já “existiam mais de cinquenta versões inglesas da Bíblia.” (George Steiner, *Depois de Babel. Aspectos da Linguagem e Tradução*, cit., p. 391)



Ao apropriar-se do passado para se reinventar, Foucault não pode ser colocado na filosofia hermenêutica, pelo menos naquela que busca positivamente, ou quase, os sentidos furtivos; para quem “O discurso manifesto não iria finalmente além da presença depressiva do que não diz.”<sup>1389</sup> É verdade que nos últimos cursos do Collège age quase em hermenêutica de alguns documentos da tradição ocidental, mas interessa-lhe sobretudo justificar o trabalho sobre si que a filosofia deve instigar, ou a correcção estratégica, em vez de especulativa, de uma ou outra interpretação canónica; muito pouco, pelo contrário, continuar a desvelar sentidos gerais da Antiguidade. Se Foucault lê os clássicos, não os insere numa história contínua da filosofia, fabricando um sistema por acumulação proposicional; aproveita-se das suas particularidades para compreender fragmentos da história (normalmente um tema numa época: loucura, prisão, sexualidade, cuidado de si...) e pensar melhor o presente (a leitura de *Was ist Aufklärung* é neste caso exemplar). Cada leitor deve sentir e viver a *verdade* dos textos, incorporá-los. A recepção foucauldiana é uma recepção activa, como na relação entre um intérprete musical e a partitura que executa.<sup>1390</sup> Para Deleuze “Não buscaríamos o eterno, mesmo se era a eternidade do tempo, mas a formação do novo, a emergência ou o que Foucault chama ‘actualidade’. O actual ou o novo é talvez a *energeia*, próxima do significado aristotélico, mas mais ainda de Nietzsche (mesmo tendo-lhe chamado inactual).”<sup>1391</sup> Por conseguinte, continuamos com Deleuze, “O método de Foucault opôs-se sempre aos métodos de interpretação. Nunca interpreteis, experimentai... O tema tão importante em Foucault das dobras e redobras reenvia para a pele.”<sup>1392</sup>

---

<sup>1389</sup> AS p. 36: “Le discours manifeste ne serait en fin de compte que la présence répressive de ce qu’il ne dit pas.”

Porque por trás do discurso manifesto repousaria um “já dito” como “nunca dito”, uma voz silenciosa, um sopro, uma escritura imersa no seu próprio rastro... Um sentido prévio que guiaria a manifestação. O que Foucault pretende, dentro do seu projecto mais vasto de descontinuar a história, é acolher cada discurso como acontecimento, “dans cette ponctualité où il apparaît, et dans cette dispersion temporelle qui lui permet d’être répété, su, oublié, transformé, effacé jusque dans ses moindres traces, enfoui, bien loin de tout regard, dans la poussière des livres. Il ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l’origine ; il faut le traiter dans le jeu de son instance.” (*Idem*, p. 37)

<sup>1390</sup> E.g.: o “Prelúdio” da *Suite n.º 1 em G Maior* para Violoncelo de J.S. Bach interpretada por Torleif Thedéen tem a duração de 2m e 12s, enquanto a de Jian Wang tem 2m e 49s (ambas magníficas).

<sup>1391</sup> Entrevista com Robert Maggiori para o *Libération*, 2 e 3 de Setembro de 1986; retomada em *Pourparlers*, cit., p. 119.

<sup>1392</sup> *Idem*, p. 120.

## 5- Arqueologia e hermenêutica

Regressemos a uma época anterior, um livro em particular: *L'Archéologie du savoir*. Esta regressão cronológica formaliza um percurso em vaivém pela obra de Foucault. Mas pensamos que *AS* é um texto muito importante para entendermos o lugar que Foucault ocupa, ou não ocupa, na filosofia hermenêutica contemporânea, por isso o autonomizamos e guardamos para este momento.

Em primeiro lugar, a posição de *AS* é dúplice: procura justificar teoricamente o que antes tinha avançado em *HF*, *Naissance de la clinique* e *MC*,<sup>1393</sup> mas ao mesmo tempo distancia-se dessas obras, corrigindo-as e criticando-as.<sup>1394</sup> Por outro lado, nunca virá a lançar, como prometido, novas possibilidades de interpretação arqueológica; a obra seguinte, *SP*, deslocar-se-á para o tema do poder, uma genealogia das relações de poder, insignificante em *AS*. O que nos interessa é a sua contribuição para o problema da leitura e interpretação, nunca rasurado ou superado pelo que fez posteriormente. É em *AS* que mais perto e longe estamos de circunscrever uma filosofia hermenêutica – a começar na exigência de dar uma coerência de conjunto aos trabalhos já realizados e a terminar na oposição entre interpretação e arqueologia –, desenvolvendo algumas das ideias do anterior “Nietzsche, Freud, Marx” (Colóquio de Royaumont, 1964, abordado abaixo).

### 5.a- Enunciados vs. proposições, frases e *speech acts*

Foucault é um herdeiro de Heidegger, Bataille, Blanchot, Artaud, Dumézil, Lacan e Nietzsche. O problema da linguagem tinha, pois, de marcar a sua forma de compreender o mundo (em *MC* a linguagem é a pedra angular quer da *episteme* Clássica, quer da Moderna), sobretudo depois de retirar ao sujeito e à consciência o papel tradicional de principais

---

<sup>1393</sup> Di-lo o próprio Foucault na p. 25 da introdução de *AS*.

<sup>1394</sup> Cf. *AS* p. 26-27.

doadores de sentido.<sup>1395</sup> Esteve, pois, no “*tournant linguistique*” do seu tempo.<sup>1396</sup> Na procura da unidade mínima de significado, sempre historizado; tinha, no entanto, de afastar-se do jogo indefinido de signos, remetendo uns para os outros em processos infinitos de reescrita (o *território* de Derrida),<sup>1397</sup> ou das puras relações lógicas do estruturalismo saussuriano e outros formalismos. Mantendo sempre apreço pela maneira como alguma literatura pensou o desvanecimento do homem pela linguagem.<sup>1398</sup> MC defende que a Modernidade quis decifrar incansavelmente tudo, constituindo uma *episteme*<sup>1399</sup> em torno da linguagem, do trabalho e da vida,<sup>1400</sup> simultaneamente objectos de estudo e condições do conhecimento.<sup>1401</sup> Na autonomia

---

<sup>1395</sup> Uma linguagem anónima mas, maneira de recusar o estruturalismo mais ortodoxo, situada na história. As práticas discursivas não são operações expressivas pelas quais os egos cartesianos formulam ideias, nem uma actividade racional sujeita a um sistema de inferências formais, nem a competência dos sujeitos livres que constroem frases gramaticais, elas são “un ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l’espace qui ont défini à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d’exercice de la fonction énonciative.” (AS, p. 153-154)

<sup>1396</sup> No “Prefácio” de *Naissance de la clinique*, refere como a Crítica actual, ao contrário da de Kant, que assentava na ideia de um conhecimento universal, está, na esteira da filologia nietzscheana, vinculada ao facto de existir linguagem que, clara ou obscuramente, demonstrativa ou poeticamente, nos domina. (Cit., p. XI-XII) O final de MC também indica a substituição do homem pela linguagem, de como uma primeira modalidade da linguagem, substituindo-se ao discurso, fez aparecer o homem, e de como no fim da Modernidade a reunificação da linguagem vai provocar o seu desaparecimento. O “La pensée du dehors” sobre Blanchot aprofunda esta posição.

<sup>1397</sup> Que Foucault vê nascer em *Don Quixote*, “a primeira das obras modernas”, onde a verdade já não está na relação das palavras com o mundo, “mais dans cette mince et constante relation que les marques verbales tissent d’elles-mêmes à elles-mêmes.” (MC, p. 62)

<sup>1398</sup> Pela regressão ao grito pré-linguístico de Artaud, a disseminação extrema da linguagem por Roussel ou a libertação da linguagem em Kafka, Bataille e Blanchot. (Cf. MC, p. 394-395)

<sup>1399</sup> Conceito muito estudado, tomamo-lo no sentido que lhe deu Foucault no prefácio a MC: “ce qu’on voudrait mettre au jour, c’est le champ épistémologique, l’épistémè où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle, ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n’est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité”. (p. 13) Por outro lado, contra certas interpretações, dirá em AS que ele não deve ser entendido como uma grande teoria subjacente às manifestações, mas um campo aberto que descreve relações. Analisando não a grande História que subsumiria todas as ciências, mas o tipo de Histórias que caracterizam os diferentes discursos. Recusa as definições suspeitas em torno de “visão do mundo”, parte histórica comum a todos os conhecimentos, uma certa estrutura de pensamento... prefere vê-la como o conjunto das inter-relações que numa dada época pode ligar as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, ciências, eventualmente sistemas formalizados. A *episteme* não é uma forma de conhecimento ou um tipo de racionalidade que, atravessando as mais diversas disciplinas científicas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podemos descobrir entre as ciências, para uma dada época, quando as analisamos ao nível das regularidades discursivas. (Cf. AS, p. 249-250) É útil consultar, de Roberto Machado, “Archéologie e épistémologie”, in *Michel Foucault philosophe*, cit., p. 15-31.

<sup>1400</sup> Cf. o capítulo VII, “Travail, vie, langage” de MC. Onde aliás lhes chama “quasi-transcendants”. (p. 262) Depois de ter mostrado como se constituíram na aurora da Modernidade enquanto *transcendants*, colocados do lado do objecto, pré-críticos e metafísicos (na medida em que omitiam as análises das condições do seu conhecimento, o funcionamento da subjectividade transcendental). (Cf. p. 257-58)

<sup>1401</sup> As ciências humanas configuram, e configuram-se, dentro da *episteme* Moderna que sucede à Clássica (construída em torno do campo das representações). Aquela figurar-se-á pela vida (que emerge das classificações naturais), pelo trabalho (a partir do cálculo dos valores de troca) e pela linguagem (na luta bem sucedida que a gramática travou pela sua soberania). O homem, já desde o meio da época Clássica, constitui-se como peça central de toda a inteligibilidade. Apesar disso, a linguagem tem também preponderância sobre os dois outros vértices do triângulo da *episteme* Moderna. Por um lado, dentro da linha de investigação estruturalista (onde Foucault também habitou, como vimos), o desvio que a etnologia e a psicanálise fazem em relação às ciências humanas, minando a sua aparente solidez. Por outro, o estatuto muito especial da literatura, nomeadamente as experiências de Sade, Nietzsche, Roussel, Blanchot e Mallarmé, conduzindo a linguagem à beira do precipício, onde a auto-referencialidade orientou para a reorganização de uma nova *episteme*. De qualquer forma, as

que estabeleceu em relação ao homem,<sup>1402</sup> a linguagem surge ao mesmo tempo como o lugar onde se aloja o sentido e o meio para o encontrar para lá da própria linguagem. Por um lado, diz, houve um sonho positivista da linguagem que daria à ciência a possibilidade de ser uma cópia da natureza.<sup>1403</sup> Por outro, a linguagem tornou-se uma realidade histórica ou formal que passou mais a determinar do que a ser determinada pelo homem:

Exprimindo os seus pensamentos em palavras de que não são mestres, alojando-as em formas verbais cujas dimensões históricas lhes escapam, os homens que acreditam que os seus propósitos lhes obedecem não sabem que se submetem às suas exigências.<sup>1404</sup>

A realidade dos discursos está condicionada pela filologia, daí a necessidade de remontar as opiniões, argumentos filosóficos ou teses científicas até às palavras que as tornaram possíveis, e talvez mesmo a um pensamento pré-linguístico.<sup>1405</sup> O séc. XIX, refere Foucault, está, mais do que qualquer outro, marcado pela vontade de exegese:

O primeiro livro de *O Capital* é uma exegese do ‘valor’; todo o Nietzsche uma exegese de algumas palavras gregas; Freud, a exegese de todas essas frases mudas que sustentam e escavam ao mesmo tempo os nossos discursos aparentes, os nossos fantasmas, os nossos sonhos, o nosso corpo. A filologia como análise do que se diz na profundidade do discurso tornou-se a forma moderna da crítica.<sup>1406</sup>

Por outro lado, esta exegese já não vai, como no séc. XVI, do mundo (coisas e textos) à “Palavra divina que nele se decifrava”, mas dos homens, Deus, conhecimentos... às palavras que os tornam possíveis. Não se procura o que querem dizer as palavras, mas a linguagem no seu “ser bruto”. Assim, os métodos interpretativos entrelaçam-se com as técnicas de formalização. Os primeiros querem “fazer falar a linguagem por cima dela e o mais perto do que se diz nela mesma, sem ela.” Por sua vez, as técnicas de formalização têm a “pretensão de

---

ciências humanas ter-se-iam formado não por acumulação ou transgressão, mas em torno de um objecto novo: o homem, embora à espera de ser elidido pela linguagem.

<sup>1402</sup> Um dos últimos parágrafos de *MC* coloca a hipótese da supremacia da linguagem sobre o homem, levando, aliás, ao desaparecimento deste. Mais exactamente: de como o homem surgiu quando, antes e durante o séc. XVIII, a linguagem se dispersou, esborçando-se os discursos monótonos sobre Deus e o Mundo; e como tenderá a desvanecer-se agora que a linguagem se recentra em torno da sua formalização ou auto-referencialidade. (Cf. p. 397-98)

<sup>1403</sup> Cf. *MC*, p. 309-310.

<sup>1404</sup> *MC*, p. 310: “Exprimant leurs pensées dans des mots dont ils ne sont pas maîtres, les logeant dans des formes verbales dont les dimensions historiques leur échappent, les hommes qui croient que leur propos leur obéit, ne savent pas qu’ils se soumettent à ses exigences.”

A este respeito, é surpreendente vê-lo substituir Nietzsche (quase pré-Moderno) por Mallarmé, ou melhor, pôr Mallarmé a traçar o caminho da linguagem Moderna, cujo estatuto tinha sido questionado por Nietzsche, mas com respostas desfadas da *episteme* dominante: “Alors que Nietzsche maintenait jusqu’au bout l’interrogation sur celui qui parle, quitte en fin de compte à faire irruption lui-même à l’intérieur de ce questionnement pour le fonder sur lui-même, sujet parlant et interrogeant : Ecce homo, – Mallarmé ne cesse de s’effacer lui-même de son propre langage au point de ne plus vouloir y figurer qu’à titre d’exécuteur dans une pure cérémonie du Livre où le discours se composerait de lui-même [...] il se pourrait bien que toutes ces questions se posent aujourd’hui dans la distance jamais comblée entre la question de Nietzsche et la réponse que lui fit Mallarmé.” (*MC*, p. 317) Aqui também Heidegger prevalece sobre Nietzsche.

<sup>1405</sup> Cf. *MC*, p. 311.

<sup>1406</sup> *MC*, p. 311: “Le premier livre du *Capital* est une exégèse de la ‘valeur’ ; tout Nietzsche, une exégèse de quelques mots grecs ; Freud, l’exégèse de toutes ces phrases muettes qui soutiennent et creusent en même temps nos discours apparents, nos fantasmes, nos rêves, notre corps. La philologie comme analyse de ce qui se dit dans la profondeur du discours est devenue la forme moderne de la critique.”

controlar toda a linguagem eventual, e de a superar pela lei do que é possível dizer.”<sup>1407</sup> Interpretar e analisar, bem mais interligadas do que se crê,<sup>1408</sup> tornaram-se as principais, quase exclusivas, formas de conhecimento. Segundo Foucault, isto explicaria o desenvolvimento de duas vias, a da formalização e da descoberta do inconsciente, de Russell e Freud, que em conjunto quiseram realizar um movimento infinito de desmistificação (mistificando, com certeza, noutros termos).

Mais tarde, em *HSI-vs*, Foucault volta a destacar a suprema importância da linguagem ao fazer emergir o dispositivo da sexualidade do muito que sempre se falou, escreveu, quis saber, acerca do sexo, a sexualidade foi inventada pelo discurso.<sup>1409</sup> Se no Ocidente não houve uma *ars erotica* (ao contrário da China, do Japão, Índia, Roma e sociedades muçulmanas),<sup>1410</sup> onde a *realidade* do sexo fosse extraída do próprio prazer das práticas sexuais; foi contudo o único bloco cultural a constituir uma *scientia sexualis*. Que não teve em primeiro lugar o desiderato de objectivar o conhecimento do mundo sexual, mas de desenvolver durante séculos, Foucault insiste nisto, procedimentos confessionários para se contar a “*verdade* do sexo” (muitas vezes interpretada como escabrosa).<sup>1411</sup> Somos uma cultura da confissão, privilegamos esta tecnologia para a produção do verdadeiro. O Ocidente articulou a confissão com os esquemas da regularidade científica, constituindo, no resguardo da *objectividade* científica, um imenso campo de extorsão confessional sobre o sexo. Estabelecendo, para isso, cinco condições explicativas: a) combinar a confissão com o exame; b) partir do princípio que o sexo está disseminado em todos os comportamentos humanos; c) concluir que o funcionamento do sexo é obscuro;<sup>1412</sup> d) impor à confissão métodos de interpretação; e) medicamentar os efeitos da confissão.<sup>1413</sup> Destaquemos o quarto:

---

<sup>1407</sup> MC, p. 312: “faire parler le langage au-dessous de lui-même, et au plus près de ce qui se dit en lui, sans lui. [...] prétention de contrôler tout langage éventuel, et de le surplomber par la loi de ce qu’il est possible de dire.”

<sup>1408</sup> “si l’exégèse nous conduit moins à un discours premier qu’à l’existence nue de quelque chose comme un langage, ne va-t-elle pas être contrainte de dire seulement les formes pures du langage avant même qu’il ait pris un sens ? Mais pour formaliser ce qu’on suppose être un langage, ne faut-il pas avoir pratiqué un minimum d’exégèse, et interprété au moins toutes ces figures muettes comme voulant dire quelque chose ?” (MC, p. 312)

<sup>1409</sup> Na evidência do subtítulo: *La volonté de savoir*. Mas mais do que isso, como refere na “Introdução” a *HS2-up* (p. 11-13), no Ocidente a verdade de si construiu-se principalmente em torno da verdade do desejo, do desejo sexual. Conhecer o seu desejo sexual foi a chave principal para um conhecimento de si mesmo. O sexo apareceu como lugar central onde se pode ler a verdade mais profunda do ser humano. Daí a necessidade de uma genealogia da sexualidade, i.e., um trabalho histórico e crítico do desejo sexual pela análise dos discursos que emergiram dos campos religiosos, científicos, morais, políticos e económicos. (Cf. também “Le pouvoir, une bête magnifique” (1977), *DE II*, n.º 212, p. 380)

<sup>1410</sup> Foucault esbate um pouco a tese ao dizer que *talvez* a *scientia sexualis* tenha funcionado também como uma espécie de *ars erotica*. (Cf. *HSI-vs*, p. 94-95)

<sup>1411</sup> Cf. *HSI-vs*, p. 77-78.

<sup>1412</sup> Obscuro e impuro, absorvendo uma espécie de pecado vital que o expulsava da “vida digna”. É interessante vermos Nietzsche na sua obra de auto-recepção, *Ecce Homo*, disparar contra a “pregação da castidade”, percebendo antes de Freud e de Foucault como a sexualidade é um dos centros da vida: “die Predigt der Keuschheit ist eine öffentliche Aufreizung zur Widernatur. Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff ‘unrein’ ist das Verbrechen selbst am Leben, – ist die

[...] se é necessário confessar, não é somente porque aquele a quem confessamos teria o poder de perdoar, de consolar e de dirigir. É que o trabalho da verdade a produzir, se o queremos validar cientificamente, deve passar por esta relação. Ela não reside exclusivamente no sujeito que confessando a iluminaria totalmente. Ela constitui-se duplamente: presente, mas incompleta, cega a ela-mesma em quem fala, ela só pode completar-se naquele que a recolhe. Cabe-lhe a ele dizer a verdade desta verdade obscura: é preciso duplicar a revelação da confissão pelo deciframento do que ele disse. Quem escuta não será somente mestre do perdão, o juiz que condena ou absolve; ele será o mestre da verdade. A sua função é hermenêutica. Em relação à confissão, o seu poder não é somente o de a exigir, antes que seja feita, ou de decidir, depois de ter sido proferida; também é de constituir, por dela e decifrando-a, um discurso de verdade. Fazendo da confissão não mais uma prova, mas um signo, e da sexualidade qualquer coisa para interpretar, o século XIX deu-se a possibilidade de fazer funcionar os procedimentos da confissão na formação regular de um discurso científico.<sup>1414</sup>

O intérprete que acolhe a confissão escuta os sentidos formulados pelo confessor, mas vai além disso: escava mais fundo, *ilumina* estratos que estavam vedados ao falante, diz “a verdade desta verdade obscura”, numa palavra: interpreta. Verdadeiro mestre da verdade, pois; da transposição dos traços da confissão, muitas vezes apenas rastros, para o discurso científico.

Foucault nunca pensou o humano ou o mundo preenchidos por um *telos*, tudo está antes de mais historizado, mesmo que a partir de *a priori* históricos (abordaremos em breve este conceito, entendido fora de qualquer formalismo, inscrito nas condições de realidade em vez das condições de validade). Uma história feita de descontinuidades, sem um sentido unificador que uma filosofia hermenêutica teria o papel de desvelar.<sup>1415</sup> Por isso, elaborou o

---

eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens.’ –” (“Warum ich so gute Bücher schreibe”, §5; KSA 6, 307)

<sup>1413</sup> Cf. *HSI*-vs, p. 87-90.

<sup>1414</sup> *HSI*-vs, p. 89-90: “s’il faut avouer, ce n’est pas seulement parce que celui auquel on avoue aurait le pouvoir de pardonner, de consoler et de diriger. C’est que le travail de la vérité à produire, si on veut scientifiquement le valider, doit passer par cette relation. Elle ne réside pas dans le seul sujet qui, en avouant, la porterait toute faite à la lumière. Elle se constitue en partie double : présente, mais incomplète, aveugle à elle-même chez celui qui parle, elle ne peut s’achever que chez celui qui la recueille. A lui de dire la vérité de cette vérité obscure : il faut doubler la révélation de l’aveu par le déchiffrement de ce qu’il dit. Celui qui écoute ne sera pas simplement le maître du pardon, le juge qui condamne ou tient quitte ; il sera le maître de la vérité. Sa fonction est herméneutique. Par rapport à l’aveu, son pouvoir n’est pas seulement de l’exiger, avant qu’il soit fait, ou de décider, après qu’il a été proféré ; il est de constituer, à travers lui et en le décryptant, un discours de vérité. En faisant de l’aveu, non plus une preuve, mais un signe, et de la sexualité quelque chose à interpréter, le XIX<sup>e</sup> siècle s’est donné la possibilité de faire fonctionner les procédures d’aveu dans la formation régulière d’un discours scientifique.”

<sup>1415</sup> A descontinuidade da história é uma marca foucaldiana. Com mais ou menos intensidade, sempre defendeu que a história não cessa de se fraccionar, constituindo-se devido a *possíveis* sempre inacabados, alguns abandonados, outros apenas indicados; com implicações óbvias quer na História, quer na filosofia (a ontologia do *événement*, e.g., é incompatível com uma teoria continuísta). Deste modo, para o genealogista, o historiador genealogista, trata-se de compreender a história mais pela novidade, embora depois constitua regularidades, do que insistir numa pretensa unidade fundadora. Poderíamos convocar inúmeros textos onde se postula esse princípio, fiquemos com um que nos parece importante pela estratégia explicativa e público a quem se dirige (trata-se de um artigo publicado nos *Cahiers pour l’analyse*, onde esclarece grande parte dos conceitos e teses dos livros anteriores e prenuncia *AS*, que aliás reproduz, ou pré-produz, *ipsis verbis* várias vezes): “On pourrait dire, sur un mode schématique, que l’histoire et, d’une façon générale, les disciplines historiques ont cessé d’être la reconstitution des enchaînements au-delà des successions apparentes ; elles pratiquent désormais la mise en jeu systématique du discontinu [...] Il faut accepter de comprendre ce qu’est devenue l’histoire dans le travail réel des historiens : un certain usage réglé de la discontinuité pour l’analyse des séries temporelles.” (“Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” (1968), *DE I*, n.º 59, p. 727)

Pode-se objectar que a homogeneidade das “idades”, das “*epistemes*” de *MC* infirmam a ideia de descontinuidade histórica. Mas em *AS*, no capítulo “Le changement et les transformations”, desmente essa

campo dos significados nos “enunciados”. Este termo traduz o aparecimento de um acontecimento discursivo fora dos constrangimentos totalizadores das línguas,<sup>1416</sup> da estrutura lógico-gramatical à filiação referencial. Também não se trata de reenviar o processo de enunciação a uma subjectividade, seja ela transcendental (subjectividade fenomenológica husserliana ou estrutura categorial), social ou psicológica.<sup>1417</sup> Por conseguinte, “um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar totalmente.”<sup>1418</sup> Por outro lado, apesar da sua singularidade, eles não subsistem isoladamente, emergem sempre dentro de um jogo enunciativo. Além disso, preparando o para lá do discursivo de onde emergirá *SP*,<sup>1419</sup> Foucault retira ainda mais soberania aos enunciados quando os articula com acontecimentos não discursivos que podem ser de “ordem técnica, prática, económica, social, política, etc.” Desta forma, impede-se o trabalho tradicional de interpretação como busca de um sentido fixo que se esconderia na origem de todo o discurso, não se pode atravessar os enunciados para encontrar a *realidade* que esconderiam e designariam em

---

possibilidade; referindo e.g. que a idade Clássica não impõe a sua unidade sob uma figuração temporal específica, ela é “le nom qu’on peut donner à un enchevêtrement de continuités et de discontinuités, de modifications internes aux positivités, de formation discursives qui apparaissent et qui disparaissent.” (p. 230-31) Na introdução a *AS* é muito claro sobre um para lá da História das ideias das ciências, da filosofia, do pensamento, da literatura. Estas disciplinas dão conta das permanências, ele quer estudar as rupturas, as interrupções, o polimorfismo, à maneira de Canguilhem ou Bachelard. E toda a problemática especulativa e terminológica que daí resulta: que conceitos, e.g., permitem pensar a descontinuidade (limiar, ruptura, corte, mutação, transformação...)? Que critérios isolar para aferir as unidades (o que é uma ciência, uma teoria...)? (Cf. p. 10-12) Esta preocupação em superar o continuísmo está bastante vincada em *AS*, menos na economia de pequenos *slogans*, mais no cuidado metodológico que coloca sobre o processo, longo e difícil, de passagem do continuísmo ao descontinuísmo. (Cf. p. 31-32, 38) Aconselhamos de Judith Revel, “Michel Foucault : discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu?”, *Le Portique* 13-14 (2004). Consultado a 3 de Setembro de 2012 em <http://leportique.revues.org/index601.html>. O artigo reproduz grande parte do que já tinha dito em *Expériences de la pensée*. Michel Foucault, Paris: Bordas, 2005.

<sup>1416</sup> Uma língua, diz Foucault, constitui um sistema finito de regras que autoriza um número infinito de efeitos linguísticos, os enunciados, formando discursos usam um conjunto limitado de possibilidades de uma língua, inscrevendo assim nesse acto de selecção, alguma autonomia, a necessária para aparecerem como acontecimentos. (Cf. *AS*, p. 39) Em *MC* tinha já referido como a fenomenologia husserliana é uma consequência do pensamento filosófico moderno da universalidade, cujas duas vias emergiram com Fichte (uma reflexão pura capaz de “fundar”) e Hegel (um empreendimento capaz de “desvelar”). Husserl, comprometendo-se com as duas, “essaie d’ancrer les droits et les limites d’une logique formelle dans une réflexion de type transcendental, et de lier d’autre part la subjectivité transcendante à l’horizon implicite des contenus empiriques, qu’elle seule a la possibilité de constituer, de maintenir et d’ouvrir par des explicitations infinies.” (p. 261)

<sup>1417</sup> Aliás, a visão continuísta supõe a salvaguarda da soberania da consciência e do sujeito, isso permitiria sempre recuperar o que momentaneamente se eclipsou, haveria a certeza de que o tempo nada dispersaria irredutivelmente, as unidades perdidas poderiam ser reconstituídas. (Cf. *AS*, p. 21-22)

<sup>1418</sup> *AS*, p. 40: “un énoncé est toujours un événement que ni la langue ni le sens peuvent tout à fait épuiser.”

<sup>1419</sup> Talvez seja inexacto afirmar isto. O conceito de “discours” comporta desde sempre elementos não discursivos. Mas Foucault foi um pouco ambíguo, e, por isso, começou a usar o “non discursive” em *AS* para ser mais claro e preparar uma passagem às “visibilidades” do campo do poder. Sobre o não discursivo que há no discursivo é fundamental ler-se o pequeno texto de 1976, expomos um excerto: “le discours ne doit pas être pris comme l’ensemble des choses qu’on dit, ni comme la manière de les dire. Il est tout autant dans ce qu’on ne dit pas, ou qui se marque par des gestes, des attitudes, des manières d’être, des schémas de comportement, des aménagements spatiaux. Le discours, c’est l’ensemble des significations contraintes et contraignantes qui passent à travers les rapports sociaux.” (“Le discours ne doit pas être pris” (1976); *DE II*, n.º 186, p. 123)

amostras.<sup>1420</sup> Se há realidade, ela resulta sempre do trabalho dos próprios enunciados, a *realidade* é um produto discursivo, foi isso que Foucault mostrou com a passagem do *homem* a objecto de estudo na *episteme* Moderna, ou a experiência da loucura na idade Clássica.<sup>1421</sup> O objecto, na sua dimensão epistemológica, deixa de ser a base unificadora a partir da qual é possível formular um conjunto de enunciados: por um lado, o próprio objecto é constituído pelo conjunto dessas formulações; por outro, ele muda de feições consoante resulta de um ou outro tipo de enunciados (Foucault dá o exemplo da diferença entre a loucura dos enunciados médicos e a das sentenças jurídicas ou medidas policiais).<sup>1422</sup>

Pergunta de *AS*: sendo o enunciado a unidade elementar do discurso, terá similitudes com a “proposição” dos lógicos, a “frase” dos gramáticos ou os “*speech acts*” dos analistas? A resposta é negativa. Da primeira, distingue-se porque duas proposições idênticas, obedecendo às mesmas leis de construção e tendo a mesma utilização, podem traduzir-se em enunciados distintos.<sup>1423</sup> É verdade que se assemelha à “frase”, mas, e.g., a declinação do verbo *amare* numa gramática latina (*amo, amas, amat*) não é uma frase e pode ser um enunciado. Foucault reconhece o exotismo do exemplo, por isso reforça-o, entre outros, com os dos quadros classificativos de espécies botânicas, árvores genealógicas ou estimativas de uma balança de transacções e da série de letras AZERT numa máquina de escrever.<sup>1424</sup> Quanto à relação com o *speech act*, acto ilocutório de que falam os filósofos analistas (John

---

<sup>1420</sup> Para Foucault, já na *episteme* Clássica o uso dos signos não conduzia à busca de um texto primitivo da velha fala por detrás e na origem deles: “A l’âge classique se servir des signes, ce n’est pas, comme aux siècle précédents, essayer de retrouver au-dessous d’eux le texte primitif d’un discours tenu, et retenu, pour toujours ; c’est tenter de découvrir le langage arbitraire qui autorisera le déploiement de la nature en son espace, les termes derniers de son analyse et les lois de sa composition. Le savoir n’a plus à désensabler la vieille Parole dans les lieux inconnus où elle peut se cacher ; il lui faut fabriquer une langue, et qu’elle soit bien faite – c’est-à-dire que analysante et combinante, elle soit réellement la langue des calculs.” (*MC*, p. 76-77)

A arqueologia não pretende estabelecer as condições de possibilidade dos enunciados, ela é puramente descritiva, tenta descrever enunciados, a função enunciativa de que são portadores, analisar as condições nas quais esta função se exerce, percorrer os diferentes domínios que ela supõe e a maneira como se articulam. Ela não passa de uma *reescritura*, i.e., mantendo a exterioridade, uma transformação regulada daquilo que já foi escrito. É a descrição sistemática de um discurso-objecto. (Cf. *AS*, p. 151 e 183)

<sup>1421</sup> A clara compreensão de que as formações discursivas produzem os objectos, e não o contrário, está expressa ao longo de *AS*. (Cf., e.g., p. 45)

<sup>1422</sup> Cf. “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” (1968), *DE I*, n.º 59, p. 739. Também em *AS*: “En un mot, on veut, bel et bien, se passer des ‘choses’. Les ‘dé-présentifier’. Conjurer leur riche, lourde et immédiate plénitude, dont on a coutume de faire la loi primitive d’un discours qui ne s’en écarterait que par l’erreur, l’oubli, l’illusion, l’ignorance, ou l’inertie des croyances et des traditions, ou encore le désir, inconscient peut-être, de ne pas voir et de ne pas dire. Substituer au trésor énigmatique des ‘choses’ d’avant le discours, la formation régulière des objets qui ne se dessinent qu’en lui, définir ces *objets* sans référence au *fond des choses*, mais en les rapportant à l’ensemble des règles qui permettent de les former comme objets d’un discours et constituent ainsi leurs conditions d’apparition historique. Faire une histoire des objets discursifs qui ne les enfoncerait pas dans la profondeur commune d’un sol originaire, mais déploierait le nexus des régularités qui régissent leur dispersion.” (p. 65)

<sup>1423</sup> Cf. *AS*, p. 108. Foucault dá o exemplo dos enunciados/proposições “ninguém entendeu” e “É verdade que ninguém entendeu”, logicamente indiscerníveis, mas colocados na abertura de um romance significariam coisas distintas do ponto de vista enunciativo: constatação de facto do autor ou de uma personagem, no primeiro caso; “monólogo interior, discussão muda...”, no segundo. (Cf. *idem*, p. 108-109)

<sup>1424</sup> É com o exemplo “AZERT” que Deleuze trabalha no primeiro capítulo de *Foucault*.



Austin e John Searle, principalmente), contesta a pretensão de que cada *speech act* valha por si dentro da sua tipologia (promessa, demonstração, justificação...), independentemente da intenção do autor ou consequências do acto de fala, bem como das relações que deve estabelecer com outros *speech acts*. Em resumo: “encontramos enunciados sem estrutura proposicional legítima; encontramos enunciados onde não podemos reconhecer a frase; encontramos mais enunciados do que os possíveis enquadramentos dos *speech acts*.”<sup>1425</sup> Desta forma, o enunciado não partilha as mesmas condições de uma língua (embora, diz Foucault, “seja composto de signos que só são definíveis, na sua individualidade, no interior de um sistema linguístico natural ou artificial”)<sup>1426</sup>. E, por outro lado, um enunciado não é apenas um objecto material dado à percepção (embora “esteja sempre dotado de uma certa materialidade e possamos situá-lo segundo coordenadas espaço-temporais”)<sup>1427</sup>. O enunciado não é, pois, uma estrutura, mas

[...] uma função de existência que pertence por si aos signos e a partir da qual podemos, em seguida, decidir, por análise ou intuição, se ‘fazem sentido’ ou não, segundo que regra eles se sucedem ou se justapõem, de que são signo, e que espécie de acto se encontra efectuado pela sua formulação (oral ou escrita).<sup>1428</sup>

### 5.b- Jogo enunciativo

O capítulo seguinte de *AS*, “La fonction énonciative”, explica os modos de existência dos enunciados, estudo que omitimos em parte por não caber verdadeiramente no âmbito do nosso trabalho. Retemos, todavia, alguns dos pontos que mais directamente se ligam com a questão da interpretação e função da arqueologia, para delimitar a posição foucauldiana sobre a hermenêutica. Parafraseando *AS*, um enunciado não se projecta instantaneamente num plano de linguagem, ou é produto de um sujeito falante e de um conjunto de regras linguísticas.<sup>1429</sup> Ele recorta-se sempre, e primeiramente, num campo enunciativo onde tem lugar e estatuto,

<sup>1425</sup> *AS*, p. 112: “on trouve des énoncés sans structure propositionnelle légitime ; on trouve des énoncés là où on ne peut pas reconnaître de phrase ; on trouve plus d’énoncés qu’on ne peut isoler de ‘*speech acts*’”.

Para uma descrição mais completa da relação entre enunciados e proposições, frases e *speech act*, ver *idem*, p. 107-112.

<sup>1426</sup> *AS*, p. 114: “soit composé de signes qui ne sont définissables, en leur individualité, qu’à l’intérieur d’un système linguistique naturel ou artificiel”.

<sup>1427</sup> *AS*, p. 114: “soit toujours doté d’une certaine matérialité et qu’on puisse toujours le situer selon des coordonnées spatio-temporelles”.

<sup>1428</sup> *AS*, p. 114: “une fonction d’existence qui appartient en propre aux signes et à partir de laquelle on peut décider, ensuite, par l’analyse ou l’intuition, s’ils ‘font sens’ ou non, selon quelle règle ils se succèdent ou se juxtaposent, de quoi ils sont signe, et quelle sorte d’acte se trouve effectué par leur formulation (orale ou écrite).”

Por isso, o objectivo é descrever enunciados no campo dos discursos sem ter em conta a validade do seu pretenso carácter unitário. (Cf. *AS*, p. 44-45) É também esta a interpretação de Deleuze ao não reenviar o enunciado para qualquer *cogito*, nem sujeito transcendental que o tornasse possível, nem a um Eu que o pronunciasse pela primeira vez, nem a um Espírito do Tempo que o conservasse. Ele é fruto do cúmulo que não é contraditório com a raridade, segundo o qual se conserva, se transmite ou repete. Assim se compreende a supressão da noção, quase ideológica, de “origem”, de “retorno à origem”. (Cf. *Foucault*, cit., p. 14)

<sup>1429</sup> Nas p. 121-122 de *AS*, Foucault mostra como os enunciados não têm uma relação simples e directa com os sujeitos de enunciação.

inserindo-o nas relações possíveis com o passado e abrindo-o a um futuro provável. Todo o enunciado está, assim, contextualizado, não há enunciados livres, totais, soberanos, todos fazem parte de uma série ou de um conjunto, jogando com os outros, apoiando-se e distinguindo-se deles. Cada enunciado integra-se sempre num jogo enunciativo,<sup>1430</sup> onde é simultaneamente “não visível e não escondido”.<sup>1431</sup> “Não escondido” porque caracteriza as modalidades de existência próprias a um conjunto de signos efectivamente produzidos. Descrição das coisas ditas enquanto foram efectivamente ditas, a análise enunciativa é uma análise Histórica, sem qualquer desígnio interpretativo que procurasse sentidos totais: “às coisas ditas não pergunta o que escondem, o que se tinha dito nelas apesar delas, o não-dito que elas encobrem”<sup>1432</sup>. Não há, pois, a busca de um sentido oculto e redentor que inserisse o enunciado, cada enunciado, numa inteligibilidade global. Talvez por isso seja também “não visível”, sem estar escondido ele não se “oferece à percepção como o portador manifesto dos seus limites e das suas características.”<sup>1433</sup> É preciso uma transformação do olhar e da atitude para o reconhecer, como acontece por vezes, diz Foucault, com as coisas familiares que por serem demasiado *conhecidas* não se tornam realmente visíveis. Assim,

Nem escondido, nem visível, o nível enunciativo está no limite da linguagem: ele não é, nele mesmo, um conjunto de caracteres que se dariam, mesmo de uma maneira não sistemática, à experiência imediata; mas ele não é também, detrás dele, o resto enigmático e silencioso que ele não traduz.<sup>1434</sup>

Além disso, os enunciados são raros, dizem respeito apenas ao que foi realmente dito, afastando-se da pletora frásica (do suposto não-dito, ou da invenção de frases a partir da dialéctica das oposições) e proposicional (cada proposição concebendo, devido ao inter-relacionamento lógico, novas proposições). Por isso, “Interpretar é uma maneira de reagir à pobreza enunciativa e de a compensar com a multiplicação do sentido; uma maneira de falar a partir dela e apesar dela.”<sup>1435</sup> Pelo contrário, continua Foucault, analisar uma formação discursiva, o que ela defende, é encontrar a lei dessa raridade, pesar o valor dos enunciados. “Valor que não é definido pela sua verdade, que não é marcado pela presença de um conteúdo secreto; mas que caracteriza o seu lugar, a sua capacidade de circulação e de troca, a sua possibilidade de transformação, não somente na economia dos discursos, mas, em geral, na

---

<sup>1430</sup> Cf. AS, p. 130. E p. 88, onde refere que “Il faut donc étudier l'économie de la constellation discursive à laquelle il appartient.”

<sup>1431</sup> AS, p. 143: “non visible e non caché.”

<sup>1432</sup> AS, p. 145: “aux choses dites, elle ne demande pas ce qu'elles cachent, ce qui s'était dit en elles et malgré elles le non-dit qu'elles recouvrent”.

<sup>1433</sup> AS, p. 145: “il ne s'offre pas à la perception, comme le porteur manifeste de ses limites et de ses caractères.”

<sup>1434</sup> AS, p. 147: “Ni caché, ni visible, le niveau énonciatif est à la limite du langage : il n'est point, en lui, un ensemble de caractères qui se donneraient, même d'une façon non systématique, à l'expérience immédiate ; mais il n'est pas non plus, derrière lui, le reste énigmatique et silencieux qu'il ne traduit pas.”

<sup>1435</sup> AS, p. 158: “Interpréter, c'est une manière de réagir à la pauvreté énonciative et de la compenser par la multiplication du sens ; une manière de parler à partir d'elle et malgré elle.”

administração dos recursos raros.”<sup>1436</sup> Por tudo isto, Foucault deixava-se definir, ironia à mistura, como um “positivista feliz”<sup>1437</sup>. Porque à data, o seu *método* arqueológico a) não descrevia totalidades fechadas, conjuntos de enunciados ligados à interioridade de uma intenção, pensamento ou sujeito (o processo enunciativo acontece na exterioridade), não era um empreendimento para descrever as totalidades culturais, homogeneizar as diferenças formais, descobrindo universalidades constringentes. b) Também não procurava o momento ou o rastro da origem, os *a priori* formais, actos fundadores, uma espécie de fenomenologia transcendental da história, ainda menos constituir uma grande interpretação ou descobrir um fundamento; interessava-se pelo modo como uma formação discursiva é substituída por uma outra, i.e., pelas “relações que caracterizam a temporalidade das formações discursivas.”<sup>1438</sup> c) Não pretendia seleccionar uma racionalidade ou percorrer uma teleologia, afastava-se ainda de qualquer análise estrutural; o arqueólogo Foucault queria somente descrever as positivities dos discursos. d) Com ele se desvendavam limiares, rupturas e transformações, superando as historiografias da continuidade.<sup>1439</sup>

---

<sup>1436</sup> AS, p. 158: “Valeur qui n’est pas définie par leur vérité, qui n’est pas jugée para la présence d’un contenu secret; mais qui caractérise leur place, leur capacité de circulation et d’échange, leur possibilité de transformation, non seulement dans l’économie des discours, mais dans l’administration, en général, des ressources rares.”

<sup>1437</sup> AS, p. 166: “positiviste heureux”.

Habermas vê esta “felicidade” como resultado 1) da ausência de qualquer sentido por trás das explicações dos discursos; 2) da redução das exigências de verdade aos efeitos do poder; 3) e de, numa perspectiva naturalista, subsumir o dever no ser. (Cf. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 260)

<sup>1438</sup> AS, p. 217-218: “relations qui caractérisent la temporalité des formations discursives”.

<sup>1439</sup> Cf. AS, p. 265-266. Foucault contrapõe a esta espécie de epistemologia negativa, linhas de análise do campo de acção arqueológico: “Décrire un ensemble d’énoncés non pas comme la totalité close et pléthorique d’une signification, mais comme une figure lacunaire et déchiquetée; décrire un ensemble d’énoncés non pas en référence à l’intériorité d’une intention, d’une pensée ou d’un sujet, mais selon la dispersion d’une extériorité; décrire un ensemble d’énoncés, non pas pour y retrouver le moment ou la trace de l’origine, mais les formes spécifiques d’un cumul, ce n’est certainement pas mettre au jour une interprétation, découvrir un fondement, libérer des actes constitutants; ce n’est pas non plus décider d’une rationalité ou parcourir une téléologie. C’est établir ce que j’appellerais volontiers une positivité. Analyser une formation discursive, c’est donc traiter un ensemble de performances verbales, au niveau des énoncés et de la forme de positivité qui les caractérise; ou plus brièvement, c’est définir le type de positivité d’un discours. Si, en substituant l’analyse de la rareté à la recherche des totalités, la description des rapports d’extériorité au thème du fondement transcendantal, l’analyse des cumuls à la quête de l’origine, on est un positiviste, eh bien je suis un positiviste heureux, j’en tombe facilement d’accord. Et du coup je ne suis point fâché d’avoir plusieurs fois (quoique d’une manière encore un peu aveugle), employé le terme de positivité pour désigner de loin l’écheveau que j’essayais de débrouiller.” (AS, p. 164-65; sublinhados nossos) No “Prefácio” de MC (não esqueçamos o subtítulo: “*Une archéologie des sciences humaines*”), ligado ainda a uma atmosfera estruturalista, referia-se à arqueologia de maneira distinta. Ela devia dar conta das “condições de possibilidade” das positivities, as configurações que no espaço do saber deram lugar às diversas formas de conhecimento empírico. Por isso: “Plutôt que d’une histoire au sens traditionnel du mot, il s’agit d’une ‘archéologie’”. (p. 13)

Em relação ao seu positivismo, Deleuze chama-lhe “*positivité du dictum*” (Foucault, cit., p. 24; e acrescenta três páginas depois: “D’une certaine façon, Foucault peut déclarer qu’il n’a jamais écrit que des fictions: c’est que, nous l’avons vu, les énoncés ressemblent à des rêves, et tout change, comme dans un kaléidoscope, suivant le corpus considéré et la diagonale qu’on trace. Mais d’une autre façon il peut dire aussi qu’il n’a jamais écrit que du réel, avec du réel, car tout est réel dans l’énoncé, et toute réalité y est manifeste.”). Para analisar a leitura de Deleuze sobre o autofechamento da *realidade* a partir da teoria enunciativa foucauldiana, ver Catarina Pombo Nabais, “A dobra Deleuze-Foucault”, cit.

Neste sentido, Foucault não vê qualquer pertinência nas práticas interpretativas, basta descrever. A interpretação, tão cara às metodologias da filosofia hermenêutica, deve dar lugar a explicações descritivas dos jogos enunciativos, sempre, aliás, incompletas devido ao carácter intrinsecamente relacional e contextual dos enunciados (sem uma ontologia forte, nenhum enunciado pode ser definitivamente caracterizado). Não se pense também que uma realidade fundante, sustentação do estrato enunciativo, se revelaria devido a uma hermenêutica filosófica. Na verdade, a realidade é uma construção enunciativa. Fica-se, assim, enquanto receptores, reféns do relativismo? Não totalmente, um sentido partilhável será encontrado nos campos enunciativos compostos de signos, nas regularidades que aí organizam um certo tipo de jogo enunciativo. À arqueologia caberá, pois, descobrir e relatar a positividade dessas interações enunciativas (que realizam, como veremos já a seguir, as “formações discursivas”). Ao contrário de certas leituras, a arqueologia não tem a pretensão de preencher o mundo com sentidos originários, ela mapeia a “pobreza enunciativa”. Por tudo isto, o universo enunciativo foucauldiano não comporta qualquer desígnio hermenêutico, pelo menos um que busque sentidos pré-estabelecidos.

### **5.c- Formações discursivas, positivities, arquivo e *a priori* histórico**

Articulando-se entre si, na necessidade que dita a sua falta de autonomia, os enunciados formam agregados, sem exigir uma estrita homogeneidade, a que Foucault chama “discursos” (*discours*); definidos, à margem do campo linguístico e analítico, desta forma: “conjunto de enunciados que provêm de um mesmo sistema de formação; e é assim que poderei falar do discurso clínico, do discurso económico, do discurso da história natural, do discurso psiquiátrico.”<sup>1440</sup> Além disso, existem numa intransigente condição histórica. Não apenas recusam idealidades para lá do tempo e do espaço como a sua historicidade acontece na fragilidade de contornos instáveis, de surgimentos e desaparecimentos, de articulações pouco fluidas, de sujeição à erosão do tempo. Foucault opta por analisar estas modalidades discursivas em vez de continuar a tradição filosófica que teoriza a sua origem e/ou universalidade.<sup>1441</sup> Por outro lado, não se deve tratar os discursos como um conjunto de signos cuja significação reenvia para significantes, mas como práticas que constituem sistematicamente os objectos de que falam.<sup>1442</sup> É verdade, diz Foucault, que os discursos

---

<sup>1440</sup> AS, p. 141: “ensemble des énoncés qui relèvent d’un même système de formation ; et c’est ainsi que je pourrai parler du discours clinique, du discours économique, du discours de l’histoire naturelle, du discours psychiatrique.”

<sup>1441</sup> Cf. AS, p. 153.

<sup>1442</sup> “MC”, c’est le titre – sérieux – d’un problème ; c’est le titre – ironique – du travail qui en modifie la forme, en déplace les données, et révèle, au bout du compte, une tout autre tâche. Tâche qui consiste à ne pas – à

contêm signos, porém a sua função é mais do que designar as coisas, por eles produz-se realidade; instável, provisória, modificável, mas num pragmatismo que forma novas regularidades.<sup>1443</sup> Além disso, um discurso não é um fenómeno de expressão, de manifestação de um sujeito que pensa, que conhece e que o diz, “é, pelo contrário, um conjunto onde podem determinar-se a dispersão do sujeito e a sua descontinuidade em relação a si mesmo.”<sup>1444</sup>

Assim, as formações discursivas não recorrem à interpretação para desocultar sentidos escondidos nos interstícios de um nível outro que o das suas manifestações.<sup>1445</sup> Já que

Não procuramos, pois, passar do texto ao pensamento, da tagarelice ao silêncio, do exterior ao interior, da dispersão espacial ao puro recolhimento do instante, da multiplicidade superficial à unidade profunda. Continuamos na dimensão do discurso.<sup>1446</sup>

Além disso, cada formação discursiva recusa dar-se como um texto contínuo, sem irregularidades ou impasses, com o poder de resolver as contradições empíricas; ou o lugar onde as antinomias metafísicas se esbateriam, diminuindo assim a sua força trágica, “É antes um espaço de múltiplas dissensões; é um conjunto de oposições diferentes de que é preciso descrever os níveis e os papéis.”<sup>1447</sup> E é aí que a arqueologia deve trabalhar, no plano onde se constituem os discursos, sobre as suas condições de existência, nos nós das suas articulações, nas forças das suas transformações, nos traços das suas regularidades. Jamais poderá revelar a *essência* das coisas; não se trata, e.g., de reconstituir o que seria o ser da loucura dado numa

---

ne plus – traiter les discours comme des ensembles de signes (d’éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations) mais comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent. Certes, c’est plus que d’utiliser ces signes pour désigner des choses. C’est ce *plus*, qui les rend irréductibles à la langue et à la parole. C’est ce ‘plus’ qu’il faut faire apparaître et qu’il faut décrire.” (AS, p. 66-67)

<sup>1443</sup> Deleuze, mostra como os enunciados, fabricando e assumindo eles próprios as funções de sujeito, objecto e conceito, permitem a Foucault fundar uma “nova pragmática”. (Cf. *Foucault*, cit., p. 18) Por outro lado, Deleuze deixa também uma definição de “regularidade” que tem tanto de económica como de fecunda: “la régularité, pour Foucault, a un sens très précis : c’est la courbe unissant entre eux des points singuliers (règle).” (*Idem*, p. 84) Regularidades sem homogeneidades, pois. Regressando a Foucault, podemos ainda citar um excerto de 1974 onde o sentido pragmático está bem presente: “Le moment serait alors venu de considérer ces faits de discours non plus simplement sous leur aspect linguistique, mais, d’une certaine façon – et ici je m’inspire des recherches réalisées par les Anglo-Américains –, comme jeux, *games*, jeux stratégiques d’action et de réaction, de question et de réponse, de domination et d’esquive, ainsi que de lutte. Le discours est cet ensemble régulier de faits linguistiques à un certain niveau et de faits polémiques et stratégiques à un autre niveau.” (“La vérité et les formes juridiques” (1973/1974), *DE I*, n.º 139, p. 1407)

<sup>1444</sup> AS, p. 74: “c’est au contraire un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même.”

<sup>1445</sup> “il n’est pas question d’interpréter le discours pour faire à travers lui une histoire du référent.” (AS, p. 64) Também em *OD*, entre outros: “ne pas aller du discours vers son noyau intérieur et caché, vers le cœur d’une pensée ou d’une signification qui se manifesteraient en lui ; mais, à partir du discours lui-même, de son apparition et de sa régularité, aller vers ses conditions externes de possibilité, vers ce qui donne lieu à la série aléatoire de ces événements et qui en fixe les bornes.” (p. 55) Ver ainda “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie” (1968), *DE I*, n.º 59, p. 734-35.

<sup>1446</sup> AS, p. 101: “On ne cherche donc pas à passer du texte à la pensée, du bavardage au silence, de l’extérieur à l’intérieur, de la dispersion spatiale au pur recueillement de l’instant, de la multiplicité superficielle à l’unité profonde. On demeure dans la dimension du discours.”

<sup>1447</sup> AS, p. 203: “C’est plutôt un espace de dissensions multiples ; c’est un ensemble d’oppositions différentes dont il faut décrire les niveaux et les rôles.”

qualquer experiência originária, a-histórica.<sup>1448</sup> Talvez se possa fazer uma história do referente, concede Foucault em *AS*, libertar dos textos essas experiências pré-discursivas. Mas nunca neutralizando o discurso, tornando-o signo de outra coisa, atravessá-lo para recolher o que está essencialmente oculto sob ele. Pelo contrário, pretende-se

[...] mantê-lo na sua consistência, de o fazer surgir na complexidade que lhe é própria. Numa palavra, queremos, na verdade, renunciar às ‘coisas’, ‘despresentificá-las’. Conjurar a sua rica, pesada e imediata plenitude, que costumamos considerar como a lei primitiva de um discurso que dela só se afastaria pelo erro, esquecimento, ilusão, ignorância ou inércia das crenças e das tradições ou, ainda, o desejo, inconsciente talvez, de não ver e de não dizer.<sup>1449</sup>

Ao contrário da relação entre proposições e referentes, um enunciado não tem perante ele um correlato, “Ele está antes ligado a um ‘referencial’ que não é em nada constituído de ‘coisas’, de ‘factos’, de ‘realidades’, ou de ‘seres’, mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objectos que nele se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que nele se encontram afirmadas ou negadas.”<sup>1450</sup>

Isto tem profundas implicações para a possibilidade de uma acção hermenêutica: abandonam-se as filosofias que vêem em cada texto um sentido essencial, passível de desocultação. Pelo contrário, as condições de existência de um texto são variadas, e em si mesmas inconclusivas; as formações discursivas que os constituem regular-se-ão de

---

<sup>1448</sup> Cf. *AS*, p. 64. *HF* é também uma história do pensamento, dos discursos e das práticas (nem sempre Foucault distingue “discurso” de “prática”, outras vezes dá a esta o papel de aglutinar o fazer e o dizer, e.g. em 1978: “Les pratiques étant considérées comme le lieu d’enchaînement de ce qu’on dit et de ce qu’on fait” – “Table ronde du 20 mai 1978” (1980), *DE II*, n.º 278, p. 841) sobre a loucura, ou como diz Arlete Farge: “une histoire des systèmes de pensée qui ont autorisé la séparation entre folie et raison” (“Michel Foucault et les historiens: le malentendu”, *L’Histoire* 154 (Abril 1993), p. 74-76), de como em três épocas distintas se pensou e se agiu em relação à loucura. Cada uma delas com a sua singularidade: o que se faz aos loucos, o que se pensa e diz sobre a loucura varia de época para época. Por isso, não há verdadeiramente *a* história da loucura, mas histórias da loucura, escolhendo analisar certas descontinuidades, sistemas de práticas e de pensamentos, tudo heterogêneo. A loucura é uma construção móvel e descontínua, efeito de múltiplos discursos e práticas, não há *a* verdade da loucura, ela resulta de variadas possibilidades efectivadas. Será, aliás, esta espécie de universalidade da descontinuidade (“nada se mantém, a não ser a mudança”) que alimentou algumas perplexidades sobre *MC*, onde na verdade não se desenvolve uma explicação concludente sobre as rupturas epistemológicas e a passagem de uma *episteme* a outra. De qualquer forma, para o leitor culto da época, descomprometido com os sectarismos científicos da medicina, da psicanálise, da filosofia ou da História, entusiasmava descrever a cisão Renascentista da loucura trágica, tenebrosa, ameaçadora (pinturas de Bosch, Breughel ou Dürer) com uma outra em diálogo com a razão (Erasmus, *Elogio da Loucura*). Esta desembocará na ciência médica, aquela nas figuras trágicas ressuscitadas por Goya, van Gogh, Nietzsche ou Artaud. Só a partir do séc. XVII se rejeitará a loucura, banindo-a com um gesto de soberania despótica da razão, iniciando o *grand renfermement*. Cf. “Le pouvoir, une bête magnifique” (1977), *DE II*, n.º 212, p. 368; resumo do que trabalhou na *HF*: em vez da loucura em si, privilegiar o estatuto que foi sendo atribuído aos loucos num grande período da história, terminando na razão a excluir a desrazão. Mesma ideia em “La folie et la société” (1978), *DE II*, n.º 222, p. 479-480. Ver ainda Blanchot – Michel Foucault *tel que je l’imagine*, cit., p. 11-12 –, reforça a tese da exclusão.

<sup>1449</sup> *AS*, p. 65: “le maintenir dans sa consistance, de le faire surgir dans la complexité qui lui est propre. En un mot, ou veut, bel et bien, se passer des ‘choses’. Les ‘dé-présentifier’. Conjurer leur riche, lourde et immédiate plénitude, dont on a coutume de faire la loi primitive d’un discours qui ne s’en écarterait que par l’erreur, l’oubli, l’illusion, l’ignorance, ou l’inertie des croyances et des traditions, ou encore le désir, inconscient peut-être, de ne pas voir et de ne pas dire.”

<sup>1450</sup> *AS*, p. 120: “Il est lié plutôt à un ‘référentiel’ qui n’est point constitué de ‘choses’, de ‘faits’, de ‘réalités’, ou ‘d’êtres’, mais de lois de possibilité, de règles d’existence pour les objets qui s’y trouvent nommés, désignés ou décrits, pour les relations qui s’y trouvent affirmées ou niées.”

diferentes maneiras: consoante o tipo de articulações desenvolvidas, os horizontes de expectativa dos receptores, os estilos de leitura, os acidentes que instauram novos possíveis (devido às descontinuidades históricas mais do que à genialidade demiúrgica). Assim, e em coerência, *AS* também não encerra sentidos definitivos, apesar de ser talvez o livro mais explicativo e sistemático de Foucault.<sup>1451</sup>

Mudando um pouco a linha de abordagem, analisemos a novidade de agora Foucault complementar as formações discursivas com as não discursivas,<sup>1452</sup> embora numa escassez que é sintomática da dependência de *AS* em relação aos trabalhos anteriores, sobretudo *MC*. O para lá da linguagem configura uma alteração que, nos termos de Deleuze, “esboça já a concepção de uma filosofia política.”<sup>1453</sup> Depois plenamente presente em *SP* com o desenvolvimento da “forma do visível”.<sup>1454</sup> E cabe ainda à arqueologia fazer aparecer as conexões entre as formações discursivas e as não discursivas:

A arqueologia faz também aparecer as relações entre as formações discursivas e domínios não discursivos (instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos económicos). Tais aproximações não têm por finalidade revelar grandes continuidades culturais ou isolar mecanismos de causalidade. Diante de um conjunto de factos enunciativos, a arqueologia não se questiona sobre o que pôde motivá-lo (esta é a pesquisa dos contextos de formulação); não busca, tão-pouco, encontrar o que neles se exprime (tarefa de uma hermenêutica); ela tenta determinar como as regras de formação de que depende – e que caracterizam a positividade a que pertence – podem estar ligadas a sistemas não discursivos; procura definir formas específicas de articulação.<sup>1455</sup>

Mas, para o que mais interessa aqui, esta relação é menos relevante do que a elaboração de uma possível epistemologia arqueológica, i.e., dos modos de funcionamento da arqueologia como ferramenta (não é uma ciência, mas atravessa algumas das ciências humanas, nomeadamente a História) que procura compreender as formações discursivas e não

---

<sup>1451</sup> Adverte-nos Miguel Morey que “L’Archéologie du savoir même, essai de méthodologie-fiction, sévère poésie de sa démarche antérieure, ne fonde pas une théorie mais explore des possibilités [...] [Por isso.] là où on cherche des normes, on trouve des procédés ; là où on attend l’édifice fermé de la théorie, on rencontre l’espace épars des possibilités.” (“Sur le style philosophique de Michel Foucault”, in *Michel Foucault philosophe*, cit., p. 141, 144)

<sup>1452</sup> Cf. *AS*, p. 212; onde apresenta os campos institucional, político e económico. Num outro momento do livro dá o exemplo das práticas não discursivas da *episteme* Clássica: circulação de mercadorias, manipulações monetárias, sistemas de protecção ao comércio e às manufacturas... (Cf. *AS*, p. 229)

<sup>1453</sup> *Foucault*, cit., p. 19.

<sup>1454</sup> “Ce que ‘L’archéologie’ reconnaissait, mais ne désignait encore que négativement, comme milieux non-discursifs, trouve avec ‘*Surveiller et punir*’ sa forme positive qui hantait toute l’œuvre de Foucault : la forme du visible, dans sa différence avec la forme de l’énonçable.” (*Foucault*, cit., p. 40) Talvez Blanchot seja mais claro usando outra terminologia: “Le livre *Surveiller et punir*, on le sait bien, marque le passage de l’étude des seules pratiques discursives à l’étude des pratiques sociales qui en constituent l’arrière-plan. C’est l’émergence de la politique dans le travail et la vie de Foucault.” (*Michel Foucault tel que je l’imagine*, cit., p. 34)

<sup>1455</sup> *AS*, p. 212: “L’archéologie fait aussi apparaître des rapports entre les formations discursives et des domaines non discursifs (institutions, événements politiques, pratiques et processus économiques). Ces rapprochements n’ont pas pour fin de mettre au jour de grandes continuités culturelles, ou d’isoler des mécanismes de causalité. Devant un ensemble de faits énonciatifs, l’archéologie ne se demande pas ce qui a pu le motiver (c’est là la recherche des contextes de formulation) ; elle ne cherche pas non plus à retrouver ce qui s’exprime en eux (tâche d’une herméneutique) ; elle essaie de déterminer comment les règles de formation dont il relève – et qui caractérisent la positivité à laquelle il appartient – peuvent être liées à des systèmes non discursifs : elle cherche à définir des formes spécifiques d’articulation.”

discursivas. Não, diz Foucault, enquanto idealidades,<sup>1456</sup> mas historizadas; embora uma certa autonomia lhes dê um carácter próprio (uma micro história dentro da história), mas sempre em relação com outras formações (repetem o princípio relacional dos enunciados).<sup>1457</sup> Negando mais nitidamente, ainda em *AS*, possíveis contaminações da arqueologia por modalidades hermenêuticas ou formalistas, expõe quatro condições de funcionamento arqueológico que o distingue do da História das ideias:<sup>1458</sup> a) a arqueologia não vê os discursos como “*documentos*”, signos de outra coisa, algo que seria preciso atravessar para encontrar uma reserva essencial; não é uma disciplina interpretativa. Pelo contrário, ela atende ao discurso na sua própria condição, a título de “*monumento*” (*monument*). b) Ela não quer nem encontrar a origem, nem explicar, numa espécie de racionalidade fúnebre, as razões do desaparecimento dos discursos. Mas defini-los na sua especificidade própria, ela é uma “análise diferencial das modalidades de discurso”.<sup>1459</sup> c) Também não procura compreender o processo de formação de uma obra, não é nem uma psicologia, nem uma sociologia, nem uma antropologia da criação. “A instância do sujeito criador, enquanto razão de ser de uma obra e princípio da sua unidade, é-lhe estrangeira.”<sup>1460</sup> Ela interessa-se antes pelas práticas discursivas que atravessam as obras individuais. d) Finalmente, recusa trazer à presença a intenção de quem (ou do que) profere o discurso, esse momento fugidio em que pretensamente obra e autor trocam de identidades, imaginando-se um pensamento puro do autor, formulado numa *linguagem* adâmica, fronteira do pré-discursivo. Não pretende estudar sequer a possibilidade de uma verdade do discurso no suposto momento em que linguagem e

---

<sup>1456</sup> Como refere Gilles Deleuze: “les formations discursives sont de véritables pratiques, et leurs langages, au lieu d’un logos, sont des langages mortels, aptes à promouvoir et parfois à exprimer des mutations.” (*Foucault*, cit., p. 22)

<sup>1457</sup> Cf. *AS*, p. 215.

<sup>1458</sup> Esta distinção está sistematizada nas p. 182-183 de *AS*, e acrescenta ou reforça características da arqueologia já expostas ou a expor na mesma obra (algumas, aliás, enumeradas mais atrás).

<sup>1459</sup> *AS*, p. 182: “analyse différentielle des modalités de discours.”

Podemos acrescentar, para esclarecimento, o que diz umas páginas antes sobre a possibilidade do termo “arqueologia” se definir como “sonda geológica”: “Ce terme n’incite à la quête d’aucun commencement ; il n’apparente l’analyse à aucune fouille ou sondage géologique. Il désigne le thème général d’une description qui interroge le déjà-dit au niveau de son existence : de la fonction énonciative qui s’exerce en lui, de la formation discursive à laquelle il appartient, du système général d’archive dont il relève. L’archéologie décrit les discours comme des pratiques spécifiées dans l’élément de l’archive.” (*AS*, p. 173)

O ponto II do capítulo IV de *AS*, “L’original et le régulier”, serve para mostrar que a arqueologia trata das regularidades enunciativas que se estabelecem na história, não dos pontos mágicos e atemporais da originalidade.

<sup>1460</sup> *AS*, p. 183: “L’instance du sujet créateur, en tant que raison d’être d’une œuvre et principe de son unité, lui est étrangère.”

Retoma o tema do desaparecimento do sujeito e da relativização do autor enquanto fonte de sentido dos discursos. A arqueologia inverte o tradicional domínio da actividade do sujeito produtor de sentido; para Foucault, pelo menos até à década de oitenta, é esta mesma actividade que está sob o domínio do *a priori* histórico do saber. Desta forma, os enunciados não resultam em absoluto da intenção de um sujeito produtor, antes emergem como acontecimentos sem assinatura. A arqueologia analisa-os, pois, sem a referência a uma subjectividade fundadora. Ela trata o campo de enunciados como um “*on dit*”, como práticas que não remetem imediatamente para uma subjectividade. E assim evita o modelo da leitura como deciframento de indícios, o apelo das filosofias hermenêuticas.



pensamento seriam idênticos.<sup>1461</sup> Interessa antes a exterioridade do discurso, as regularidades da sua transformação, não encontrar o segredo da origem, mas descrever sistematicamente um “discurso-objecto” inscrito na realidade volátil do mundo dos enunciados.<sup>1462</sup> Com isto resolve a sua desconfiança epistemológica em relação às tradicionais unidades de discurso centradas nas obras, nos autores, nos livros ou nos temas.<sup>1463</sup> Examina os discursos segundo unidades bem maiores, trabalhando com uma série de noções *novas* (“formações discursivas”, “positividades”, “arquivo”), definindo certos domínios de análise (os “enunciados”, o “campo enunciativo”, as “práticas discursivas”) fora de métodos formalistas ou interpretativos.<sup>1464</sup> Por outro lado, distingue também os domínios científicos do arqueológico. Ao reino de uma linguagem proposicional, intercambiável entre as diferentes ciências e a filosofia, substitui-se uma arqueologia que atravessa tanto textos literários, como filosóficos ou científicos,

---

<sup>1461</sup> Acrescentemos que, para Foucault, na análise arqueológica, ao contrário da História das ideias, as contradições não são nem aparências que é preciso superar nem princípios secretos que é preciso mostrar. São objectos a descrever por eles mesmos. Nada há para além dessas positividades enunciativas, uma contradição é uma forma de funcionamento que vale por si mesma como outra qualquer. A arqueologia descreve os diferentes espaços de dissensão. (Cf. *AS*, p. 198-200) Recusa, pois, os três princípios da História das ideias: gênese, continuidade e totalidade. (Cf. *AS*, cap. “Archéologie et histoire des idées”)

Por outro lado, a arqueologia percorre o eixo “prática discursiva-saber-ciência” (e não o da “consciência-conhecimento”, sempre ligado ao índice da subjectividade). A História das ideias encontra o seu ponto de equilíbrio na análise do elemento do conhecimento, a arqueologia encontra-o no saber, i.e., no domínio em que o sujeito está necessariamente situado e dependente, sem que possa fazer figura de soberano. (Cf. *AS*, p. 239) Blanchot diz que ele recusou a História tradicional das ideias opondo “l’événement à la création, la série à l’unité, la régularité à l’originalité et la condition de possibilité à la signification – au trésor enfoui des signification cachées.” (*Michel Foucault tel que je l’imagine*, cit., p. 28)

No final de vida, reforça a inoperância da História das ideias, privilegiando a do pensamento. Enquanto aquela faz uma História das representações, analisando as atitudes e os esquemas de comportamento, a História do pensamento é uma questão de problematização. Já que o pensamento não é o conjunto das representações que subjazem aos comportamentos. O pensamento induz uma prática de liberdade ao distanciar-nos do que fazemos: “La pensée n’est pas ce qui habite une conduite et lui donne un sens ; elle est plutôt ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou de réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l’interroger sur son sens, ses conditions et ses fins. La pensée, c’est la liberté par rapport à ce qu’on fait, le mouvement par lequel on s’en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème.” (“Polémique, politique et problématisations” (1984), *DE II*, n.º 342, p. 1416) Deleuze chega mesmo a dizer que o problema do pensamento obceca Foucault: “En vérité, une chose hante Foucault, et c’est la pensée, ‘que signifie penser ? qu’appelle-t-on penser ?’, la question lancée par Heidegger, reprise par Foucault, flèche par excellence. Une histoire, mais de la pensée comme telle. Penser, c’est expérimenter, c’est problématiser. Le savoir, le pouvoir et le soi sont la triple racine d’une problématisation de la pensée.” (*Foucault*, cit., p. 124)

<sup>1462</sup> Cf. *AS*, p. 182-183. Umas páginas depois: “L’analyse archéologique individualise et décrit des formations discursives. C’est dire qu’elle doit les comparer, les opposer les unes aux autres dans la simultanéité où elles se présentent, les distinguer de celles qui n’ont pas le même calendrier, les mettre en rapport, dans ce qu’elles peuvent avoir de spécifique, avec les pratiques non discursives qui les entourent et leur servent d’élément général.” (p. 205)

<sup>1463</sup> “Je suppose maintenant qu’on a accepté le risque ; qu’on a bien voulu supposer, pour articuler la grande surface des discours, ces figures un peu étranges, un peu lointaines que j’ai appelées formations discursives ; qu’on a mis de côté, non point de façon définitive mais pour un temps et par souci de méthode, les unités traditionnelles du livre et de l’œuvre ; qu’on cesse de prendre comme principe d’unité les lois de construction du discours (avec l’organisation formelle qui en résulte), ou la situation du sujet parlant (avec le contexte et le noyau psychologique qui la caractérisent) ; qu’on ne rapporte plus le discours au sol premier d’une expérience ni à l’instance *a priori* d’une connaissance ; mais qu’on l’interroge en lui-même sur les règles de sa formation.” (*AS*, p. 106)

<sup>1464</sup> Cf. *AS*, p. 177.

festejando a multiplicidade de linguagens.<sup>1465</sup> O saber não investe apenas nas demonstrações, apresenta-se também nas ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas... “A prática discursiva não coincide com a elaboração científica à qual pode dar lugar; e o saber que forma não é nem o esboço rugoso nem o subproduto cotidiano de uma ciência constituída.”<sup>1466</sup> Tudo isto em coerência com o princípio de descontinuidade histórica que “dissipa a identidade temporal onde gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas da história”.<sup>1467</sup> E assim se tornam irrelevantes as velhas antropologias que interrogavam o ser do homem, contribuindo, juntamente com o continuísmo, para as grandes narrativas identitárias, onde o jogo do distinto e do mesmo se articulava com as teleologias transcendentais. Pelo contrário, um diagnóstico arqueológico

[...] estabelece que somos diferença, que a nossa razão é a diferença dos discursos, a nossa história a diferença dos tempos, o nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e encoberta, é esta dispersão que somos e que fazemos.<sup>1468</sup>

Apesar da irredutível dispersão dos entes, as formações discursivas surgem ao olhar arqueológico numa certa coerência porque as positividades (*positivités*) estabelecem o seu sistema de regulação. Foucault releu e reteve alguns fragmentos do positivismo comtiano,<sup>1469</sup> sobretudo a tentativa de substituir o absoluto das velhas filosofias metafísicas pela regularidade empírica que seria depois trabalhada a partir de sistemas, descrevendo a afinidade entre campos aparentemente irredutíveis, mas elidindo qualquer negativo de tipo

---

<sup>1465</sup> Como disse em 1966, ainda muito próximo de *MC*, “Par archéologie, je voudrais désigner non pas exactement une discipline, mais un domaine de recherche, qui serait le suivant. Dans une société, les connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours, mais aussi les institutions, les pratiques commerciales et policières, les mœurs, tout renvoie à une certain savoir implicite propre a cette société. Ce savoir est profondément différent des connaissances que l’on peut trouver dans les livres scientifiques, les théories philosophiques, les justifications religieuses, mais c’est lui qui rend possible à un moment donné l’appariation d’une théorie, d’une opinion, d’une pratique [...] Je traite sur le même plan, et selon leurs isomorphismes, les pratiques, les institutions et les théories, et je cherche le savoir commun qui les a rendues possibles”. (“Michel Foucault, ‘*Les Mots et les Choses*’, *DE I*, n.º 34, p. 526-527)

<sup>1466</sup> *AS*, p. 240: “La pratique discursive ne coïncide pas avec l’élaboration scientifique à laquelle elle peut donner lieu ; et le savoir qu’elle forme n’est ni l’esquisse rugueuse ni le sous-produit quotidien d’une science constituée.”

Aliás, o saber não é um estaleiro epistemológico que desaparece na ciência que o cumpre, a ciência é sempre apenas uma pequena parte, nunca definitiva, do saber. (Cf. *AS*, p. 241-242)

<sup>1467</sup> *AS*, p. 172: “dissipe cette identité temporelle où nous aimons nous regarder nous-mêmes pour conjurer les ruptures de l’histoire”.

<sup>1468</sup> *AS*, p. 172-173: “établit que nous sommes différence, que notre raison c’est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques. Que la différence, loin d’être origine oubliée et recouverte, c’est cette dispersion que nous sommes et que nous faisons.”

<sup>1469</sup> Apesar de citar Auguste Comte apenas um par de vezes, na filosofia francesa o termo “*positif*” (e o seu derivado, ainda mais abrangente, “*positivité*”) está tão conotado com aquele filósofo que se compreenderia mal não haver qualquer relação entre ambos. Por outro lado, na parte II de *MC*, os “transcendentais” vida, trabalho e linguagem formam sínteses *a posteriori*, explicando o aparecimento do “positivismo” na Modernidade. Podem-se conhecer os fenómenos, não as substâncias; as leis, não as essências; as regularidades, não os seres. (Cf. p. 257-258) Recordemos que no *L’Esprit positif* (1844), Comte elabora em torno do conceito “*positif*” um conjunto de características da sua filosofia, opondo-as às que julgava minarem os *bons* desígnios filosóficos: no “positivo” estaria o “real” por oposição ao “quimérico”; “o útil” ao “inútil”; a “certeza” à “indecisão”; o “preciso” por oposição ao “vago” (mas não foi esta pequena taxonomia que verdadeiramente interessou Foucault).

hegeliano. Em *MC* usa o termo no plural, “*positivités*”, para designar as constituintes das *epistemes* que sistematicamente as configuram (não apenas, e.g., a “história natural”, a “gramática geral” ou a “análise das riquezas” na época Clássica, mas elementos menos gerais, que juntando-se formariam aqueles). O objectivo seria descrever sistematizações que não resultassem essencialmente da acção cognitiva do sujeito, nem a ele se impusessem a partir do exterior; deixar que as positividades, interpositividades, tivessem a sua própria materialidade e modos de funcionamento (nunca absolutizados)<sup>1470</sup>. Dispensando assim uma hermenêutica do sentido e mitigando qualquer perspectiva estruturalista.<sup>1471</sup> A arqueologia trata de estudar as interpositividades, essa multiplicidade de ordenações que dão lugar às formações discursivas. Mas não o faz num afã de síntese, à procura de sentidos totalizadores, ela preserva a dispersão, mesmo quando assegura uma função quase sistematizadora.

O horizonte ao qual se dirige a arqueologia não é, pois, *uma* ciência, *uma* racionalidade, *uma* mentalidade, *uma* cultura; é um emaranhado de interpositividades cujos limites e pontos de cruzamento não podem ser fixados de uma só vez. A arqueologia: uma análise comparativa que não se destina a reduzir a diversidade dos discursos nem a delinear a unidade que deve totalizá-los, mas que está destinada a repartir a sua diversidade em diferentes figuras. A comparação arqueológica não tem um efeito unificador, mas multiplicador.<sup>1472</sup>

À noção de “interpositividades” junta-se a de “arquivo” que procura até certo ponto, talvez com pouco sucesso da recepção foucauldiana (apesar do elogio Deleuzeano ao “novo arquivista”)<sup>1473</sup>, substituir a de *episteme* de *MC*. Em *AS*, o arquivo não representa a soma de todos os textos que uma cultura guardou do seu passado, nem as instituições que numa dada sociedade permitem registar e conservar os discursos, mas ele “é antes de mais a lei do que pode ser dito, o sistema que rege a aparição dos enunciados como acontecimentos

---

<sup>1470</sup> Nem do lado do sujeito nem do lado do objecto, o processo de conhecimento estaria ligado a estas positividades que, por sua vez, resultariam de um *a priori* histórico (não formal, mas historizado), estando assim inseridas na dispersão temporal e dispostas à transformação: “De plus cet *a priori* n’échappe pas à l’historicité : il se définit comme l’ensemble des règles qui caractérisent une pratique discursive : or ces règles ne s’imposent pas de l’extérieur aux éléments qu’elles mettent en relation ; elles sont engagées dans cela même qu’elles relient ; et si elles ne se modifient pas avec le moindre d’entre eux, elles les modifient, et se transforment avec eux en certains seuils décisifs. L’*a priori* des positivités n’est pas seulement le système d’une dispersion temporelle ; il est lui-même un ensemble transformable.” (*AS*, p. 168)

<sup>1471</sup> “Les positivités que j’ai tenté d’établir ne doivent pas être comprises comme un ensemble de déterminations s’imposant de l’extérieur à la pensée des individus, ou l’habitant de l’intérieur et comme par avance ; elles constituent plutôt l’ensemble des conditions selon lesquelles s’exerce une pratique, selon lesquelles cette s’exerce une pratique, selon lesquelles cette pratique donne lieu à des énoncés partiellement ou totalement nouveaux, selon lesquelles enfin elle peut être modifiée. Il s’agit moins des bornes posées à l’initiative des sujets que du champ où elle s’articule (sans en constituer le centre), des règles qu’elle met en œuvre (sans qu’elle les ait inventées ni formulées), des relations qui lui servent de support (sans qu’elle en soit le résultat dernier ni le point de convergence). Il s’agit de faire apparaître les pratiques discursives dans leur complexité et dans leur épaisseur”. (*AS*, p. 236-37)

<sup>1472</sup> *AS*, p. 208: “L’horizon auquel s’adresse l’archéologie, ce n’est donc pas *une* science, *une* rationalité, *une* mentalité, *une* culture ; c’est un enchevêtrement d’interpositivités dont les limites et les points de croisements ne peuvent pas être fixés d’un coup. L’archéologie : une analyse comparative qui n’est pas destinée à réduire la diversité des discours et à dessiner l’unité qui doit les totaliser, mais qui est destinée à répartir leur diversité dans des figures différentes. La comparaison archéologique n’a pas un effet unificateur, mais multiplicateur.”

<sup>1473</sup> Cf. *Foucault*, cit., p. 11.

singulares.”<sup>1474</sup> O arquivo regula a existência de uma massa imensa de formações discursivas efectivamente pronunciadas, não as deixando cair num caos cacofónico (mas sem homogeneizar a dispersão); ele é a condição de enunciabilidade dos enunciados. Ao contrário do que deixa supor o nome, não tem o peso da tradição, não é a biblioteca, sem tempo nem lugar, de todas as bibliotecas: “Entre a tradição e o esquecimento, ele faz aparecer as regras de uma prática que permite aos enunciados simultaneamente subsistir e modificarem-se regularmente. *É o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados.*”<sup>1475</sup> Nenhum arqueólogo poderá descrever exaustivamente o arquivo de uma sociedade, cultura ou civilização, nem sequer aquele onde se situa, já que, além da grandeza incomensurável, é no interior das suas regras que toma a palavra, é ele que define as possibilidades do seu dizer, os respectivos modos de aparição, as formas de existência e de coexistência, o sistema de acumulação, de historicidade e de desaparecimento. O arquivo não é descritível na sua totalidade,<sup>1476</sup> porém, é ele, nunca completo nem integralmente compreendido, que “forma o horizonte geral ao qual pertencem a descrição das formações discursivas, a análise das positivities, a descoberta do campo enunciativo.”<sup>1477</sup> E.g., foi um determinado arquivo que na época Clássica permitiu à teologia detectar e trabalhar os indícios de Deus, como depois, na época Moderna, outro a substituiu pelo poder da razão objectivante.

A análise arqueológica afasta-se de qualquer fundacionalismo, dogmatismo, estruturalismo pós-humanista ou historicismo neo-marxista. O que importa é compreender, a partir do horizonte arquivístico, as condições de existência que as positivities facultam às formações discursivas e não discursivas. Elas próprias condicionadas pelo *a priori* histórico, evitando qualquer ontologia forte, trans-histórica. Deste modo, Foucault permite-se o epíteto de positivista (“feliz”, talvez, como vimos), não dando já à linguagem, ou a outra *estrutura* qualquer, o papel de fundar e normatizar as formações discursivas. A sua analítica arqueológica pretende *somente* descrever os modos de funcionamento das interpositivities a partir de um arquivo que está situado num determinado *a priori* histórico.

---

<sup>1474</sup> AS, p. 170: “L’archive, c’est d’abord la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l’apparition des énoncés comme événements singuliers.”

Numa entrevista de 1969: “Par archive, j’entends d’abord la masse des choses dites dans une culture, conservées, valorisées, réutilisées, répétées et transformées. Bref, toute cette masse verbale qui a été fabriquée par les hommes, investie dans leurs techniques et leurs institutions, et qui est tissée avec leur existence et leur histoire. Cette masse de choses dites, je l’envisage non pas du côté de la langue, du système linguistique qu’elles mettent en œuvre, mais du côté des opérations qui lui donnent naissance.” (“La naissance d’un monde” (1969), *DE I*, n.º 68, p. 814-815)

<sup>1475</sup> AS, p. 171: “entre la tradition et l’oubli, elle fait apparaître les règles d’une pratique qui permet aux énoncés à la fois de subsister et de se modifier régulièrement. C’est le système général de la formation et de la transformation des énoncés.”

<sup>1476</sup> Cf. AS, p. 171.

<sup>1477</sup> AS, p. 173: “forme l’horizon général auquel appartiennent la description des formations discursives, l’analyse des positivities, le repérage du champ énonciatif.”

As positivities articulam conjuntos de enunciados que dão lugar a formações discursivas, mas elas não impõem unilateralmente regulações. Como num jogo em que se por um lado as regras condicionam a acção, esta, por sua vez, nunca estando fechada em códigos fixos, é também condição de existência e de transformação das regras (por isso, nas *positividades* de um jogo estão as condições do seu jogar e o jogo efectivamente realizado, aquilo que produz). É a partir disto que reconhecemos a oportunidade do conceito de “*a priori* histórico”, traduzindo a necessidade de pensar as condições de possibilidade dos campos discursivo e não discursivo sem elidir a dimensão histórica (nomeada por vezes como “*conditions d’existence*”). Por “*a priori*” designam-se as possibilidades de emergência das formações discursivas e não discursivas (e.g., o discurso humanista ligado à finitude temporal da idade Moderna não podia ter surgido no Renascimento, como desaparecerá findo esse *a priori* histórico); por “histórico”, não serem essas formações nem transcendentais (metafísicas) nem transcendentais (lógico-formais), mas históricas, imersas no tempo/espço. O *a priori* histórico não é uma “condição de validade para os juízos, mas uma condição de realidade para os enunciados.”<sup>1478</sup> E se muda um pouco a constelação terminológica em relação a MC, pensamos que mantém o significado do que tinha dito originalmente: o *a priori* histórico é “o que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objectos que nele aparecem, arma o olhar quotidiano de poderes teóricos e define as condições nas quais se pode sustentar um discurso reconhecido como verdadeiro sobre as coisas.”<sup>1479</sup> Em diálogo subterrâneo com Kant, assegura que não se trata de encontrar a validade epistemológica de uma proposição, mas isolar as condições de existência dos enunciados, a lei da sua coexistência, a forma específica do seu modo de ser, os princípios pelos quais subsistem, se transformam e desaparecem. Não, pois, um *a priori* de leis precedendo a história, manifestando-se nela para entronizarem o Ser, mas, num paradoxo que se entende, um *a priori* já histórico, constituindo-se de diferentes modos dentro da finitude que possibilita e resulta “das coisas efectivamente ditas.”<sup>1480</sup>

[...] este *a priori* não escapa à historicidade: ele não constitui, acima dos acontecimentos, e num céu que não mexe, uma estrutura intemporal; ele define-se como um conjunto de regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, estas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas põem em relação; elas estão implicadas naquilo mesmo que ligam; e se elas não se modificam com nenhum deles, elas modificam-nos, e transformam-se com eles em certos limiares decisivos. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável.<sup>1481</sup>

<sup>1478</sup> AS, p. 167: “condition de validité pour les jugements, mais condition de réalité pour des énoncés.”

<sup>1479</sup> MC, p. 171: “ce qui, à une époque donnée, découpe dans l’expérience un champ de savoir possible, définit le mode d’être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai.”

<sup>1480</sup> AS, p. 167: “des choses effectivement dites.”

<sup>1481</sup> AS, p. 168: “cet *a priori* n’échappe pas à l’historicité : il ne constitue pas, au-dessus des événements, et dans un ciel qui ne bougerait pas, une structure intemporelle ; il se définit comme l’ensemble des règles qui caractérisent une pratique discursive : or ces règles ne s’imposent pas de l’extérieur aux éléments qu’elles mettent en relation ; elles sont engagées dans cela même qu’elles relient ; et si elles ne se modifient pas avec le

Em *MC*, Foucault desenvolve “Uma arqueologia das ciências humanas” (inscrita no subtítulo) para mostrar em que condições históricas o homem se constituiu simultaneamente como sujeito e objecto do saber. Logo no “Prefácio” dá à arqueologia a função de no espaço geral do saber, suas configurações e transformações, desenhar o limiar de uma nova positividade.<sup>1482</sup> Se é verdade que sai gorada a expectativa de vermos clarificados os traços fundamentais da arqueologia (até pelo uso parcimonioso do termo),<sup>1483</sup> há, todavia, indicações que nos ajudam a perceber o seu campo de acção, principalmente quando escreve acerca da analítica arqueológica das transformações que levaram à substituição da *episteme* Clássica pela Moderna:

A arqueologia, essa, deve percorrer o acontecimento segundo a sua disposição manifesta: há-de dizer como se modificaram as configurações próprias de cada positividade (a substituição do discurso pelas línguas, das riquezas pela produção); estudará a deslocação das positivities umas em relação às outras (por exemplo, a relação nova entre biologia, as ciências da linguagem e a economia); enfim, sobretudo, mostrará que o espaço geral do saber não é o das identidades e das diferenças, o das ordens não quantitativas, o de uma caracterização universal, de uma *taxonomia* geral, de uma *mathesis* do não mensurável, mas um espaço feito de organizações, quer dizer, de relações internas entre elementos cujo conjunto assegura uma função; mostrará que essas organizações são descontínuas, não formando, pois, um quadro de simultaneidades, sem rupturas, mas que umas são do mesmo nível enquanto outras traçam séries ou sucessões lineares.<sup>1484</sup>

Portanto, a arqueologia, esboçada na *HF* e *Naissance de la clinique* (subtítulo: “*Une archéologie du regard médical*”); ganha relevo nalgumas páginas de *MC* (subtítulo: “*Une*

---

moindre d’entre eux, elles les modifient, et se transforment avec eux en certains seuils décisifs. L’*a priori* des positivités n’est pas seulement le système d’une dispersion temporelle ; il est lui-même un ensemble transformable.”

Socorramo-nos, como complemento, de Deleuze: se por um lado, diz ele, os enunciados e as visibilidades, falar e ver, são “elementos puros *a priori*”, sobre os quais todas as ideias se formulam num determinado momento, e os comportamentos se manifestam. É aqui, refere, que está a linha neokantiana de Foucault. Por outro, eles não estão do lado do sujeito, mas do objecto, do lado da formação histórica, e não de um sujeito universal, o *a priori* é ele mesmo histórico. (Cf. *Foucault*, cit., p. 67, 90)

<sup>1482</sup> “c’est que l’archéologie, s’adressant à l’espace général du savoir, à ses configurations et au mode d’être des choses qui y apparaissent, définit des systèmes de simultanité, ainsi que la série des mutations nécessaires et suffisantes pour circonscrire le seuil d’une positivité nouvelle.” (*MC*, p. 14) Por isso, é sintomático que *MC* conclua atribuindo à arqueologia a descoberta do aparecimento do homem, como os indícios do seu posterior desaparecimento: “L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.” (p. 398)

<sup>1483</sup> O que sem dúvida contribuirá para alguns leitores amplificarem a possibilidade do termo remeter para uma *arché*-logia profundamente devedora da moda estruturalista da época. Do mesmo modo, Blanchot dirá sobre as implicações do título de *AS*: “titre par lui-même dangereux puisqu’il évoque ce dont il faut se détourner, le logos de l’archê ou la parole de l’origine.” (*Michel Foucault tel que je l’imagine*, cit., p. 25-26)

<sup>1484</sup> *MC*, p. 230: “L’archéologie, elle, doit parcourir l’évènement selon sa disposition manifeste ; elle dira comment les configurations propres à chaque positivité se sont modifiées (par exemple elle analysera, pour la grammaire, l’effacement du rôle majeur prêté au nom, et l’importance nouvelle des systèmes de flexion; ou encore, la subordination, dans le vivant, du caractère à la fonction) ; elle analysera l’altération des êtres empiriques qui peuplent les positivités (la substitution des langues au discours, de la production aux richesses) ; elle étudiera le déplacement des positivités les unes par rapport aux autres (par exemple, la relation nouvelle entre la biologie, les sciences du langage et l’économie) ; enfin et surtout, elle montrera que l’espace général du savoir n’est plus celui des identités et des différences, celui des ordres não quantitativos, celui d’une caracterização universal, d’une *taxinomia* geral, d’une *mathesis* do não-mensurável, mais um espaço feito d’organizações, c’est-à-dire de rapports internes entre des éléments dont l’ensemble assure une fonction ; elle montrera que ces organisations sont discontinues, qu’elles ne forment donc pas un tableau de simultanités sans ruptures, mais que certaines sont de même niveau tandis que d’autres tracent des séries ou des suites linéaires.”

*archéologie des sciences humaines*”) – sobretudo pelo papel programático que tem no prefácio (p. 13), indicando a função principal, não verdadeiramente cumprida, que desempenhará no processo de inventariação das condições de existência das *epistemes*, nas regularidades que as agregam, nos elementos que as constituem, no processo de transformação que as há-de descontinuar –; surge, finalmente, em *AS* como a peça principal da estratégia foucauldiana pós-hermenêutica. Trata-se de um método ou de uma ciência? Foucault não quer usar velhas designações,<sup>1485</sup> mas na verdade a arqueologia move-se no mundo dos saberes científicos, embora não se esgote nele, podendo ser entendida como uma variação (com que tipo de ligação?) da filosofia das ciências. A arqueologia analisa as condições de existência das ciências (filologia, economia política, biologia...), mas, para isso, deve atender às positivities e às formações discursivas que são mais amplas do que elas, não lhe interessa reduzir-se ao modo de funcionamento epistemológico ou às especificidades formais de certas ciências em particular.

O horizonte ao qual se dirige a arqueologia não é, pois, *uma* ciência, *uma* racionalidade, *uma* mentalidade, *uma* cultura; é uma sobreposição de interpositividades cujos limites e os pontos de cruzamento não podem ser fixados de uma só vez.<sup>1486</sup>

Para lá da cientificidade, ela deve funcionar como uma analítica das condições de existência das formações discursivas, presentes num determinado arquivo de um *a priori* histórico. *Disciplina* suficientemente inacabada, obrigada a corrigir-se continuamente – já que também ela historicizada – e com uma relativa autonomia para não ser imperativamente determinada por nenhum saber.<sup>1487</sup>

<sup>1485</sup> Não esqueçamos, porém, que foi a sua escolha que suscitou estas dúvidas.

<sup>1486</sup> *AS*, p. 208: “L’horizon auquel s’adresse l’archéologie, ce n’est donc pas *une* science, *une* rationalité, *une* mentalité, *une* culture ; c’est un enchevêtrement d’interpositivités dont les limites et les points de croisements ne peuvent pas être fixés d’un coup.”

Foucault dá o exemplo da Psiquiatria no séc. XIX: ela permitiu vislumbrar a formação discursiva que lhe era co-extensiva, mas esta investiu-a e ultrapassou-a de todos os lados. Além disso, as formações discursivas são prévias às próprias disciplinas científicas, mas não enquanto campo embrionário à espera do baptismo científico. Isso aconteceu, e.g., na época Clássica com um conjunto de enunciados, positivities e uma formação discursiva perfeitamente identificada sobre a loucura dentro da medicina, sem que lhe correspondesse algo a que se pudesse chamar Psiquiatria. Assim, “On ne peut donc identifier les formations discursives ni à des sciences, ni à des disciplines à peine scientifiques, ni à ces figures qui dessinent de loin les sciences à venir, ni enfin à des formes qui excluent d’entrée de jeu toute scientificité.” (*AS*, p. 236)

<sup>1487</sup> Neste aspecto discordamos de Paul Rabinow e Hubert Dreyfus quando afirmam que “the language of the archaeologist (analysis, series, system, enunciative function, element, rule, episteme), like that of the phenomenologist (analysis, synthesis, noematic system, meaning-giving activity, element, strict rule, life-world), seems to have no history but is put forward as a transparent technical terminology, invented precisely to be adequate to the phenomenon.” (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., p. 97) A arqueologia está sempre dependente do arqueólogo, de um determinado tipo de arqueólogo historicizado (um sujeito disperso e descontinuado consigo mesmo, como refere em *AS*, p. 74). A posição de Rabinow e Dreyfus obriga-nos a reconsiderar tudo o que Foucault diz sobre o sujeito transcendental, a reintroduzir um *apriorismo* e universalismo epistemológicos que parecem bem distantes do seu pensamento. Preferimos a interpretação de François Wahl: “L’archéologie donc, ce n’est ni la philosophie – tenue par la chaîne du sens, du transcendantal et du sujet –, ni la science – étalant en surface l’enchaînement de ses concepts en en présupposant l’homogénéité théorique –, l’archéologie est tâche de *positivité* – les formations discursives sont données –, et d’une positivité

– É certo que jamais apresentei a arqueologia como uma ciência, nem mesmo como os primeiros fundamentos de uma ciência futura. E em vez de traçar o plano de um edifício a ser construído, dediquei-me a revelar – reservando-me o direito de fazer muitas correcções – o que realizara por ocasião de pesquisas concretas. A palavra arqueologia não tem valor de antecipação; designa somente uma das linhas de ataque para a análise das performances verbais: especificação de um nível – o do enunciado e do arquivo; determinação e esclarecimento de um domínio: as regularidades enunciativas, as positivities; emprego de conceitos como os de regras de formação, derivação arqueológica, *a priori* histórico. Mas, em quase todas as suas dimensões e em quase todas as suas arestas, o empreendimento relaciona-se com ciências, análises de tipo científico ou teorias que respondem a critérios de rigor. Ela tem inicialmente relação com ciências que se constituem e estabelecem as suas normas no saber arqueologicamente descrito: são para ela *ciências-objects*, tanto quanto já o foram a anatomia patológica, a filologia, a economia política, a biologia.<sup>1488</sup>

Esta explicação só é parcialmente satisfatória. Quando lemos *MC*, não são a economia política, biologia e filologia, enquanto ciências, lugares essenciais da análise arqueológica para traçar os movimentos próprios da Idade Moderna? É em torno desta questão que se desenvolve o último ponto do capítulo IV de *AS*: “Science et savoir”, mostrando como se dispõem as relações entre ciências e saberes. As práticas discursivas inerentes às formações discursivas, pelas regularidades que lhe assistem, dão lugar a algo de circunscrito, identificável numa certa unidade. É a partir disto que Foucault justifica a substituição do eixo tradicional “consciência-conhecimento-ciência” – que, refere ele, não pode libertar-se da subjectividade –, por uma análise arqueológica sobre as “práticas discursivas saber-ciência”. Assim, se a História das ideias trata sobretudo dos elementos do conhecimento, a arqueologia debruça-se sobre os do saber, domínio, continua Foucault em quase estruturalista, “onde o sujeito está necessariamente situado e dependente, sem que jamais aí possa fazer figura de titular (seja como actividade transcendental, seja como consciência empírica).”<sup>1489</sup> Ora, como entender estes saberes? Em *AS*, expõe as suas características e funções (principalmente p.

---

qui s’articule non dans le survol d’un état, mais dans les conditions d’opération d’une *pratique*. Le discours est chaque fois saisi dans la mise en œuvre des règles de sa production.” (“Hors ou dans la philosophie?”, in *Michel Foucault philosophe*, cit., p. 88) Aproximando-se ainda mais de Foucault quando em 1982 refere: “Mon domaine est l’histoire de la pensée. L’homme est un être pensant. La manière dont il pense est liée à la société, à la politique, à l’économie et à l’histoire ; elle est aussi liée à des catégories très générales, voire universelles, et à des structures formelles. Mais la pensée et les rapports de société sont deux choses bien différentes. Les catégories universelles de la logique ne sont pas aptes à rendre compte adéquatement de la manière dont les gens pensent réellement.” (“Vérité, pouvoir et soi” (1982/1988), *DE II*, n.º 362, p. 1596-97) Recomendamos também Judith Revel, *Expérience de la pensée*, cit., p. 61-62.

<sup>1488</sup> *AS*, p. 269: “– Il est exact que je n’ai jamais présenté l’archéologie comme une science, ni même comme les premiers fondements d’une science future. Et moins que le plan d’un édifice à venir, je me suis appliqué à faire le relevé – quitte, au demeurant, à apporter beaucoup de corrections – de ce que j’avais entrepris à l’occasion d’enquêtes concrètes. Le mot d’archéologie n’a point valeur d’anticipation ; il désigne seulement une des lignes d’attaque pour l’analyse des performances verbales : spécification d’un niveau : celui de l’énoncé et de l’archive ; détermination et éclairage d’un domaine : les régularités énonciatives, les positivités ; mise en jeu de concepts comme ceux de règles de formation, de dérivation archéologique, d’*a priori* historique. Mais en presque toutes ses dimensions et sur presque toutes ses arrêtes, l’entreprise a rapport à des sciences, à des analyses de type scientifique ou à des théories répondant à des critères de rigueur. Elle a d’abord rapport à des sciences qui se constituent et établissent leurs normes dans le savoir archéologiquement décrit : ce sont là pour elle autant de *sciences-objets*, comme ont pu l’être déjà l’anatomie pathologique, la philologie, l’économie politique, la biologie.”

<sup>1489</sup> *AS*, p. 239: “où le sujet est nécessairement situé et dépendant, sans qu’il puisse jamais y faire figure de titulaire (soit comme activité transcendante, soit comme conscience empirique).”



236-240): a) são as especificações de algo (com estatuto científico ou não) pronunciadas dentro de uma prática científica; b) são o lugar onde um sujeito pode tomar posição para falar dos objectos de que se ocupa no seu discurso; c) neles se coordenam e subordinam enunciados, aparecendo e desaparecendo conceitos; d) finalmente, os saberes definem-se também pela relação articulada entre discursos, e destes com as práticas não discursivas que os compõem. Posto isto, “Há saberes que são independentes das ciências (não são nem o seu esboço histórico, nem o avesso vivido); mas não há saberes sem uma determinada prática discursiva, e toda a prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma.”<sup>1490</sup> Do outro lado, “as ciências aparecem no elemento de uma formação discursiva e sobre o fundo de um saber.”<sup>1491</sup> E a análise arqueológica “deve mostrar positivamente como se inscreve e funciona uma ciência num elemento do saber.”<sup>1492</sup>

Não é fácil marcar a função exacta das noções de “*a priori* histórico”, “arquivo”, “saber”, “interpositividades”, “enunciado”, “formação discursiva”. Paul Veyne terá dito que Foucault escreveu demasiado depressa *AS*. Talvez. Esse ou outros motivos ditaram que “arquivo” e “positividade” partilhem a responsabilidade de definir “as condições de existência das formações discursivas”. Que os “enunciados” nem sempre sejam tidos como componentes das “formações discursivas”, não se esclarecendo se estas são uma mera alteração quantitativa daqueles. Se o “*a priori* histórico” é apenas mais vasto do que o “arquivo” (que conteria somente o universo discursivo) ou se é irredutivelmente de outra natureza. Problemas que superam a mera questão terminológica ou conceptual, mas que teremos de pôr de parte para seguirmos a nossa investigação.

E queremos agora pensar se a arqueologia não será uma hermenêutica disfarçada de uma analítica falsamente despretensiosa? Damos já a resposta: não! A arqueologia não cabe em nenhuma filosofia hermenêutica do sentido. Como vimos, o universo discursivo é irredutivelmente histórico, os arquivos, enunciados, formações discursivas, independentemente das articulações que mantêm entre si, pertencem sempre, inelutavelmente, a um *a priori* histórico. Foucault recusa, por isso, teorizar origens ou universalidades possíveis de sentidos, vagamente escondidos numa cápsula de verdade dos discursos. Eles também não remetem para significantes, essências a-históricas; os discursos são práticas, os

---

<sup>1490</sup> *AS*, p. 238: “Il y a des savoirs qui sont indépendants des sciences (qui n’en sont ni l’esquisse historique ni l’envers vécu), mais il n’y a pas de savoir sans une pratique discursive définie ; et toute pratique discursive peut se définir par le savoir qu’elle forme.”

Deleuze acrescenta, numa leitura que incorpora toda a obra de Foucault, às práticas discursivas e aos enunciados as “visibilidades”: “le savoir, tel que Foucault en forme un nouveau concept, se définit par ces combinaisons de visible et d’énonçable propres à chaque strate, à chaque formation historique. Le savoir est un agencement pratique, un ‘dispositif’ d’énoncés et de visibilités.” (*Foucault*, cit., p. 58; ver *idem*, p. 89, 117)

<sup>1491</sup> *AS*, p. 240: “les sciences apparaissent dans l’élément d’une formation discursive et sur fond de savoir.”

<sup>1492</sup> *AS*, p. 241: “doit montrer positivement comment une science s’inscrit et fonctionne dans l’élément du savoir.”

seus significados resultam do uso em vez de uma *adequatio* aos referentes.<sup>1493</sup> Além disso, o sujeito, a sua consciência, dispersa-se na medida em que lhes atribui a função da auto e hetero compreensão. Não vale, pois, a pena instituir quaisquer práticas de interpretação, os significados possíveis de um texto são sempre variados. Por isso, a arqueologia vê os discursos como “monumentos”, em vez de “documentos”. Se ela não se desenvolve no puro acaso, as regularidades que procura, trabalho principal de Foucault, estão ancoradas na história, sempre descontínua. Distinguindo-se da História das ideias porque não busca a gênese, a continuidade ou a totalidade; também não é uma ciência, porque exige uma adaptabilidade e uma abrangência analítica que não sobreviveria às tradicionais censuras epistemológicas de campo e objecto de estudo do mundo científico. Ela deve mostrar as diferenças, nunca subsumidas numa qualquer síntese; seguir as forças de descentramento que há bastante tempo recusam qualquer centralidade.<sup>1494</sup>

#### 5.d- Entre filosofia e história

Mas se é verdade que a arqueologia funciona paralelamente às ciências, ela mantém com algumas delas, nomeadamente a História, relações estreitas. A História arqueológica não procura a todo custo sentidos primevos. Ela age sobre uma heterogénese de elementos ligados a práticas discursivas que num determinado *a priori* histórico, se vão desenvolvendo até que finalmente acabam por desaparecer devido ao processo da própria descontinuidade histórica.

Aliás, até *AS*, Foucault escreveu livros de História, com certas particularidades é verdade, mas *HF* – descrevendo cronológica e sequencialmente as modalidades discursivas sobre a loucura, até que na Modernidade a razão, cada vez mais pletórica, a exclui dos horizontes da vida quotidiana – é um livro de História. Como *Naissance de la clinique* que, apesar dos ecos do seu período literário, é um livro de História da ciência: expondo as alterações do ver e do dizer que se efectuaram no final do séc. XVIII, início do XIX, registando a ruptura derivada da necessidade de dissecar os cadáveres para dissipar a obscuridade da vida na claridade da morte; forjando a inseparabilidade da trilogia médica e

---

<sup>1493</sup> “Discours bataille, diz Foucault, et non pas discours reflet. Plus précisément, il faut faire apparaître dans le discours des fonctions qui ne sont pas simplement celles de l’expression (d’un rapport de forces déjà constitué et stabilisé) ou de la reproduction (d’un système social préexistant).” (“Le discours ne doit pas être pris” (1976); *DE II*, n.º 186, p. 124)

<sup>1494</sup> “dès qu’on y regarde d’un peu près, on est dans un monde pluriel, où les phénomènes apparaissent décalés, produisent des rencontres assez imprévues.” (“Structuralisme et poststructuralisme” (1983), *DE II*, n.º 330, p. 1253) É interessante ver como este pensamento se aproxima do de Deleuze de *Différence et Répétition* e *Logique du sens*, ambos editados em 1969, ano da publicação de *AS*, e que mereceram uma cuidada e entusiasmada recepção pública de Foucault em 1970 (“*Theatrum philosophicum*”, *Critique* 282 (Novembro 1970), p. 885-908; republicado com o mesmo título em *DE I*, n.º 80, p. 943-967). Aí toma o conceito de “*différence*” como uma boa alternativa ao de alteridade (variação do mesmo, ainda que invertida) e de singularidade (puro exercício da solidão). Regressaremos a este texto no capítulo sobre Deleuze.

conceptual da vida, doença e morte; e também a História do processo que tornou o sujeito simultaneamente objecto e sujeito do conhecimento.<sup>1495</sup> E ainda *MC*, História do nascimento e desvanecimento do homem, percurso longo que vai do séc. XVI ao XIX, onde Foucault descreve as *epistemes* que, sucedendo-se descontinuamente, delimitam o que cada época pode pensar, nomeadamente sobre o que é e o que já não é o homem. Os três volumes de *L'Histoire de la sexualité* recuperam esta veia Histórica e mesmo *SP* poderia ter como subtítulo “*História da Prisão*” em vez de “*Nascimento da Prisão*”.<sup>1496</sup>

Já convocámos várias vezes Gilles Deleuze para nos ajudar a esclarecer ou complementar o pensamento foucauldiano, na maioria dos casos subscrevemo-lo. Sobre a História, no entanto, temos algumas reservas. Para Deleuze, Foucault faz com certeza um certo tipo de História, mas nunca foi historiador, antes, embora em moldes diferentes dos habituais, um filósofo da história, i.e., colocou sobre as descrições históricas um questionamento filosófico.<sup>1497</sup> É verdade que o próprio Foucault diz claramente em *MC* que a historiografia precisa de alguma filosofia, e mesmo, agora em maior antagonismo connosco, da hermenêutica, para pelo sentido manifesto de um discurso encontrar um outro “mais escondido mas mais fundamental”.<sup>1498</sup> Recidiva em 1984: “levei a cabo um trabalho o mais próximo possível do dos historiadores, mas para colocar questões filosóficas, dizendo respeito à história do conhecimento.”<sup>1499</sup> Ao mesmo tempo, e não se trata de uma questão puramente quantitativa, há uma plêiade de textos onde a História é mais essencial do que a filosofia. Por

---

<sup>1495</sup> No “Prefácio” põe essa análise histórica ao serviço do sentido em geral: “Le sens d’un énoncé ne serait pas défini par le trésor d’intentions qu’il contiendrait, le révélant et le réservant à la fois, mais par la différence qui l’articule sur les autres énoncés réels et possible, qui lui sont contemporains ou auxquels il s’oppose dans la série linéaire du temps. Alors apparaîtrait l’histoire systématique des discours.” (p. XIII)

<sup>1496</sup> Dizemos isto mesmo conhecendo o que Foucault escreveu em *DE* sobre *SP* não ser uma “história da instituição prisão”, o que teria requerido outros materiais e análises, mas uma parte do seu projecto de fazer uma “história do pensamento enquanto pensamento da verdade”. (“Le souci de la vérité” (1984), *DE II*, n.º 350, p. 1487) Na p. anterior já tinha preenchido a designação que François Ewald lhe outorgava de “historiador positivo” com a confirmação mitigada de que era historiador, mas levando a cabo um “trabalho de história do pensamento”. Portanto, não querendo ir contra Foucault, assinalamos a sua relação privilegiada com a História, mesmo se se trata de uma “nova História”, como veremos.

Sobre a “História da prisão” propriamente dita, atendamos a este importante esclarecimento: “J’ai donc voulu faire l’histoire non pas de l’institution prison, mais de la ‘pratique d’emprisonnement’. En montrer l’origine ou, plus exactement, montrer comment cette manière de faire, fort ancienne bien sûr, a pu être acceptée à un moment comme pièce principale dans le système pénal. Au point d’apparaître comme une pièce toute naturelle, évidente, indispensable.” (“Table ronde du 20 mai 1978” (1980), *DE II*, n.º 278, p. 841)

<sup>1497</sup> Cf. Deleuze, *Pourparlers*, cit., p. 130; e Foucault, cit., p. 56. Sem querermos lançar comentador contra comentador, recordamos a diferença com Blanchot: “dès son premier livre, Foucault traite de problèmes qui depuis toujours appartiennent à la philosophie (raison, déraison), mais il les traite par le biais de l’histoire et de la sociologie, tout en privilégiant dans l’histoire une certaine discontinuité (un petit événement change beaucoup), sans faire de cette discontinuité une rupture (avant les fous, il y a les lépreux, et c’est dans les lieux – lieux à la fois matériels et spirituels – laissés vides par les lépreux disparus que s’aménagent les abris d’autres exclus, de même que cette nécessité d’exclure persévère sous des formes surprenantes qui vont tantôt la montrer et tantôt la dissimuler). (*Michel Foucault tel que je l’imagine*, cit., p. 13-14)

<sup>1498</sup> Cf. *MC*, p. 384.

<sup>1499</sup> “Le style de l’histoire” (1984), *DE II*, n.º 348, p. 1471: “j’ai envisagé un travail aussi proche que possible de celui des historiens, mais pour poser des questions philosophiques, concernant l’histoire de la connaissance.”

exemplo: em 1977 reage à pergunta sobre influências culturais entre blocos geopolíticos na Idade Média, dizendo que isso o embaraça, que não tem verdadeiramente uma resposta porque “sou um historiador, não sou um filósofo especulando sobre a história do mundo, não sou Spengler.”<sup>1500</sup> Mais à frente: “Não sou um filósofo nem um escritor. Não faço uma obra, faço ao mesmo tempo investigações históricas e políticas.”<sup>1501</sup> Pouco tempo depois reassume-se como historiador: “disseram que era estruturalista e anti-historiador, quando nada tenho que ver com o estruturalismo e sou historiador.”<sup>1502</sup> Próximo do ano da sua morte, para terminarmos esta pequena exemplificação: “Não faço uma teoria do poder. Faço a história, num dado momento, da maneira como se estabeleceram a reflexividade de si sobre si e o discurso de verdade a ele ligado.”<sup>1503</sup>

Estes enunciados podem, no entanto, derivar do estilo espontâneo das entrevistas e da sua vontade de combater um certo academismo filosófico. Mas se assim fosse não teria reflectido tanto sobre as condições epistemológicas da História. E *AS* é o lugar onde começa por fazê-lo abundantemente, com teses que nunca serão em geral abandonadas. Falando de uma mutação iniciada há algum tempo, mas que ainda não se realizou totalmente, põe a História tradicional a recuperar o sentido dos “monumentos” para os transformar em “documentos”, o inverso do que entretanto procura fazer alguma historiografia recente. Da arqueologia a fazer-se História, passou-se ao oposto:

Houve um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objectos sem contexto e das coisas abandonadas pelo passado tendia à história e só ganhava sentido na restituição de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que nos nossos dias a história tende para a arqueologia – à descrição intrínseca do monumento.<sup>1504</sup>

Esta *nova* História arqueológica deverá pensar a diferença, descrever as distâncias e as dispersões, trabalhar para decompor a forma do idêntico.<sup>1505</sup> Será uma História das descontinuidades, posicionando-se contra o continuísmo justificado na ideia de um sujeito soberano e um friso cronológico que petrifica acontecimentos. No final de *AS*, revela que quis libertar a História da continuidade e das teorias globais, não a reposicionando num campo

---

<sup>1500</sup> “Le pouvoir, une bête magnifique” (1977), *DE II*, n.º 212, p. 371: “je suis un historien, je ne suis pas un philosophe spéculant sur l’histoire du monde, je ne suis pas Spengler.”

<sup>1501</sup> *Idem*, p. 376: “je ne suis pas un philosophe ni un écrivain. Je ne fais pas une œuvre, je fais des recherches qui sont historiques et politiques à la fois.”

<sup>1502</sup> “La scène de la philosophie” (1978), *DE II*, n.º 234, p. 579: “On a dit que j’étais structuraliste et antihistorien, alors que je n’ai rien à voir avec le structuralisme et que je suis historien.”

<sup>1503</sup> “Structuralisme et poststructuralisme” (1983), *DE II*, n.º 330, p. 1270: “Je ne fais pas une théorie du pouvoir. Je fais l’histoire, à un moment donné, de la manière dont se sont établis la réflexivité de soi sur soi et le discours de vérité qui lui est lié.”

<sup>1504</sup> *AS*, p. 15: “Il était un temps où l’archéologie, comme discipline des monuments muets, des traces inertes, des objets sans contexte et des choses laissées par le passé, tendait à l’histoire et ne prenait sens que par la restitution d’un discours historique ; on pourrait dire, en jouant un peu sur les mots, que l’histoire, de nos jours, tend à l’archéologie, – à la description intrinsèque du monument.”

<sup>1505</sup> Cf. *AS*, p. 21.

transcendental, num certo mecanicismo racional neokantiano ou husserliano, quando se trata, e.g., da história do pensamento. Quis historizá-lo numa descontinuidade que nenhuma teleologia poderia antecipadamente reduzir, encontrá-lo numa dispersão que nenhum horizonte prévio pudesse fechar, vê-lo agir num anonimato a que nenhum transcendentalismo pudesse impor a forma do sujeito, abri-lo a uma temporalidade que não promettesse qualquer retorno da origem.<sup>1506</sup>

Pouco tempo depois, no Japão, resume assim a *nova* História: “As duas noções fundamentais da história tal como se faz hoje em dia já não são o tempo e o passado, mas a mudança e o acontecimento.”<sup>1507</sup> Com esta economia conceptual define a sua História arqueológica ou história serial (*histoire sérielle*), como lhe chamou na época. Traços principais: a) ela não opera sobre objectos gerais já constituídos, como o feudalismo ou a revolução industrial, antes os define à medida que trabalha sobre um conjunto de documentos (aqui no sentido que demos *supra* a “monumentos”). b) Não atravessa os documentos à procura de uma condição geral, realidade social ou espiritual, como o “desenvolvimento económico da Espanha”. c) Procura no *corpus* dos documentos as articulações, relações com o exterior, idiosincrasias, homogeneidades e heterogeneidades... fazendo aparecer acontecimentos que geralmente são invisíveis. E recolhendo sempre mais acontecimentos por trás dos que se tornam visíveis, chegando aos que Foucault nomeia como “atmosféricos”, aqueles que determinam profundamente a história do mundo.<sup>1508</sup> Mas não se trata de recuperar a ideia de um sentido fundamental presidindo aos destinos do mundo, o que seria uma nova forma de historicismo.<sup>1509</sup> Na mesma conferência, refere que não há qualquer continuidade por detrás da descontinuidade, mas uma “concatenação de descontinuidades sobrepostas.”<sup>1510</sup> Impossibilitando assim a unidade do “passado”. E isto tem outra consequência: descobre-se no interior da história “tipos de duração diferentes [...] É preciso,

---

<sup>1506</sup> Cf. *AS*, p. 264-265.

<sup>1507</sup> Conferência na Universidade de Tóquio a 9 de Outubro de 1970, publicada com o título “Revenir à l’histoire” na *Paideia* 11 (Fevereiro de 1972); usamos o texto homónimo de *DE I*, n.º 103, p. 1141: “Les deux notions fondamentales de l’histoire telle qu’on la fait aujourd’hui ne sont plus le temps et le passé, mais le changement et l’événement.”

<sup>1508</sup> Cf. “Revenir à l’histoire” (1972), *DE I*, n.º 103, p. 1144-1146.

<sup>1509</sup> Com Blanchot: “Foucault, quand il s’occupe du discours, ne rejette pas l’histoire, mais il y distingue des discontinuités, des discrétions, nullement universelles, mais locales, qui ne supposent pas que, par en dessous, persévère un grand récit silencieux, une rumeur continue, immense et illimitée qu’il faudrait réprimer (ou refouler), à la manière d’un non-dit mystérieux ou d’un non-pensé qui non seulement attendrait sa revanche, mais travaillerait obscurément la pensée en rendant celle-ci éternellement douteuse. Autrement dit, Foucault, que la psychanalyse n’a jamais passionné, est encore moins prêt à tenir compte d’un grand inconscient collectif, soubassement de tout discours et de toute histoire, sorte de ‘providence prédiscursive’ dont nous n’aurions plus qu’à transformer en significations personnelles les instances souveraines, peut-être créatrices, peut-être destructrices.” (*Michel Foucault tel que je l’imagine*, cit., p. 24-25)

<sup>1510</sup> “Revenir à l’histoire” (1972), *DE I*, n.º 103, p. 1147: “enchevêtrement de discontinuités superposées.”

pois, substituir a velha noção de tempo pela noção de duração múltipla”.<sup>1511</sup> Desconstrução da unidade do “tempo”.

Quase uma década depois,<sup>1512</sup> num encontro-debate sobre a prisão, Foucault mantém, embora com outros termos – omitindo sobretudo o de “História serial” e destacando o de “acontecimento” –, o que até aí tinha defendido. Diz que procura trabalhar no sentido de uma “*événementialisation*”, neologismo que, como facilmente se percebe, deriva de “*événement*”, o *nosso* “acontecimento” (e.g., o encarceramento penal deve ser estudado como acontecimento e não como facto legislativo enquadrado numa ideologia).<sup>1513</sup> Uma História deste tipo faz surgir singularidades e sobretudo mostra que não há qualquer necessidade de um sentido forte, necessitarista, escondido no passado para se compreender o presente. E.g.: não era obrigatório compreender os loucos como doentes mentais, havia outras possibilidades além do aprisionamento dos delinquentes. Mas ao processo de multiplicação causal, pela singularização e accidentalização dos acontecimentos, deve depois juntar-se a procura das conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de forças, as estratégias... que num determinado momento formaram o que irá funcionar como evidência ou quase-necessidade. Já antes, em *OD*, referia que a História não considerava um acontecimento sem definir a série de que fazia parte, sem procurar conhecer as regularidades do campo onde apareciam, sem interrogar as suas variações...<sup>1514</sup> Por isso, é preciso constituir, a noção é de Foucault, um “poliedro de inteligibilidade”. Neste sentido, distingue-se de outros historiadores por não tomar a sociedade, a economia, a política ou outra qualquer *super-estrutura* como um horizonte geral onde todos os objectos particulares se devem situar. Compreende-se, assim, que termine o encontro dizendo que quer “*Fazer a história da ‘objectivação’*” desses elementos que os historiadores consideram como dados objectivamente [...] Paul Veyne viu-o bem: trata-se dos efeitos, sobre o saber histórico, *de uma crítica nominalista* que se formula ela mesma a partir de uma análise histórica.”<sup>1515</sup> E essa analítica, ou História arqueológica recairia principalmente sobre um campo complexo: os jogos de verdade.

---

<sup>1511</sup> “Revenir à l’histoire” (1972), *DE I*, n.º 103, p. 1147: “enchevêtrement de discontinuités superposés [...] Il faut donc substituer à la vieille notion de temps la notion de durée multiple”.

<sup>1512</sup> Seguimos o artigo “Table ronde du 20 mai 1978” (1980), *DE II*, n.º 278, p. 839-853.

<sup>1513</sup> Definição em *OD*: “l’événement n’est ni substance ni accident, ni qualité ni processus ; l’événement n’est pas de l’ordre des corps. Et pourtant il n’est point immatériel ; c’est toujours au niveau de la matérialité qu’il prend effet, qu’il est effet ; il a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le recoupement, l’accumulation, la sélection d’éléments matériels ; il n’est point l’acte ni la propriété d’un corps ; il se produit comme effet de et dans une dispersion matérielle. Disons que la philosophie de l’événement devrait s’avancer dans la direction paradoxale au premier regard d’un matérialisme de l’incorporel.” (p. 59-60)

<sup>1514</sup> Cf. p. 57-58.

<sup>1515</sup> “Table ronde du 20 mai 1978” (1980), *DE II*, n.º 278, p. 839: “*Faire l’histoire de ‘l’objectivation’* de ces éléments que les historiens considèrent comme donnés objectivement [...] Paul Veyne l’a bien vu : il s’agit des effets, sur le savoir historique, *d’une critique nominaliste* qui se formule elle-même à travers une analyse historique.”

Uma história que não seria a do que pode haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos ‘jogos de verdade’, dos jogos do verdadeiro e do falso pelos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. A partir de que jogos de verdade o homem dá a pensar o seu ser próprio quando se percebe como um louco, quando se olha como um doente, quando se reflecte como um ser vivo, falando e trabalhando, quando se julga e se pune enquanto criminoso? A partir de que jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?<sup>1516</sup>

Assim, parece-nos insustentável pôr a arqueologia – no seu claro desígnio epistemológico de *AS* e na sombra que a partir daí sempre a projectou noutras noções, nomeadamente nas de “História serial” e “História dos acontecimentos” – próxima de uma qualquer hermenêutica do sentido. A arqueologia e seus avatares (relativamente autónomos) quiseram compreender acontecimentos sem remeter para eles, mesmo que inseridos em tramas inequívocas de regularidades, para sentidos primevos a-históricos, substancialmente verdadeiros.

Mas talvez porque o termo “arqueologia” não se libertou de uma ambiguidade suspeita, Foucault renovou-o, substituindo-o nomeadamente pelo de “genealogia”, simultaneamente mais nietzscheano e fácil de usar no campo historiográfico.<sup>1517</sup> Veremos em breve que rumo argumentativo tomou no texto de 1971 sobre Nietzsche, a genealogia e a história. Fiquemos por agora com o muito importante “Nietzsche, Freud, Marx”, verdadeiro laboratório de tudo o que dirá na década de 60 sobre as questões da interpretação e das teorias hermenêuticas.

---

A referência a Paul Veyne prende-se com *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris: Seuil, 1971. Recordamos que Veyne escreve o artigo “Foucault révolutionne l'histoire” como prova de amizade intelectual para a reedição do *Comment...* na colecção “Points” da Seuil em 1978. Este acontecimento colocou ainda mais Foucault sob os olhares da comunidade historiográfica. Mesmo em Portugal, onde o livro está traduzido nas Edições 70, foi uma peça importante no debate historiográfico.

<sup>1516</sup> *HS2-up*, p. 13-14: “Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances ; mais une analyse des ‘jeux de vérité’, des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. À travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel ? À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir ?”

<sup>1517</sup> Na relação com Nietzsche, talvez a arqueologia esteja mais próxima do *Nascimento da Tragédia*, enquanto a genealogia, ainda mais óbvio, da *Para a Genealogia da Moral*. Em 1963, texto de homenagem a Georges Bataille, Foucault defende que a “transgressão” batailleana vem complementar e pôr à prova o pensamento nietzscheano da “origem”. (Cf. “Préface à la transgression” *DE I*, n.º 13, p. 267) Mas a esse “pensamento da origem”, questionando a sua ontologia é verdade, sucederá mais tarde, a partir dos inícios de 70, um “pensamento do percurso”, des-universalizando as substâncias filosóficas. É por isso, talvez com algum exagero, que Paul Veyne diz: “Somme toute, l'œuvre de Foucault est toute entière une continuation de la *Généalogie de la morale* nietzschéenne : elle cherche à montrer que toute conception qu'on croit éternelle a une histoire, est ‘devenue’ et que ses origines n'ont rien de sublime.” (*Foucault. Sa pensée, sa personne*, cit., p. 164) Além disso, este desvio foucauldiano parece reproduzir, *mutatis mutandis*, o da passagem da filologia à genealogia nietzscheana.

## 6- A interpretação como tarefa infinita

### 6.a- “Nietzsche, Freud, Marx”

O último ponto deste capítulo contém os dois textos de Foucault que mais directamente dialogam com Nietzsche: “Nietzsche, Freud, Marx”, que apresentou em 1964 no Colloque de Royaumont,<sup>1518</sup> e “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”<sup>1519</sup>. Talvez devêssemos ter escolhido a sequência cronológica, visto encadear mais facilmente a genealogia conceptual e temática de uma obra. Porém, outro foi o nosso entendimento, por duas razões: a) veremos que estes textos contêm, cada um à sua maneira, projecções importantes sobre o que Foucault pensou e escreveu posteriormente; b) são os mais próximos de Nietzsche, provêm dele, e é justo destacá-los porque exemplificam um trabalho de comentário pouco habitual em Foucault (exceptuando as lições do Collège de France).

*NFM* não é um *verdadeiro* texto de História da filosofia, contrariamente aos da maioria dos outros participantes no colóquio,<sup>1520</sup> nem alimenta a “confrontação” (nome dado ao seu painel) com os outros conferencistas. Ao inverso dos seus camaradas temáticos (principalmente Edouard Gaède, “Nietzsche et la littérature”; Herbert W. Reichert, “Nietzsche et Hermann Hesse, un exemple d’influence”; e Boris de Schloezer, “Nietzsche et Dostoïevski”), Foucault coloca Nietzsche, Freud e Marx dentro de um mesmo saber, a que se pode chamar hermenêutico, ou melhor, pós-hermenêutico. Para isso, reduz a questão fundamental do seu texto a saber se “Marx, Freud e Nietzsche não modificaram

---

<sup>1518</sup> Citaremos a partir de Gilles Deleuze (org.), *Cahiers de Royaumont. Nietzsche* (1967), Paris: Minuit, 2000, p. 183-200 (discussão incluída). Teremos também em conta a edição para os *DE I* (1967), n.º 46, p. 592-607, devido às notas acrescentadas pelos editores Daniel Defert e François Ewald.

<sup>1519</sup> Publicada originalmente em *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: P.U.F., 1971, p. 145-172. Usaremos a edição, em tudo idêntica, de *DE I*, n.º 84, p. 1004-1024. Algumas das ideias foram trabalhadas no curso sobre Nietzsche em Vincennes, 1969-70.

<sup>1520</sup> Isso mesmo defendeu Foucault durante a discussão, mostrando que não se deve confundir “história da filosofia e arqueologia do pensamento”. (Cf. *NFM*, p. 194) E esta “arqueologia do pensamento” não tem um sentido universal, trata-se, como veremos, de três pensadores singulares, embora localizados num idêntico *a priori* histórico e trabalhando dentro da *episteme* da Modernidade. Estamos longe, portanto, do transcendental kantiano ou de outra qualquer antropologia epistemológica.



profundamente o espaço de repartição no qual os signos podem ser signos?”<sup>1521</sup> A resposta passará por “indicar [...] que a interpretação se tornou enfim uma tarefa infinita.”<sup>1522</sup> Desta forma, Foucault quer criticar a crença hermenêutica na recuperação – trabalho interpretativo meticuloso, árduo mas também auto-constringente – de sentidos eternos escondidos atrás dos acontecimentos. E com este ataque, a noção de “História da filosofia” perde o carácter de processo contínuo e evolutivo de uma *disciplina* cada vez mais racional que desde a Grécia Clássica até ao séc. XX parece ter armazenado um poderoso espólio de conhecimentos e metodologias acerca do mundo e do homem, espécie de capital acumulado de verdades universais.<sup>1523</sup> Aliás, na *episteme* Moderna (não nos esqueçamos que *MC* será publicado apenas dois anos após a conferência de Royaumont), as ciências humanas disputam com a filosofia o mesmo objecto de estudo, chamado “homem”,<sup>1524</sup> sem vencedor antecipado. Questão quase irrelevante, porque o desvanecimento do próprio *homem* levará à dissipação das disciplinas que o estudavam, incluindo a filosofia.

“Nietzsche, Freud, Marx” é um texto aparentemente simples, ligando *HF* a *MC*. No entanto, é muito importante na economia da *obra* foucauldiana porque a) justifica a ruína da hermenêutica; b) prognostica o pensamento último de Foucault sobre a veracidade vs. verdade; c) e antecipa, nas entrelinhas, a passagem da linguagem ao poder. Começemos pelo primeiro, o mais detalhado.

Foucault diz sonhar com a realização de uma “Enciclopédia de todas as técnicas de interpretação que conhecemos desde os gramáticos gregos até aos nossos dias.”<sup>1525</sup> Cada cultura da civilização ocidental teve o seu sistema de interpretação, técnicas, métodos e

---

<sup>1521</sup> *NFM*, p. 186: “Marx, Freud, Nietzsche n’ont pas modifié profondément l’espace de répartition dans lequel les signes peuvent être des signes ?”

<sup>1522</sup> *NFM* p. 186: “indiquer [...] que l’interprétation est enfin devenue une tâche infinie.”

<sup>1523</sup> François Wahl sintetiza bem esta nova condição da filosofia: “Au lieu du progrès, la rupture ; au lieu d’une cohérence étalée, le jeu décroché des séries. Que reste-t-il alors de l’histoire de la philosophie ? Comment parler d’une réinterprétation, d’une réarticulation d’un même concept, d’une philosophie à l’autre, si justement il ne s’agit pas du *même* concept, emprunté qu’il est à un autre état des règles de conduite et du savoir, et traité dans un autre style ? [...] si ‘la’ philosophie se bâtit chaque fois sur un ordre différent du savoir (du pouvoir, du prescriptif) – ordre qu’on ne dira plus total, mais global –, pour s’y enraciner ou s’y confronter, comment la philosophie pourrait-elle encore se dire au singulier et arguer d’une continuité ? Tout cela est bien connu, mais il fallait le rappeler pour conclure que l’archéologie est une *déconstruction* de l’histoire de la philosophie.” (“Hors ou dans la philosophie?”, in *Foucault philosophe*, cit., p. 96-97)

<sup>1524</sup> Em *MC*, defende que na *episteme* Moderna a reflexão filosófica se desenvolveu como pensamento do “Mesmo”, forjando com a dimensão linguística, a biologia e a economia (Nietzsche, Freud e Marx não coincidem totalmente com esse tríptico, mas há afinidades, e comportam-se como anunciadores, cada um à sua maneira, da morte do homem, na exacta medida em que quebram a soberania formal e empírica dessas três dimensões) um plano comum que fez aparecer as diferentes filosofias da vida, do homem alienado e das formas simbólicas. Ao mesmo tempo, ontologias regionais procuraram definir no seu ser próprio a vida, o trabalho e a linguagem. E por último, aliada às matemáticas, operou dentro da formalização do pensamento. As ciências humanas parecem estar ausentes desta “tríade epistemológica”, mas afinal habitam nos seus interstícios e levaram a antropologização ao paroxismo, constituindo isso actualmente “o grande perigo no interior do saber”. (Cf. p. 358-359)

<sup>1525</sup> *NFM* p. 183: “Encyclopédie de toutes les techniques d’interprétation que nous avons pu connaître depuis les grammairiens grecs jusqu’à nos jours.”

formas de suspeitar da verdade da linguagem. Em consequência, não existe *a* interpretação, como tudo em Foucault, ela está totalmente historizada, cada época desenvolveu o seu próprio domínio interpretativo. Compreende-se, pois, que discuta sobretudo o modelo interpretativo do séc. XIX, na forma que ganhou na *episteme* Moderna, nas positivities “Nietzsche”, “Freud” e “Marx”. Em ruptura com os dispositivos interpretativos da época Clássica (assente no princípio da semelhança; trabalhando nas noções operatórias de conveniência, simpatia, emulação, assinatura e analogia), a Modernidade – especialmente Nietzsche, Freud e Marx – constituiu novas possibilidades hermenêuticas: “O primeiro livro de *O Capital*, textos como os do *Nascimento da Tragédia* e da *Para a Genealogia da Moral*, *A Interpretação dos Sonhos*, põem-nos na presença de técnicas interpretativas.”<sup>1526</sup> Igualmente relevante é a indicação de se usarem essas mesmas técnicas para interpretar os seus autores, num “jogo perpétuo de espelhos”, como diz Foucault. Com isto, e.g., deixa de se poder justificar a procura de um sentido último nos textos de Nietzsche.

Ao contrário do que se supõe, Marx, Nietzsche e Freud não multiplicaram os signos e não deram nomes a coisas que não tinham ainda sentido, não foram “criadores hermenêuticos”. *Apenas* reformularam o próprio domínio dos signos e da maneira como podiam ser interpretados. Se no séc. XVI os signos se dispunham de uma forma homogênea num campo homogêneo, articulando-se perfeitamente entre as várias famílias de signos; com Marx, Nietzsche e Freud, funcionaram num espaço muito mais diferenciado e mantiveram-se na dimensão da profundidade, mas uma profundidade especial: da exterioridade em vez da interioridade. A aposta de Foucault em fazer uma arqueologia da profundidade mostrou que os signos não significam nada em si mesmos, são desde sempre resultado da interpretação.<sup>1527</sup> Se o *signo* “profundidade” serve dois projectos antagónicos (profundidade da “interioridade” e da “exterioridade”), então não pode sustentar qualquer crença no referente ou significante. Como quando Nietzsche inverteu o sentido de “profundidade”, mostrando que a invenção filosófica da procura interior da verdade implicava a resignação, a hipocrisia, a mascarada niilista em vez de, como parecia, uma espécie de heroísmo espeleológico. Apontando, quase paradoxalmente que, para denunciar os ideais ascéticos, era necessário ir ao mais fundo, à profundidade última, não da consciência (bio-exame herdado da pastoral cristã), mas dos signos que os “últimos homens” usavam. Quando desvendou que a “profundidade” tinha uma dobra, e que afinal o exterior era primevo ao interior, provou que a superfície sempre fora a

---

<sup>1526</sup> NFM, p. 185: “Le premier livre du *Capital*, des textes comme *La Naissance de la Tragédie* et *La Généalogie de la morale*, *La Traumdeutung*, nous remettent en présence de techniques interprétatives.”

<sup>1527</sup> Foucault não o refere, mas nesta recusa em hipostasiar a interpretação está toda a teoria da acção nietzscheana e sobretudo, porque mais vulgarizada, a célebre tese XI de Marx sobre Feuerbach: “*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt drauf an, sie zu verändern.*” Parte do campo da subjectivação da década de 80 inicia-se aqui.

verdadeira profundidade, exemplificado na simbologia da verticalidade em *Assim Falava Zaratustra*. O sentido de “profundidade” revelou a sua volatilidade na exacta medida em que descobriu ser exclusivamente do campo dos significados, desde sempre uma interpretação. Do mesmo modo, diz Foucault, o primeiro livro de *O Capital* demonstra que, pelo conceito de “trivialidade”,<sup>1528</sup> Marx quis falsificar a pretensa profundidade da concepção burguesa da moeda, do capital ou do valor. Quanto a Freud, ao lado da topologia do consciente e do inconsciente (onde a profundidade parece estar no seu elemento natural), constituiu todo um conjunto de regras para que o analista decifrasse os *discursos*. Ora, esta explicação/codificação dos comportamentos pelo analista, traduz o seu domínio, enquanto intérprete da superfície, sobre o doente, na sua profundidade; que vai ser, aliás, transformada de acordo com as regras da superfície, e, por isso, nunca se revelará para lá dos estratos interpretativos.

Fica-se para sempre no processo inacabado da interpretação, não há qualquer essência soberana que lhe escape. Além disso, a busca infrutífera, por vezes missionária, da “origem” acaba nos lugares inóspitos da dissolução:

É sobretudo com Nietzsche e Freud [...] num grau menor em Marx, que vemos desenhar-se esta experiência que creio muito importante para a hermenêutica moderna, de que quanto mais longe vamos na interpretação, ao mesmo tempo mais nos aproximamos de uma região absolutamente perigosa, onde não apenas a interpretação vai encontrar o seu ponto de retrocesso, mas onde vai ela mesma desaparecer como interpretação, levando talvez ao desaparecimento do próprio intérprete. A existência sempre próxima do ponto absoluto da interpretação seria ao mesmo tempo a de um ponto de ruptura.<sup>1529</sup>

Recordamos que *HF* se conclui pela definição da loucura como “ausência de obra”, os últimos escritos de Nietzsche do início de 1889, simultaneamente Cristo e Dioniso, marcam a ruína total da obra, limiar a partir do qual reina o silêncio ou as gesticulações inconsequentes. De igual modo, van Gogh e Artaud *sabiam* que a loucura os afastava irredutivelmente das suas obras.<sup>1530</sup> Na recepção, como ficou claro na citação *supra*, o processo de interpretação comporta-se similarmente; levado ao extremo, aproxima-se da soleira da loucura. Se para Nietzsche as interpretações nunca se completam – desenvolvendo-se, por isso, a filosofia, nas palavras de Foucault, numa espécie de “filologia suspensa” –, é também pelo receio de poder atingir esse ponto de não retorno. A correspondência de Freud mostra igualmente esse escrúpulo. Assim,

---

<sup>1528</sup> Usamos este termo para traduzir o de “platitude” de Foucault, bem mais rico porque trabalha a partir de um significado literal (geometria do plano) que o de “trivialidade” (ou “vulgaridade”...) não contém.

<sup>1529</sup> *NFM*, p. 188: “C’est surtout chez Nietzsche et Freud [...] à un moindre degré chez Marx, que l’on voit se dessiner cette expérience, je crois si importante pour l’herméneutique moderne, que plus on va loin dans l’interprétation, plus en même temps on s’approche d’une région absolument dangereuse, où non seulement l’interprétation va trouver son point de rebroussement, mais où elle va disparaître elle-même comme interprétation, entraînant peut-être la disparition de l’interprète lui-même. L’existence toujours approchée du point absolu de l’interprétation serait en même temps celle d’un point de rupture.”

<sup>1530</sup> Cf. *HF*, p. 660-663.

O que está em questão no ponto de ruptura da interpretação, nesta convergência da interpretação em direção a um ponto que a torna impossível, poderá bem ser qualquer coisa como a experiência da loucura.<sup>1531</sup>

Para Foucault, o inacabado da interpretação está ligado a dois postulados da *hermenêutica* Moderna: a) ela não pode findar porque nada há para lá da interpretação.<sup>1532</sup> b) Num nível de intensidade acima da Crítica Transcendental kantiana, a interpretação reverte em direção a si mesma, interpretando-se infinitamente. No primeiro, porque os signos deixaram de iludir, de insinuarem amavelmente que um pequeno esforço metodológico retiraria o véu que os separa dos significantes. Bem diferente do que acontecia no séc. XVI, onde a grande rede das semelhanças entre signos mostrava o racionalismo bondoso de Deus. A *má-vontade* que os signos ganham com Marx, Freud e Nietzsche deve-se ao abandono dessa função quase xamânica de revelar o sentido das coisas. Eles passaram a existir exclusivamente no campo das interpretações:

Assim funciona a moeda tal como a vemos definida na *Crítica da Economia Política*, e sobretudo no primeiro livro de *O Capital*. É assim que funcionam os sintomas em Freud. E em Nietzsche as palavras, a justiça, as classificações binárias do Bem e do Mal, por conseguinte os signos são máscaras.<sup>1533</sup>

Do outro postulado (a interpretação interpretando-se a si mesma) resultam duas consequências. Primeiramente, o tempo da interpretação, por oposição ao tempo da hermenêutica do sentido e da dialética, é sempre circular, visto que a interpretação reinicia constantemente o seu processo, interpretando-se interpretações. Em segundo lugar, não há qualquer ponto fixo exterior onde parar a interpretação, “não se interpreta o que há no significativo, mas interpreta-se no fundo *quem* expôs a interpretação.”<sup>1534</sup> É talvez a esta inevitabilidade da interpretação recair no intérprete que Nietzsche, diz Foucault, chamou Psicologia.<sup>1535</sup> E aqui podemos avançar com o que mais acima referimos serem os primórdios do desvio da linguagem em relação ao poder. Na verdade, o intérprete é mais do que as interpretações que produz, caso contrário Foucault não o daria como aquilo que

---

<sup>1531</sup> NFM, p. 189: “Ce qui est en question dans le point de rupture de l’interprétation, dans cette convergence de l’interprétation vers un point qui la rend impossible, ce pourrait bien être quelque chose comme l’expérience de la folie.”

Foucault continua dizendo que foi contra ela, mas fascinados por ela, que Nietzsche e Freud se debateram toda a vida. Na discussão da comunicação, à pergunta de Demonbynes sobre se Nietzsche tinha realmente tido “uma experiência da loucura”, se era possível fazer a “experiência da loucura”, Foucault responde imperativamente que “sim”.

<sup>1532</sup> E no entanto, seguindo o que escreve, a radicalização da interpretação pode provocar a ruptura do sujeito. Parece-nos que desfazer a ilusão de um “para lá da interpretação” evitaria muitas patologias, é preciso afirmar e reafirmar que “apenas há interpretações”.

<sup>1533</sup> NFM, p. 191: “Ainsi fonctionne la monnaie telle qu’on la voit définie dans la *Critique de l’Economie Politique*, et surtout dans le premier livre du *Capital*. C’est ainsi que fonctionnent les symptômes chez Freud. Et chez Nietzsche, les mots, la justice, les classements binaires du Bien et du Mal, par conséquent les signes, sont des masques.”

<sup>1534</sup> NFM, p. 191: “on n’interprète pas ce qu’il y a dans le signifié, mais on interprète au fond : *qui* a posé l’interprétation.” Tese que Deleuze também destacou.

<sup>1535</sup> Não se veja, contudo, até pelo que dissemos no capítulo sobre Nietzsche, este “intérprete” como um eu substancial, é antes um conjunto relativamente instável de forças.

verdadeiramente se interpreta. O seu posicionamento nas relações de força que constituem um determinado jogo de verdades (um ramo da biologia, e.g.) vai pesar na definição do *valor* da sua interpretação. Ao mesmo tempo que a *qualidade* (essencialmente performativa) da interpretação ditará parte do seu próprio *valor*.<sup>1536</sup> As relações de poder entram assim, ainda que mitigadamente, no mundo das formações discursivas, enquanto interpretações infinitas que, ao recaírem sobre si mesmas, questionam o próprio intérprete. Por outro lado, o tema da parrésia, da veracidade em vez da verdade, apresenta-se em esboço quando Foucault refere que o intérprete em Nietzsche é o “verídico”, “não porque se apropria de uma verdade adormecida para a pronunciar, mas porque profere a interpretação que toda a verdade tem como função cobrir.”<sup>1537</sup> Uma interpretação que será, longe da hermenêutica do sentido, performativa em vez de descritiva, um acto de coragem mais do que uma decifração erudita e metódica de um sentido pré-existente. Gesto que desbaratou as epistemologias do séc. XIX.

O pequeno texto de Royaumont preludia em filigrana o desenvolvimento do pensamento foucauldiano em direcção ao poder e à subjectivação ética. Mas, bem entendido, ele pertence à época da linguagem e da loucura, de uma loucura que arruína a obra, das formações discursivas sobre a loucura, história da exclusão de certos desvios à razão, ou melhor, às razões que deixaram, de maneiras diferentes, de acolher no seu seio as deformações que as podiam contaminar. E de uma linguagem que ganha suficiente soberania para não se deixar determinar pelos significantes. A hermenêutica, por seu lado, assume a impossibilidade de poder ir aos pretensos sentidos originais, à pureza a-histórica de signos adâmicos. Desta forma, “A morte da interpretação está em acreditar que há signos, signos que existem primeiramente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas.”<sup>1538</sup> Pelo contrário, a “vida da interpretação” acredita que apenas há interpretações.<sup>1539</sup> Mesmo quando a hermenêutica se arvora em semiologia (à época uma neo-hermenêutica muito promissora, sobretudo nos trabalhos de Roland Barthes) e continua a

---

<sup>1536</sup> É verdade que também podemos ver aqui uma variação putativa do capítulo sobre o “sono antropológico” que escreverá em *MC*, mostrando aí a obsessão que a filosofia Moderna teve pelo estudo do homem, passando da letargia dogmática à antropológica. No entanto, parece-nos estar bem mais perto do Nietzsche de *Para a Genealogia da Moral*, dessa decifração do homem como construtor de sentidos, e que, por isso mesmo, levará a que a inversão dos valores exija a emergência de um novo homem, em vez do humanismo epistemológico da antropologia.

<sup>1537</sup> *NFM*, p. 190: “non pas parce qu’il s’empare d’une vérité en sommeil pour la proférer, mais parce qu’il prononce l’interprétation que toute vérité a pour fonction de recouvrir.”

<sup>1538</sup> *NFM*, p. 192: “La mort de l’interprétation, c’est de croire qu’il y a des signes, des signes qui existent premièrement, originellement, réellement, comme des marques cohérentes, pertinentes et systématiques.”

<sup>1539</sup> Vem a propósito, quase em jeito de *petite histoire*, dizer que Jean-Luc Godard confirmou numa entrevista para os *Cahiers du Cinéma* que o indispunha ver Foucault assegurar taxativamente que numa certa época as pessoas pensavam de determinada maneira. Era, aliás, contra isso que “nous tentons de faire des films: pour que des Foucault futurs ne puissent affirmer de telles choses avec autant de présomption.” Portanto, ainda mais descontinuo do que Foucault, mesmo pertencendo à “esquerda universalista” (*Lutter sur deux fronts* 194 (Outubro 1967); cit. por Didier Eribon, *Michel Foucault*, cit., p. 267)

acreditar na existência de signos universais, “abandona a violência, o inacabado, a infinitude das interpretações para fazer reinar o terror do indício e suspeitar da linguagem.”<sup>1540</sup> O exemplo que encontra para figurar esta “hermenêutica da morte” é o “Marxismo depois de Marx”. Pelo contrário, Nietzsche será o escolhido para a “hermenêutica da vida”, intermediário entre a “linguagem pura” e a loucura.

O texto de Royce perturba as práticas habituais da recepção filosófica. Nietzsche, ou outro qualquer produtor de enunciados, desaparece – sem realmente desaparecer, visto ser uma das positivities que fez emergir a hermenêutica Moderna, e estar constantemente a ser convocado por Foucault –, deixando-nos frente à linguagem dos seus escritos. Um sistema de signos que não remete para o mundo dos referentes, conjunto de interpretações sobre interpretações. Ainda por cima, só recaindo no próprio intérprete pode o processo hermenêutico extrair alguns significados, a hermenêutica Moderna deve perguntar essencialmente por “quem?”, em vez do tradicional “o que é?” Ora, esta proposta conflitua com a tradição filosófica, apostada numa recepção cumulativa, operando com conceitos a-históricos e acreditando e produzindo inteligibilidades tendencialmente universais.<sup>1541</sup> Foucault afirma que não existe *a* interpretação de Nietzsche, Freud ou Marx; que marxismo, freudismo ou nietzscheanismo vivem na “morte hermenêutica”, exumando antiguidades sem significado, ou melhor, com significados irrelevantes para a actualidade. A interpretação mantém-se viva enquanto se lerem aquelas três positivities da Modernidade (e, bem entendido, isso aplica-se à rede de formações discursivas que emergiram a partir deles) como relações de forças provisórias de um dado *a priori* histórico, embora com um lastro que percorreu todo o séc. XX (seria aliás, interessante pensar, contra Foucault, esta continuidade).

Assim, estamos num campo diferente do da “interpretação da suspeita” que Paul Ricœur atribui precisamente a Marx, Freud e Nietzsche. Ricœur acreditava que a finalidade desses autores era desmistificar as formas de ilusão, tornar o processo interpretativo mais apto a captar os sentidos escondidos.<sup>1542</sup> Foucault, pelo contrário, não busca qualquer sentido originário imerso numa profundidade que o protegeria da dissolução levada a cabo pela descontinuidade histórica. A *sua* interpretação deve ser entendida à semelhança da execução musical, que em geral, misturando estética e ontologia, renovam a vida da música num acto

---

<sup>1540</sup> NFM, p. 192: “abandonne la violence, l’inachevé, l’infinité des interprétations, pour faire régner la terreur de l’indice, et suspecter le langage.”

<sup>1541</sup> No período de discussão da comunicação, François Wahl, apesar da proximidade a Foucault, realça negativamente esta pletora de interpretações. Questionando ainda o que poderá significar “interpretar quem interpreta”. Foucault responde que essa inflação interpretativa era o que caracterizava profundamente a cultura ocidental da época. (Cf. NFM, p. 195-196)

<sup>1542</sup> Cf. *De l’interprétation – essai sur Freud*, cit., p. 43-44.

de recriação. Positivando aquilo que via em Pierre Boulez: “dar a força de romper com as regras no acto que as faz jogar.”<sup>1543</sup>

### 6.b- “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”

Em 1971, passada a ressaca da recepção a *MC*, coadas algumas das concepções arqueológicas de *AS*, relativamente entronizado pela nomeação para o Collège de France, Foucault escreve *NGH*, o texto mais importante sobre Nietzsche. Não para edificar uma exegese ou um comentário alargado – embora o grande número de referências bibliográficas, pouco habitual nele, o aproxime desses modelos de recepção –, muito menos uma hagiografia, mas explicar a inclusão da genealogia na arqueologia. Seguimos Rabinow e Dreyfus na indicação de que em Foucault não houve realmente uma substituição da arqueologia pela genealogia, porque só a combinação das duas permitia uma análise sistemática das formações discursivas e dos dispositivos (mais do campo da arqueologia) ao mesmo tempo que as inseria no fluxo da história, a elas e ao *sujeito* da análise (mais do campo da genealogia).<sup>1544</sup> *NGH* é um documento charneira: introduz o tema do poder na produção discursiva foucauldiana, pretende demonstrar que na questão do saber está sempre uma questão de poder,<sup>1545</sup> problema que o vai ocupar durante toda a década de 70.<sup>1546</sup> Ao mesmo tempo que trabalha como arquivista no estudo do passado, com práticas que vão beber a Nietzsche os seus princípios metodológicos.<sup>1547</sup>

Mas se a recepção a Foucault destacou principalmente a reflexão sobre o poder e a História, temos por nós que este texto traz o pensamento nietzscheano acerca da interpretação para o centro do debate sobre os limites e a superação das hermenêuticas do sentido. Foucault recupera uma genealogia que “é cinzenta; ela é meticulosa e pacientemente documental. Ela

---

<sup>1543</sup> “Pierre Boulez, l’écran traversé” (1982), *DE II*, n.º 305, p. 1041: “donner la force de rompre les règles dans l’acte qui les fait jouer.”

<sup>1544</sup> “Foucault is not trying to construct a general theory of production (like Pierre Bourdieu or many neo-Marxists). Rather, he is offering us an interpretive analytic of our current situation. It is Foucault’s unique combination of genealogy and archaeology that enables him to go beyond theory and hermeneutics and yet to take problems seriously. The practitioner of interpretive analytics realizes that he himself is produced by what he is studying; consequently he can never stand outside it. The genealogist sees that cultural practices are more basic than discursive formations (or any theory) and that the seriousness of these discourses can only be understood as part on a society’s ongoing history. (Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., p. 124-125) Quase como o diz Foucault em primeira mão em “What is Enlightenment?/Qu’es-ce que les Lumières?” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1393.

<sup>1545</sup> Cf. Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cit., p. 114.

<sup>1546</sup> Cujos grandes livros são *SP*, 1975; e o 1.º vol. de *HSI-vs*, 1976; mas profundamente presente também nos cursos do Collège de France: “Le Pouvoir psychiatrique”, 1973-74; “Il faut défendre la société”, 1976; “Sécurité, territoire, population”, 1977-78; e “Naissance de la biopolitique”, 1978-79.

<sup>1547</sup> Segundo Habermas, é sobretudo neste contexto nietzscheano que “Foucault sucumbe à melodia familiar de um irracionalismo confesso.” (*O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 261)

trabalha em pergaminhos nebulosos, rasurados, várias vezes reescritos.”<sup>1548</sup> Uma genealogia que retoma duas das teses centrais de Nietzsche: a) não é possível ir à origem dos signos (onde estariam referentes fixos); b) e quem interpreta é pelo menos tão importante para a inteligibilidade genealógica como o que é interpretado, abrindo a grande e *eterna* questão da verdade à do valor da interpretação.<sup>1549</sup> Com isto, a genealogia não contraria a História, somente o desenvolvimento “meta-histórico das significações ideais e dos indefinidos teleológicos. É-lhe estranha a vontade da ‘origem’.”<sup>1550</sup> Para justificar a partir de Nietzsche esta denegação do originário, Foucault vai jogar com a diferença entre *der Ursprung* (origem) e *die Herkunft* (proveniência).<sup>1551</sup> Se é verdade que por vezes Nietzsche, depois de os distinguir, sobretudo na *Para a Genealogia da Moral*, acaba por usá-los indistintamente, mantém-se uma tendência metodológica que leva o Nietzsche genealogista/historiador e antimetafísico a preferir *die Herkunft* a *der Ursprung*. Qualquer teoria da origem busca sempre recolher a “essência exacta da coisa”, a “sua possibilidade mais pura”, a identidade fechada, o que já é, e sempre será: a substância. O genealogista escuta a história e descobre que por detrás de cada coisa há, não a sua essência sem data, mas a certeza da sua ausência, “ou que a sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estrangeiras.”<sup>1552</sup> Além disso, convocando a irrisão nietzscheana, Foucault defende que a história nos ensina a rir das “solenidades da origem”, desejo de uma perfeição uterina impressa nas narrativas teológicas. Depois do afastamento das ideias operativas de “essência” e “perfeição original”, resta-lhe demolir a tese de que na origem de algo está a sua verdade, imediatamente degradada mal desagua no fluxo histórico. Também a verdade está na história, “A verdade e o seu reino originário tiveram a sua história na história.”<sup>1553</sup> Assim, o genealogista não pode exercer bem o trabalho interpretativo sem a ajuda da História, só nesta aliança se pode “conjurar a quimera da origem”.

A proveniência permite também reencontrar sob o aspecto único de um caractere, ou de um conceito, a proliferação dos acontecimentos pelos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram. A genealogia não pretende viajar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para lá da dispersão e do esquecimento; a sua tarefa não é a de mostrar que o passado está ainda aí, bem vivo no presente, continuando a animá-lo em segredo, depois de ter imposto a todos os atalhos do percurso uma forma desenhada desde o início. Nada que se assemelhasse à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir a fileira complexa da proveniência é

---

<sup>1548</sup> NGH, p. 1004: “est grise ; elle est méticuleuse et patiemment documentaire. Elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois récrits.”

<sup>1549</sup> Como vimos, em *GSA* e *CV*, a crítica bem nietzscheana do “mundo verdadeiro” e a passagem do “quê” ao “quem” dão a esta dramatização e teatralização do valor do intérprete, mais tarde medidos na intensidade e pureza da sua parrésia, uma outra importância.

<sup>1550</sup> NGH, p. 1004-1005: “méta-historique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s’oppose à la recherche de l’origine.”

<sup>1551</sup> Justificando-o filologicamente, desvia-se do significado de “origem” que geralmente é atribuído a *die Herkunft* e mostra como lhe convém melhor o de “proveniência” (*provenance*). (Cf. NGH, p. 1008-1009)

<sup>1552</sup> NGH, p. 1006: “ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères.”

<sup>1553</sup> NGH, p. 1008: “La vérité et son règne originaire ont eu leur histoire dans l’histoire.”



pelo contrário manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é descobrir os acidentes, os ínfimos desvios [...] é descobrir que na raiz do que conhecemos e do que somos não há qualquer verdade do ser, mas a exterioridade do acidente.<sup>1554</sup>

A proveniência, diz Foucault, mostra-nos uma fragmentação irreduzível por detrás do que julgávamos unido, põe em movimento o que se perspectivava como imóvel, descobre o heterogêneo na aparente homogeneidade.<sup>1555</sup> Isto porque a proveniência tem que ver com o corpo: “Ela inscreve-se no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo.”<sup>1556</sup> Não são as ideias, as construções espirituais que *die Herkunft* busca, mas a vida histórica do corpo, nele estão as marcas de todos os acontecimentos, dos erros às ilusões, ele é também o centro não consciente das relações de força:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (ao qual tenta emprestar a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua desintegração. A genealogia, como análise da proveniência, está, pois, na articulação do corpo e da história. Ela deve mostrar o corpo todo imprimido de história e a história arruinando o corpo.<sup>1557</sup>

Mas à “proveniência” falta o rasgo no tecido histórico, já de si descontínuo, que permita o aparecimento de algo. É uma questão lógica (algo deve provir da proveniência e ser exterior a ela) e, devido ao descontinuísmo, uma obrigação de coerência teórica. Foucault lê então em *die Entstehung* (disseminado pela obra nietzscheana) essa figura da “emergência” (*émergence*), ponto de surgimento (*surgissement*): “É o princípio e a lei singular de uma aparição.”<sup>1558</sup> Destaque-se o cuidado de Foucault em singularizar a *lei*, em desviar-se de condições formais *a priori* do aparecimento, afastar-se de um possível transcendentalismo fenomenológico.<sup>1559</sup> A emergência acontece a partir da multiplicidade de forças que

---

<sup>1554</sup> NGH, p. 1009: “La provenance permet aussi de retrouver sous l’aspect unique d’un caractère, ou d’un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés. La généalogie ne prétend pas remonter le temps pour rétablir une grande continuité par-delà la dispersion de l’oubli ; sa tâche n’est pas de montrer que le passé est encore là, bien vivant dans le présent, l’animant encore en secret, après avoir imposé à toutes les traverses du parcours une forme dessinée dès le départ. Rien qui ressemblerait à l’évolution d’une espèce, au destin d’un peuple. Suivre la filière complexe de la provenance, c’est au contraire maintenir ce qui s’est passé dans la dispersion qui lui est propre [...] c’est découvrir qu’à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n’y a point la vérité et l’être, mais l’extériorité de l’accident.”

<sup>1555</sup> Cf. NGH, p. 1010.

<sup>1556</sup> NGH, p. 1010: “Elle s’inscrit dans le système nerveux, dans humeur, dans l’appareil digestif.”

<sup>1557</sup> NGH, p. 1011: “Le corps : surface d’inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d’une unité substantielle), volume en perpétuel effritement. La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l’articulation du corps et de l’histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d’histoire, et l’histoire ruinant le corps.”

<sup>1558</sup> NGH, 1011: “C’est le principe et la loi singulière d’une apparition.”

<sup>1559</sup> Foucault diz que Nietzsche o ajudou a sair da fenomenologia: “Je sais très bien pourquoi j’ai lu Nietzsche : j’ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j’ai lu Bataille à cause de Blanchot. Donc, il n’est pas du tout vrai que Nietzsche apparaît en 1972 ; il apparaît en 1972 dans le discours de gens qui étaient marxistes vers les années soixante et qui sont sortis du marxisme par Nietzsche ; mais les premiers qui ont eu recours à Nietzsche ne cherchaient pas à sortir du marxisme ; ils n’étaient pas marxistes. Ils cherchaient à sortir de la phénoménologie.” (“Structuralisme et poststructuralisme” (1983), *DE II*, n.º 330, p. 1256) Já tinha referido algo de semelhante em 1980. (Cf. “Entretien avec Michel Foucault”, *DE II*, n.º 281, p. 867) Na verdade, o prefácio à 1.ª ed. da *HF* tem ainda uma atmosfera fenomenológica, e.g.: “il ne s’agit point d’une histoire de la

constituem a articulação do corpo e da história, estamos na visão nietzscheana da vontade de potência enquanto jogo de forças dominantes/dominadas:

[...] produz-se sempre num certo estado de forças. A análise da *Entstehung* deve mostrar esse jogo, a maneira como elas lutam umas contra as outras, ou o combate que levam em face de circunstâncias adversas, ou ainda a tentativa que fazem – dividindo-se contra elas próprias – para escapar à degenerescência e retomar vigor a partir do seu próprio enfraquecimento.<sup>1560</sup>

Por isso, “A genealogia [...] restabelece os diversos sistemas de sujeição: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo acidental das dominações.”<sup>1561</sup> Temos assim uma articulação profunda entre “proveniência” e “emergência”:

Enquanto a proveniência designa a qualidade de um instinto, o seu grau ou a sua deficiência, e a marca que deixa num corpo, a emergência designa um lugar de confrontação; é preciso, no entanto, deixar de a imaginar como um campo fechado onde se desenrolaria uma luta, um plano onde os adversários estariam em igualdade; é antes – o exemplo dos bons e dos maus prova-o – um ‘não lugar’, uma pura distância, o facto dos adversários não pertencerem ao mesmo espaço. Ninguém é, pois, responsável por uma emergência, ninguém pode ficar com os louros; ela produz-se sempre no interstício.<sup>1562</sup>

Apesar deste anonimato, de uma espécie de fulguração sem causa e sem lei geral (não confundir com a “lei singular” de cada emergência), de uma dinâmica para lá do sujeito e de um qualquer *telos* (mesmo histórico-estruturalista), de abandonar às forças históricas o poder de *definir* uma diacronia descontínua e aberturas para o aparecimento de outros acontecimentos, elementos da diferença, Foucault realça ainda o que em Nietzsche se prende com uma teoria das forças dominantes vs. dominadas. Mas aqui, contra os historicismos, políticos ou científicos, por detrás da mudança de cena própria ao descontínuismo histórico, a confrontação geral entre forças não se esgota nas “suas próprias contradições”, a humanidade não evolui, como alguns julgam, de combate em combate até ao apaziguamento final, teleologia miraculosa. Aproveitando para pôr novamente em causa as litánias neo-marxistas tanto quanto o optimismo cínico burguês (coincidindo na ideia de “progresso”, neo-messianismo pós-Iluminista), Foucault reitera frequentemente a descontinuidade irreduzível

---

connaissance, mais des mouvements rudimentaires d’une expérience. Histoire non de la psychiatrie mais de la folie elle-même, dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir.” (“Préface” (1961), *DE I*, n.º 4, p. 192)

<sup>1560</sup> NGH, p. 1011: “[L’émergence] se produit toujours dans un certain état des forces. L’analyse de l’*Entstehung* doit en montrer le jeu, la manière dont elles luttent les unes contre les autres, ou le combat qu’elles mènent en face des circonstances adverses, ou encore la tentative qu’elles font – se divisant contre elles-mêmes – pour échapper à la dégénérescence et reprendre vigueur à partir de leur propre affaiblissement.”

<sup>1561</sup> NGH, p. 1011: “La généalogie [...] rétablit les divers systèmes d’asservissement : non point la puissance anticipatrice d’un sens, mais le jeu hasardeux des dominations.”

<sup>1562</sup> NGH, p. 1012: “Alors que la provenance désigne la qualité d’un instinct, son degré ou sa défaillance, et la marque qu’il laisse dans un corps, l’émergence désigne un lieu d’affrontement ; encore faut-il se garder de l’imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires seraient à égalité ; c’est plutôt – l’exemple des bons et des mauvais le prouve – un ‘non-lieu’, une pure distance, le fait que les adversaires n’appartiennent pas au même espace. Nul n’est donc responsable d’une émergence, nul ne peut s’en faire gloire ; elle se produit toujours dans l’interstice.”

Como não ver aqui conotações com o Maio 68, e uma crítica aos “burocratas da revolução”? A *Entstehung* é uma constelação de forças ininteligíveis, e, por isso, inesperados e incodificáveis, que emergem na realidade histórica através desses espaços ínfimos que são os interstícios.

da história, subsistindo dentro de uma confrontação permanente entre forças, sem vencedores ou vencidos definitivos.<sup>1563</sup>

Essa relação de forças não é exterior ao processo que as analisa, as interpreta. Se desejássemos iluminar uma significação submersa numa origem longínqua, mas preservada na sua essência, então “só a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade.”<sup>1564</sup> Pelo contrário, quando interpretar, seguindo de muito perto o sentido da vontade de potência como vontade de interpretação, é apropriar-se violentamente de um sistema de regras que em si mesmo não tem qualquer significado, e submetê-lo a uma orientação, a um significado, “então o devir da humanidade é uma série de interpretações.”<sup>1565</sup> E cabe à genealogia fazer a sua história, “história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergência de interpretações diferentes. Trata-se de os fazer aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos.”<sup>1566</sup>

A genealogia é, assim, a modalidade Histórica, o “sentido histórico”<sup>1567</sup> capaz de analisar os procedimentos interpretativos que fazem emergir os acontecimentos. Nietzsche (e Foucault) pretendeu, disse-o na *Segunda Inactual*, substituir com ela a História que sistematicamente supõe um ponto de vista supra-histórico, trabalhando na constituição de uma totalidade que supere a diversidade do devir. Pelo contrário, para Foucault, Nietzsche assegura que o “sentido histórico [...] reintroduz no devir tudo o que acreditamos ser imortal no homem.”<sup>1568</sup> Mesmo o sujeito do saber, esse ponto de observação que a História metafísica (Foucault continua a vê-la como a historiografia dominante) imuniza contra o tempo, é introduzido pela História “efectiva”<sup>1569</sup> no tempo, também ele vive no devir. Por isso, a História efectiva não procura qualquer substância originária nos acontecimentos, nem a identidade pura de quem faz esse trabalho (à maneira de uma autopsicanálise antropologizante).<sup>1570</sup> Tudo se resume antes a uma certa cosmologia negativa, realizada na luta accidental entre forças, onde nem o historiador está isento dessa *lógica* do acaso: “As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a um destino nem a uma mecânica,

---

<sup>1563</sup> Cf. *NGH*, p. 1013. Repare-se como toda a narrativa neo-marxista dos “dominantes vs. dominados” cai por terra (no duplo sentido).

<sup>1564</sup> *NGH*, p. 1014: “seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l’humanité.”

<sup>1565</sup> *NGH*, p. 1014: “alors le devenir de l’humanité est une série d’interprétations.”

<sup>1566</sup> *NGH*, p. 1014: “histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d’interprétations différentes. Il s’agit de les faire apparaître comme des événements au théâtre des procédures.”

<sup>1567</sup> Foucault refere que Nietzsche designa a *wirkliche Historie*, indicando dois ou três excertos na sua obra, por “espírito” ou “sentido histórico”. Ver, e.g., *Para a Genealogia da Moral*, “Prefácio”, §7.

<sup>1568</sup> *NGH*, 1015: “Le sens historique [...] réintroduit dans le devenir tout ce qu’on avait cru immortel chez l’homme.”

<sup>1569</sup> “*Effective*”. Assim adjectiva por vezes Foucault a *sua* História, isentando-a dos constrangimentos de uma conceptualização mais tradicional.

<sup>1570</sup> Cf. *NGH*, p. 1015.

mas tão só ao azar da luta.”<sup>1571</sup> Por tudo isto, a História não é a servente da filosofia,<sup>1572</sup> ela não pretende contar o nascimento necessário da verdade ou dos valores,<sup>1573</sup> desenvolve antes um “conhecimento diferencial das energias e dos acidentes, das alturas e das quedas, dos venenos e dos contra-venenos.”<sup>1574</sup>

Assim termina o primeiro andamento do texto de Foucault sobre a História metafísica vs. História efectiva em Nietzsche (e Foucault), já que o seu sentido histórico imita, *mutatis mutandis*, o do predecessor. Citemos um pequeno excerto de *AS*, sem dúvida premonitório e esclarecedor por antecipação:

Tratava-se de analisar esta história [do pensamento, liberto do transcendental], numa descontinuidade que nenhuma teleologia impusesse previamente; de assinalar uma dispersão que nenhum horizonte preestabelecido pudesse encerrar; de deixá-la desdobrar-se num anonimato ao qual nenhuma constituição transcendental impusesse a forma do sujeito; de abri-la a uma temporalidade que não promettesse o retorno de nenhuma aurora.<sup>1575</sup>

---

<sup>1571</sup> *NGH*, p. 1016: “Les forces qui sont en jeu dans l’histoire n’obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lute.”

<sup>1572</sup> Posição onde se situa plenamente Foucault, em 1968 numa resposta a Sartre escrevia: “Il y a une sorte de mythe de l’histoire pour philosophes. Vous savez, les philosophes sont, en général, fort ignorants de toutes les disciplines qui ne sont pas les leurs. Il y a une mathématique pour philosophes, il y a une biologie pour philosophes, eh bien, il y a aussi une histoire pour philosophes. L’histoire pour philosophes, c’est une espèce de grande et vaste continuité où viennent s’enchevêtrer la liberté des individus et les déterminations économiques ou sociales. Quand on touche à quelques-uns de ces grands thèmes, continuité, exercice effectif de la liberté humaine, articulation de la liberté individuelle sur les déterminations sociales, quand on touche à l’un de ces trois mythes, aussitôt les braves gens se mettent à crier au viol ou à l’assassinat de l’histoire. En fait, il y a beau temps que des gens aussi importants que Marc Bloch, Lucien Febvre, les historiens anglais, etc., ont mis fin à ce mythe de l’histoire. Ils pratiquent l’histoire sur un tout autre mode, si bien que le mythe philosophique de l’histoire, ce mythe philosophique que l’on m’accuse d’avoir tué, eh bien, je suis ravi si je l’ai tué. C’est précisément cela que je voulais tuer, non pas du tout l’histoire en général. On ne tue pas l’histoire, mais tuer l’histoire pour philosophes, ça oui, je veux absolument la tuer.” (“Foucault répond à Sartre”, *DE I*, n.º 55, p. 694-695)

<sup>1573</sup> Na *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche investiga o valor da verdade, colocando-a, por isso mesmo, no devir histórico, fora de qualquer substancialismo epistemológico (é assim que ele inverte o ponto de vista platónico).

<sup>1574</sup> *NGH*, p. 1017: “connaissance différentielle des énergies et des défaillances, des hauteurs et des effondrements, des poisons et des contrepoisons.”

<sup>1575</sup> P. 264-265: “Il s’agissait d’analyser cette histoire, dans une discontinuité qu’aucune téléologie ne réduirait par avance ; de la repérer dans une dispersion qu’aucun horizon préalable ne pourrait refermer ; de la laisser se déployer dans un anonymat auquel nulle constitution transcendante n’imposerait la forme du sujet ; de l’ouvrir à une temporalité qui ne promettrait le retour d’aucune aurore.”

Como vimos, Foucault interessa-se constantemente mais pela mudança do que pelo eterno, pelo descontinuo do que pelo contínuo. À História caberia, pois, nessa junção entre arqueologia e genealogia, o papel de, num primeiro momento, distinguir a emergência dos diferentes acontecimentos (“loucura”, “homem”, “verdade”, “sujeito”, ou outros mais regionais), e num segundo, esclarecer as transformações que foram sofrendo ao longo do tempo. (Cf. “La naissance d’un monde” (1969), *DE I*, p. 816) Mas não há uma espontaneidade pura, ou uma *lógica* do acontecimento fora de critérios gerais de emergência. O excerto de fim de vida que vamos expor resume a linha histórica de pensamento que o afasta de um relativismo ingénuo: “refuser l’universel de la ‘folie’, de la ‘délinquance’ ou de la ‘sexualité’ ne veut pas dire que ce à quoi se réfèrent ces notions n’est rien ou qu’elles ne sont que chimères inventés pour le besoin d’une cause douteuse ; c’est pourtant bien plus que le simple constat que leur contenu varie avec le temps et les circonstances ; c’est s’interroger sur les conditions qui permettent, selon les règles du dire vrai ou faux, de reconnaître un sujet comme malade mental ou de faire qu’un sujet reconnaît la part la plus essentielle de lui-même dans la modalité de son désir sexuel.” (“Foucault” (1984), *DE II*, n.º 345, p. 1453)

Mas Foucault atende também, no que pode ser lido como o segundo ponto de *NGH*, à importância e à tipologia da personalidade do historiador em Nietzsche. Quem *decide* ser historiador? Esta era uma pergunta que a interpretação nietzscheana colocava muitas vezes na primeira linha da investigação.<sup>1576</sup> Assim, a *Herkunft* não se reporta apenas às positivities históricas, mas também aos historiadores. Foucault tece, a partir da *Segunda Inactual, Para a Genealogia da Moral, Gaia Ciência e Para Além Bem e Mal*, nem sempre citadas, um resumo das críticas de Nietzsche aos historiadores. Em primeiro lugar, o historiador provém de estratos baixos, ele é da plebe e dirige-se à plebe (em Nietzsche – e em Foucault? – isto prende-se sempre com uma efabulação para envolver, por falta de forças afirmativas, a vida na moralidade). Em segundo lugar, o historiador é um demagogo declarando uma objectividade no seu trabalho que sabe ser falsa. Esta última asserção dirigia-se também ao positivismo histórico que no seu tempo erigia a História económica como uma espécie de meta-narrativa capaz de explicar *objectivamente* a humanidade.

Num terceiro ponto de *NGH*, Foucault passa à *Entstehung* da própria História. O seu lugar de nascimento é a Europa do séc. XIX, neste caso claramente para Nietzsche e para Foucault.<sup>1577</sup> Para aquele, devido a uma extensa miscigenação cultural, só a História pôde repor traços de uma identidade europeia, constituir o próprio “europeu” (que apenas perspectivou essa necessidade depois de sentir perder-se uma homogeneidade rácico-cultural), buscando fundamentos e linhas de evolução que construíssem a cultura europeia. Para Foucault, a epistemologia histórica imprimiu a forma adequada de funcionamento das ciências humanas da época Moderna. Não haveria biologia (vivendo ainda dos estímulos entusiásticos do evolucionismo darwinista), economia ou linguística sem uma atenção ao fluxo temporal onde se desenvolveram.

Esta genealogia da História mostra, no entanto, que ainda subsiste um modelo platónico de História. Ora, como resgatá-la desta paixão metafísica e torná-la *Wirkliche Historie* ou História efectiva? Não será com certeza, já o vimos, uma filosofia da história a redimir a História. Na verdade, só ela própria, virando-se contra si mesma, o poderá fazer; a História deve confrontar-se consigo para renascer como genealogia. Só assim, diz Foucault, “o sentido histórico se libertará da história supra-histórica.”<sup>1578</sup>

---

<sup>1576</sup> Sobre tudo na *Consideração Inactual* sobre a História, onde só uma certa nobreza de espírito podia aventurar-se no passado sem o amesquinhar ou o glorificar a despropósito. Sê-lo-á aparentemente menos para Foucault, mas neste caso ele não deixa de usar o seu alter-ego para questionar o contentamento messiânico de um conjunto de historiadores neo-marxistas franceses.

<sup>1577</sup> Como diz em *MC*: “C’est bien cette érosion première [historicidade do homem substituída pelas da vida humana, da economia e da linguagem] que le XIX<sup>e</sup> siècle a cherché dans son souci de tout historiciser, d’écrire à propos de toute chose une histoire générale, de remonter sans cesse dans le temps, et de replacer les choses les plus stables dans la libération du temps.” (p. 381)

<sup>1578</sup> *NGH*, p. 1020: “le sens historique s’affranchira de l’histoire supra-historique.”

No quarto e último ponto, Michel Foucault, continuando a seguir Nietzsche, agora mais colado à *Segunda Inactual*, confronta o sentido histórico (História efectiva) com a modalidade platónica de História, opondo, “termo a termo”, os três usos de cada uma.

Um é o uso paródico e destruidor da realidade que se opõe ao tema da história-reminiscência ou reconhecimento; o outro é o uso dissociativo e destruidor da identidade que se opõe à história continuidade e tradição; o terceiro é o uso sacrificial e destruidor da verdade que se opõe à história-conhecimento. De qualquer forma, trata-se de fazer um uso da história que se liberte para sempre do modelo, simultaneamente metafísico e antropológico, da memória.<sup>1579</sup>

Cada um destes usos que, na versão positiva deve emancipar-se do humanismo e da infinitude, remete para diversos modelos historiográficos, já abordados na *Inactual* dedicada à História. Eles revelam sintomas de estilos de vida e mostram a influência do conhecimento histórico na vida. Foucault vai explicar como a) a História efectiva, desenvolvida pelo bom genealogista, intensifica a paródia contra a “História monumental”, para evitar que se construa a identidade presente sob as identidades *fortes* do passado; “ele quer constituir um grande carnaval do tempo, onde as máscaras não cessarão de retornar.”<sup>1580</sup> b) A boa História deve, pois, revelar não uma mas várias almas mortais (o que se adequa, passe o paradoxo, mais à vida), e em cada uma delas encontrará “um sistema complexo de elementos por sua vez múltiplos, distintos e que nenhum poder de síntese domina”<sup>1581</sup>. Orientada genealogicamente, a História já não buscará a matriz originária, mas trabalhará nos processos de dissipação, fazendo emergir todas as descontinuidades que nos atravessam. Função inversa à da “História de antiquário” da *Segunda Inactual* que pretendia reconhecer no passado as continuidades que sustentam as identidades do presente, conservando-as. Pouco depois (§274 de *Humano, Demasiado Humano I*), realça que a História inoculada pela genealogia “revela os sistemas heterogêneos que, sob a máscara do nosso eu, nos interditam qualquer identidade.”<sup>1582</sup> c) Finalmente, a História deve sacrificar o sujeito do conhecimento. Seguindo

---

<sup>1579</sup> NGH, p. 1020-1021: “L’un, c’est l’usage parodique et destructeur de réalité, qui s’oppose au thème de l’histoire-réminiscence ou reconnaissance ; l’autre, c’est l’usage dissociatif et destructeur d’identité qui s’oppose à l’histoire-continuité ou tradition ; le troisième, c’est l’usage sacrificiel et destructeur de vérité qui s’oppose à l’histoire-connaissance. De toute façon, il s’agit de faire de l’histoire un usage qui l’affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique et anthropologique, de la mémoire.”

Com a elisão da memória, a História vira-se para o futuro, ou pelo menos alivia o constrangimento do que “já foi”. Em Nietzsche isto acentuaria os benefícios da História para a vida, em Foucault insinua-se já o seu trabalho posterior sobre a “estética da existência”, a “transposição pessoal”, a “produção de si mesmo”.

<sup>1580</sup> NGH, p. 1021: “il veut mettre en œuvre un grand carnaval du temps, où les masques ne cesseront de revenir.”

Foucault refere que Nietzsche mudou entre 1874, quando acusa a “História monumental” de erodir as intensidades da vida do presente, e a década de 80, quando mostra como nela mesma tudo é paródia (*Para Além Bem e Mal*, §223) Concluindo: “La généalogie, c’est l’histoire comme carnaval concerté.”

<sup>1581</sup> NGH, p. 1022: “un système complexe d’éléments à leur tour multiples, distincts, et qui ne domine aucun pouvoir de synthèse”.

<sup>1582</sup> NGH, p. 1022: “mettre au jour les systèmes hétérogènes qui, sous le masque de notre moi, nous interdisent toute identité.”

o que disse no ponto anterior, Foucault mostra como Nietzsche viu na História crítica não o instinto de conhecimento baseado num heroísmo epistemológico, mas paixões inquisitoriais, crueldade, violência e preconceitos. Desta forma, não ofereceu ao *sujeito* um exacto e sereno domínio do homem e do mundo, pelo contrário, “multiplicou os riscos” ao destruir ilusões protectoras (cuja principal foi com certeza a da crença num conhecimento universal) e a unidade do sujeito. É por isso que, citando o §429 de *Aurora*, Foucault refere que esta paixão desnaturada pelo conhecimento fará perecer a humanidade, ou perecerá ela mesma de esgotamento. Os dois problemas filosóficos fundamentais desenvolvidos por Fichte e Hegel (relação verdade/liberdade e condições de um conhecimento absoluto) foram substituídos, em Nietzsche, pela possibilidade do conhecimento matar o Ser.<sup>1583</sup> Não porque a finitude denunciasse o fracasso da vontade de verdade, mas porque perde qualquer limite ou intenção de verdade no sacrifício que tem de fazer do sujeito do conhecimento. Aqui Foucault retorna à letra do texto da *Segunda Inactual* e acusa a História crítica de nos afastar da vida devido à sua obsessão por desvelar a verdade, sempre perspectivada a partir do presente que se institui como juiz severo do passado. Mas também neste aspecto, Nietzsche evoluirá, e do julgamento do passado a partir da verdade do presente, passará para o risco da destruição do sujeito do conhecimento devido à vontade sôfrega e arrivista de conhecer. Mesmo no final do texto, Foucault relaciona em síntese as modalidades históricas da *Inactual* nietzscheana com a genealogia:

Num sentido, a genealogia retoma às três modalidades da história que Nietzsche reconhecia em 1874. Ela retoma-as para lá das objecções que então lhe fazia em nome da vida, do seu poder de afirmar e criar. Mas ela retoma-a metamorfoseando-as: a veneração dos monumentos torna-se paródia; o respeito das antigas continuidades torna-se dissociação sistemática; a crítica das injustiças do passado pela verdade que o homem detém hoje torna-se destruição do sujeito de conhecimento pela injustiça própria à vontade de saber.<sup>1584</sup>

Regressando ao Nietzsche da *Segunda Inactual* para radicalizar as críticas que aquele fazia à historiografia da época, Foucault aprofunda o seu perspectivismo genealógico. Não se trata de uma passagem abrupta entre um período dito arqueológico e um genealógico.<sup>1585</sup> Em

---

O texto de Nietzsche é menos transparente do que pretende Foucault, talvez o devamos ver mais como uma crítica ao positivismo historiográfico do que à descoberta da nossa incontornável disseminação identitária. Mas enfim, não é totalmente trespido.

<sup>1583</sup> Foucault cita *Para Além Bem e Mal*, §39.

<sup>1584</sup> NGH, p. 1024: “En un sens, la généalogie revient aux trois modalités de l’histoire que Nietzsche reconnaissait en 1874. Elle y revient par-delà les objections qu’il leur faisait alors au nom de la vie, de son pouvoir d’affirmer et de créer. Mais elle y revient en les métamorphosant : la vénération des monuments devient parodie ; le respect des anciennes continuités devient dissociation systématique ; la critique des injustices du passé par la vérité que l’homme détient aujourd’hui devient destruction du sujet de connaissance par l’injustice propre à la volonté de savoir.”

<sup>1585</sup> Alguns autores defendam a perspectiva da ruptura. E.g., Alan D. Schrift: “It has become common to divide Foucault’s thinking into three discrete and distinct moments: an archaeological period (*Madness and Civilization*, *The Birth of the Clinic*, *The Order of Things*, *The Archaeology of Knowledge*) that focused on relations of knowledge, language, truth, and the discursive formations that made them possible; a genealogical period (*Discipline and Punish*, *The History of Sexuality*, *Volume One*) that focused on the question of power; and

1984 consentirá, aliás, na interdependência dos dois ao afirmar que a Crítica é genealógica na sua finalidade e arqueológica no seu método.<sup>1586</sup> Mas já antes da genealogia emergir como conceito central do que podemos chamar, com reservas, a metodologia foucauldiana, ela era parte integrante da arqueologia. Em 1969, numa entrevista sobre *AS*, assegura que o termo “arqueologia” o intimida, porque não quer ir com ele à procura de um qualquer começo absoluto, uma origem primordial fundamental; pelo contrário, busca sempre começos relativos, “mais instaurações ou transformações do que fundamentos, fundações.”<sup>1587</sup>

Esta conjunção entre arqueologia e genealogia, mais prática do que teórica, que se prolongará no resto da obra de Foucault, constitui o campo reflexivo que evita o aparecimento de uma hermenêutica do sentido. Mesmo quando, na década de 80, trabalhar sobre a “hermenêutica do sujeito”, pensando os modos e o problema da subjectivação, i.e., a maneira como o *sujeito* faz a experiência de si mesmo no seu próprio jogo de verdade. O *sujeito* não se constitui sob o pano de fundo de uma identidade filosófica, psicológica ou sociológica, mas pelas relações com o exterior que podem ser de poder e de conhecimento, ou por “técnicas de si mesmo” (que nunca são práticas de enimesmamento).<sup>1588</sup> Produção constante de modalidades de subjectivação, formas inacabadas de ser sujeito, de modo que não haverá um humanismo onde se possa repousar. Assim, a última fase foucauldiana é indesmentivelmente coerente com o perspectivismo genealógico que desenvolveu dez anos antes.

---

an ethical period (*The History of Sexuality, Volumes Two and Three*), that focused on the construction of the ethical/sexual subject or self.” (*Nietzsche’s French Legacy. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York e London: Routledge, 1995, p. 35-36; sublinhados nossos)

<sup>1586</sup> Cf. “What is Enlightenment?/Qu’est-ce que les Lumières?” (1984), *DE II*, n.º 339, p. 1393. Foucault, já o dissemos, quer afastar a Crítica das estruturas formais com valor universal, pondo-a mais perto da investigação Histórica sobre as maneiras de nos constituirmos como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos. (Cf. *ibid.*)

<sup>1587</sup> “Michel Foucault explique son dernier livre” (1969), *DE I*, n.º 66, p. 800: “plus des instaurations ou des transformations que des fondements, des fondations.”

Na mesma época: “je l’ai employé [o termo “arqueologia”] par jeu de mots pour désigner quelque chose qui serait la description de l’*archive* et non du tout la découverte d’un commencement ou la remise au jour des ossements du passé.” (“La naissance d’un monde” (1969), *DE I*, n.º 68, p. 814) É verdade que lançando texto contra texto, Foucault contra Foucault, teríamos de citar um fragmento de 1967 onde a arqueologia não se aparenta à geologia nem à genealogia, “enquanto descrição dos começos e dos seguimentos” (Cf. “Sur les façons d’écrire l’histoire”, *DE I*, n.º 48, p. 623) Noutro momento posterior também atribui funções diferentes à arqueologia e à genealogia, esta seria uma inteligibilidade segunda sobre a acção arqueológica que faz emergir acontecimentos empíricos, recortando-os do magma geral da actividade do mundo e do homem. Uma inteligibilidade sem sujeito, uma forma de história “que dá conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objectos, etc., sem ter de se referir a um sujeito”. (Cf. “Entretien avec Michel Foucault” (1976/1977), *DE II*, n.º 192, p. 147) Mas parece-nos que no conjunto da obra foucauldiana prevalece a interdependência de que falámos há pouco. Para um esclarecimento sucinto, aconselhamos, de Paul Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, cit., p. 159.

<sup>1588</sup> O que aliás defendia já na época de *NGH*, como o prova o resumo para o anuário do Collège de France de 1971, cujo curso versava sobre “A Vontade de Saber”: “ces principes [das práticas discursivas] ne renvoient pas à un sujet de connaissance (historique ou transcendantal) qui les inventerait successivement ou les fonderait à un niveau originaire; ils désignent plutôt une volonté de savoir, anonyme et polymorphe, susceptible de transformations régulières et prise dans un jeu de dépendance repérable.” (“La volonté de savoir” (1971), *DE I*, n.º 101, p. 1109)



É também nesta época que dá no Collège de France um curso sobre “A vontade de saber”, mostrando, a partir de uma “história dos sistemas de pensamento”, como essa vontade brota da história, i.e., como se deve fazer uma genealogia da vontade de saber mais do que uma hermenêutica, tenha a modalidade que tiver. Foucault confronta aí dois paradigmas da História da filosofia: o aristotélico e o nietzscheano. Naquele, a vontade de saber está inextricavelmente ligada ao desejo de verdade e de prazer (uma paz e alegria epistemológicas). Algo que percorrerá grande parte da História da filosofia. Na *Gaia Ciência*, Nietzsche propõe algo bem diferente: a) o conhecimento é uma criação, resulta da cena onde combatem os instintos, impulsos, desejos, medos, vontade de apropriação. b) Não procede da harmonia entre aqueles campos, mas do compromisso duvidoso e provisório e até do ódio. A vontade de saber não é uma faculdade, vai-se constituindo como resultado de uma série de acontecimentos exteriores. c) Por isso, ela é sempre dependente e interessada.<sup>1589</sup> Estas três características remetem para uma análise genealógica, em vez de um trabalho hermenêutico (filosófico, psicanalítico, historiográfico...) que procurasse, à maneira aristotélica, delimitar uma vontade de saber universal. Dirá, por isso, mais tarde que lhe interessou em Nietzsche a certeza de que uma racionalidade não se mede pela verdade que uma ciência, um discurso ou uma prática podem produzir, “A verdade faz ela mesma parte da história do discurso e é como que um efeito interno a um discurso ou a uma prática.”<sup>1590</sup>

Foucault usou a genealogia nietzscheana, contendo ela própria práticas arqueológicas que exigem remontar a história à procura da emergência de acontecimentos seminais (mas desde sempre históricos) – e isto não apenas no *Nascimento da Tragédia* ou *Para a Genealogia da Moral*, fá-lo também, e.g., com o bem/mal; na *Gaia Ciência*, como vimos, com a verdade; em *Aurora*, a moral... – para definitivamente se libertar da hermenêutica do sentido. Tudo provém da história, se faz e desfaz dentro do tempo, ou melhor, dos tempos. Nietzsche ajuda-o a pensar desta forma, não enquanto “último metafísico”, mas como materialista céptico (“cepticismo da força”), desmembrando sob as suas marteladas filosóficas tudo o que parecia definitivo. E em primeiro lugar a bondade e a historicidade da verdade.

---

<sup>1589</sup> Cf. “La volonté de savoir” (1971), *DE I*, n.º 101, p. 111.

<sup>1590</sup> “Entretien avec Michel Foucault” (1978/1980), *DE II*, n.º 281, p. 873: “La vérité fait elle-même partie de l’histoire du discours et est comme un effet interne à un discours ou à une pratique.”

No mesmo texto lança a questão sobre se uma ciência não deve ser concebida como uma experiência, uma relação que modifica o sujeito. As práticas científicas constituem tanto o objecto conhecido como o sujeito do conhecimento. (Cf. *Idem*, p. 873-874) Desta forma, a questão da verdade mergulha ainda mais nos fluxos históricos. E ao mesmo tempo prepara o tema da parrésia que o vai ocupar na década de 80; a maneira como o *sujeito* faz a experiência de si mesmo no jogo de verdades que remetem para si mesmo.

### Saída III: Foucault polimorfo

Foucault acolheu Nietzsche pelos seus anti-normativismo e anti-universalismo. Herdou e continuou o seu entendimento do poder como relação de forças; aprofundou as genealogias da verdade e da moral. A “transformação de si” foucauldiana é também um prolongamento, noutros termos, da *Überwindung* nietzscheana. Seria, todavia, abusivo dizer que ele se inscreve sem reservas no chamado nietzscheanismo francês pós-guerra. Em primeiro lugar, devido às características multiperspectivas da obra de Nietzsche, dificilmente poderá haver nietzscheanismo. Em segundo lugar, razão mais relevante, Foucault foi demasiado livre para se colar em *fac-simile* a qualquer autor/obra, por mais talentosos, entusiasmantes ou importantes que fossem. Mas procurou e encontrou nele intensidades filosóficas, i.e., um estilo de pensamento empenhado em analisar e dinamitar o *statu quo ante*:

[...] a minha relação com Nietzsche não é uma relação histórica; não é tanto a história mesma do pensamento de Nietzsche que me interessa, mas esta espécie de desafio que senti no dia, há muito tempo, em que li Nietzsche pela primeira vez; quando abrimos a *Gaia Ciência* ou *Aurora* e uma vez que somos formados na grande e velha tradição universitária, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, e caímos sobre estes textos um pouco engraçados, estranhos e desenvoltos, dizemo-nos: bem, não vou fazer como os meus camaradas, os meus colegas ou os meus professores, tratar isto em cima do joelho. Qual é a máxima intensidade filosófica e quais são os efeitos filosóficos actuais que podemos retirar destes textos? Eis o que era para mim o desafio Nietzsche.<sup>1591</sup>

E essas intensidades não passaram, devido a um qualquer isomorfismo, do autor para o leitor, de Nietzsche para Foucault. À margem de qualquer hermenêutica do sentido, dizemo-lo mais uma vez, Foucault não procurou, como tantas vezes acontece, reproduzir – ainda que com os habituais acrescentos, omissões e desvios – o pensamento de Nietzsche, ele usou-o para encontrar o seu horizonte filosófico. Por conseguinte:

A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas cansa-me a atenção que lhe prestamos para fazer sobre ele os mesmos comentários que fizemos ou faríamos sobre Hegel ou Mallarmé. Eu, as pessoas que amo utilizo-as. A única marca de reconhecimento que podemos testemunhar a um pensamento como o de

---

<sup>1591</sup> “Structuralisme et poststructuralisme” (1983), *DE II*, n.º 330, p. 1264-1265: “mon rapport à Nietzsche n’a pas été un rapport historique ; ce n’est pas tant l’histoire même de la pensée de Nietzsche qui m’intéresse que cette espèce de défi que j’ai senti le jour, il y a très longtemps, où j’ai lu Nietzsche pour la première fois ; quand on ouvre le *Gai Savoir* ou *Aurore* alors qu’on est formé à la grande et vieille tradition universitaire, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, et qu’on tombe sur ces textes un peu drôles, étranges et désinvoltes, on se dit : eh bien, je ne vais pas faire comme mes camarades, mes collègues ou mes professeurs, traiter ça par-dessus la jambe. Quel est le maximum d’intensité philosophique et quels sont les effets philosophiques actuels qu’on peut tirer de ces textes ? Voilà ce qu’était pour moi le défi de Nietzsche.”

Nietzsche é precisamente o de o utilizar, o deformar, o fazer guinchar, gritar. Por isso, que os comentadores digam se somos ou não fiéis, isso não tem qualquer importância.<sup>1592</sup>

Esta “ética da leitura” manter-se-á inalterável em relação a Nietzsche e aos outros filósofos (Kant ou Platão, e.g.). E dela devemos retirar ensinamentos para a nossa própria relação com Foucault.

Infelizmente, há uma tendência crescente em datar Foucault, aprisioná-lo num conjunto de fórmulas, sobretudo dentro do “capitalismo avançado”. Mas importa também dizer que alguns comentadores continuam a trabalhar no seu pensamento, principalmente em problemas relacionados com o poder: a biopolítica como último desígnio de um capitalismo moribundo exercer o seu domínio sobre as populações;<sup>1593</sup> a governamentalidade como alternância à diluição do poder soberanista, sobretudo quando o velho modelo de Estado-Nação parece doente (visível na multiplicação de regiões secessionistas na Europa). Mas também, outra linha de continuação, com a desvalorização da vontade decisória, num sociologismo que reinventa a noção de *a priori* histórico; ao mesmo tempo, e contraditoriamente, que movimentos neo-libertários, em geral comunitaristas e culturalistas, retomam parte do seu argumentário. Do ponto de vista mais filosófico, Jean-François Bert considera que Foucault desenvolveu uma nova filosofia simultaneamente demonstrativa, enquanto diagnóstico do presente, mas pretendendo modificar aquilo que os indivíduos entendem como intolerável; e uma filosofia que já não é um sistema teórico mas uma

---

<sup>1592</sup> “Entretien sur la prison: le livre et sa méthode” (1975), *DE I*, n.º 156, p. 1621: “La présence de Nietzsche est de plus en plus importante. Mais me fatigue l'attention qu'on lui prête pour faire sur lui les mêmes commentaires qu'on a faits ou qu'on ferait sur Hegel ou Mallarmé. Moi, les gens que j'aime, je les utilise. La seule marque de reconnaissance qu'on puisse témoigner à une pensée comme celle de Nietzsche, c'est précisément de l'utiliser, de la déformer, de la faire grincer, crier. Alors que les commentateurs disent si l'on est ou non fidèle, cela n'a aucun intérêt.”

<sup>1593</sup> As noções de “biopolítica” e “biopoder” foram bastante disseminadas a partir de Foucault, Giorgio Agamben, no conjunto de livros agrupados sobre o título *Homo Sacer* (Paris: Le Seuil, 1998); António Negri e Michael Hardt em *Empire* (Paris: Exils, 2000), *Multitudes* (Paris: La découverte, 2004) e, sozinho, *Du retour: abécédaire biopolitique* (Clamann-Lévy, 2002), Embora, segundo Stéphane Legrand, nestes autores “la notion de biopolitique ne renvoie plus à un caractère spécifique de la politique contemporaine, en rupture avec le modèle souverain, mais à l'essence même, transhistorique, du pouvoir compris comme souveraineté, c'est-à-dire comme le droit non pas seulement d'appliquer la loi mais de suspendre, dans certains ‘états d'exception’, le cadre sociojuridique lui-même, faisant apparaître un espace (dont le paradigme serait le camp) où n'existent plus que des sujets dépourvus de toute qualification juridique, politique ou anthropologique – pures « vies nues », infiniment tuables. Ce qui est en revanche caractéristique de la problématique de Negri et de Hardt, c'est l'accent mis sur l'opposition (absolument absente du propos foucauldien) entre le biopouvoir et la biopolitique. Le premier étant compris comme investissement politique et économique de la vie sociale en vue de l'administrer, et de contrôler les mécanismes de sa production et de sa reproduction (dans le prolongement assumé de l'analyse marxienne des formes de la production et de la reproduction du capital). La seconde, comme la productivité, absolument immanente à la vie des multitudes, en formes de vie et de pensée, qui à la fois fournit le substrat à l'intervention du biopouvoir, et en même temps lui échappe toujours en partie. C'est ce second aspect que, selon eux, Foucault aurait manqué.” (“La direction des ressources humaines”, *Le Magazine Littéraire* 540 (Janeiro 2014), p. 62)

pragmática específica que torna possível novos modos de crítica.<sup>1594</sup> Estas recuperações, em processos de recepção que são tudo menos lineares, reinventam o próprio Foucault, na medida em que o usam à sua (deles) maneira. Continuando a partir dele a dessacralização da normatização institucional, a problematização do hábito, a fragmentação histórica do universal. Exercício continuado de substituição da “necessidade abstracta” pelo “acontecimento”. Denunciando a arbitrariedade (nem sempre nefasta) das ordenações – políticas, éticas, económicas... –, abre novos espaços de liberdade para a realização de transformações possíveis.<sup>1595</sup> Foi por isso que Foucault se interessou tanto pela questão da verdade, mas enquanto encenação da verdade, teatro da verdade; História da verdade, política da verdade; como o Ocidente se construiu em torno da distinção, mais ideológica e ética do que epistemológica, verdade/ilusão, verdade/mentira: a verdade como parrésia, instigando o questionamento radical de si mesmo e dos outros, sobretudo dos dominantes.<sup>1596</sup>

Claro que muita da obra de Foucault é também sobre a conexão entre verdade e poder, já que este sempre se destacou como grande instrumentalizador da verdade. Não o poder entendido no sentido de “aparelho de Estado”, mas as “relações de poder”.<sup>1597</sup> Porém, pensamos que o Foucault da década de 80 – pelos dois livros sobre *L'Histoire de la sexualité*, os cursos no Collège de France e certos textos dos *Dits et écrits* – inscreve mais a questão da verdade na da subjectivação do que na do poder. Como refere num texto importante editado em *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (cit.), a finalidade do seu trabalho nas duas últimas décadas não foi a de

[...] analisar os fenómenos de poder nem colocar as bases de tal análise. Procurei antes produzir uma história dos diferentes modos de subjectivação do ser humano na nossa cultura; tratei, nesta óptica, dos três modos de objectivação que transformam os seres humanos em sujeitos.<sup>1598</sup>

---

<sup>1594</sup> Cf, “Introduction”, *Le Portique*, 13-14 (2004). Consultado a 5 de Novembro de 2012 em <http://leportique.revues.org/index601.html>

<sup>1595</sup> “L’un de mes buts est de montrer aux gens que bon nombre des choses qui font partie de leur paysage familial – qu’ils considèrent comme universelles – sont le produit de certains changements historiques bien précis. Toutes mes analyses vont contre l’idée de nécessités universelles dans l’existence humaine. Elles soulignent le caractère arbitraire des institutions et nous montrent de quel espace de liberté nous disposons encore, quels sont les changements qui peuvent encore s’effectuer.” (“Vérité, pouvoir et soi” (1982/1988), *DE II*, n.º 362, p. 1597-98)

<sup>1596</sup> “mon problème n’a pas cessé d’être toujours la vérité, le dire vrai, le *wahr-sagen* – ce que c’est que dire vrai – et le rapport entre dire vrai et formes de réflexivité, réflexivité de soi sur soi.” (“Structuralisme et poststructuralisme” (1983), *DE II*, n.º 330, p. 1264)

<sup>1597</sup> “il m’est apparu que c’était essentiellement du côté des relations entre le savoir et le pouvoir que l’on pouvait faire l’histoire justement de cette mise en scène de la vérité, l’histoire de ce théâtre de la vérité dont vous parlez. Qu’est-ce qui a mis en scène l’histoire de la vérité en Occident ? Je crois que c’est non pas le pouvoir entendu au sens d’appareil d’État, mais des relation de pouvoir”. (“La scène de la philosophie” (1978), *DE II*, n.º 234, p. 584)

<sup>1598</sup> “Le sujet et le pouvoir” (1982), *DE II*, n.º 306, 1041-1042: “analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d’une telle analyse. J’ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l’être humain dans notre culture ; j’ai traité, dans cette optique, des trois modes d’objectivation qui transforment les êtres humains en sujets.”

Os três modos a que se refere, indicando também três momentos da sua obra, são: 1) saberes que procuram aceder ao estatuto de ciências, objectivando o sujeito como falante, produtor e ser vivo. 2) objectivação do

Esta mudança do poder para a subjectivação (sem saltos), que tudo leva a crer duraria pelo menos o resto da década de 80, distancia-o ainda mais de qualquer hermenêutica do sentido. Influir na sua própria subjectividade, trabalhar sobre a subjectivação de modo a constituir-se, na liberdade possível, em um outro tipo de *sujeito*, é por princípio irreduzível à descoberta e fidelização a sentidos originários, elementos identitários onde o “eu” se transforma num “nós”, o “singular” num “universal”, ou pelo menos num “geral”, o “relativo” na “Verdade”. Como disse em 1982: “Devemos não apenas defender-nos, mas também afirmar-nos, e afirmar-nos não apenas enquanto identidade, mas enquanto força criadora.”<sup>1599</sup>

Foucault foi um experimentalista, em primeiro lugar no sentido em que as investigações sobre a doença, a loucura, a prisão, a sexualidade... resultarem de uma leitura minuciosa de documentos históricos, para descrever, mais do que teorizar, realidades. Mas ao mesmo tempo, em segundo lugar, sempre pretendeu que com elas não apenas se *demonstrasse* a veracidade dos acontecimentos como se questionasse a relação que mantemos connosco e com o mundo.<sup>1600</sup> Disso nos dá conta o conceito tardio de “problematização” no Foucault da década de 80, substituindo o poder pela ética. A questão da subjectivação, dos processos de subjectivação, trouxe outra orientação à reflexão hermenêutica sobre a sua obra. Houve uma intensificação da singularização dos acontecimentos, na maneira como cada um experiencia aquilo que lê, vê ou sente:

Não pode ser exactamente um romance [*HF*]. No entanto, o essencial não se encontra na série de constatações verdadeiras ou historicamente verificáveis, antes na experiência que o livro permite fazer. Ora, esta experiência não é nem verdadeira nem falsa. Uma experiência é sempre uma ficção; é algo que fabricamos nós mesmos, que não existe antes mas que existirá depois. É esta a relação difícil da verdade, a maneira desta última se encontrar comprometida numa experiência que não está ligada a ela e que, até um certo ponto, a destrói.<sup>1601</sup>

---

sujeito nas práticas desviantes: louco/são; doente/saudável; criminoso/bondoso. 3) Maneira como o ser humano se pode constituir a si mesmo como sujeito, práticas e técnicas de subjectivação. (Cf. *idem*, p. 1042)

Ainda sobre a prevalência do problema da subjectivação na década de 80, de como, pelo menos em parte, veio substituir o do poder: “On pourrait dire [...] que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd’hui n’est pas d’essayer de libérer l’individu de l’État et de ses institutions, mais de nous libérer *nous* de l’État et du type d’individualisation qui s’y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d’individualité qu’on nous a imposé pendant plusieurs siècles.” (“Le sujet et le pouvoir” (1982), *DE II*, n.º 306, p. 1051)

<sup>1599</sup> “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité” (1982/1984), *DE II*, n.º 358, p. 1555: “Nous devons non seulement nous défendre, mais aussi nous affirmer, et nous affirmer non seulement en tant qu’identité, mas en tant que force créatrice.”

Cf. ainda *idem*, p. 1558, onde diz que “é muito fastidioso ser sempre o mesmo”.

<sup>1600</sup> Em 1978, numa entrevista a D. Tombadori, sobre a leitura de *HF*, a leitura *experimental*: “On le lit, donc, comme une expérience qui change, qui empêche d’être toujours les mêmes, ou d’avoir avec les choses, avec les autres, le même type de rapport que l’on avait avant la lecture.” (“Entretien avec Michel Foucault” (1980), *DE II*, n.º 281, p. 866)

<sup>1601</sup> “Entretien avec Michel Foucault” (1980), *DE II*, n.º 281, p. 864: “Ce ne peut pas être exactement un roman. Pourtant, l’essentiel ne se trouve pas dans la série de ces constatations vraies ou historiquement vérifiables, mais plutôt dans l’expérience que le livre permet de faire. Or cette expérience n’est ni vraie ni fausse. Une expérience est toujours une fiction ; c’est quelque chose qu’on se fabrique à soi-même, qui n’existe pas

Foucault pensador, filósofo e historiador, Foucault militante por conta própria, Foucault otimista céptico, agindo e pensando para que as coisas mudassem (sem messianismos), continuando noutros termos e com outra lucidez a preconizar o movimento geral de emancipação lançado pela *Aufklärung* kantiana, como disse em 1980: “Não efectuo as minhas análises para dizer: eis como são as coisas, apanhei-vos.”<sup>1602</sup> Só digo essas coisas na medida em que considero que isso permite transformá-las. Tudo o que faço, faço-o para que possa servir.”<sup>1603</sup> E houve variegadas formas de utilização, desenhadas por diferentes tipos de leitores. Muitos seguiram os seus ensinamentos e não o leram à maneira dos comentadores exegetas, não o repetiram, antes desenvolveram, sem medo das variações, o seu pensamento. Outros, como sempre acontece, usaram-no, desvirtuando-o, para formularem teorias gerais. Outros ainda leram-no para confirmar os seus preconceitos iniciais, dizendo que era “anestesiante”, “irritante”, “impraticável”. Finalmente, alguns ficaram presos a fragmentos dos seus textos que usam como *slogans* políticos ou versículos ideológicos. Dos que aqui utilizámos, Blanchot e Deleuze foram os receptores mais livres e inteligentes. Porque, ao contrário dos restantes, não o leram para depois falar simplesmente sobre o que tinham lido, deslocaram-se a partir dele para novas formas de pensamento. Foi devido a isso que os citámos abundantemente.

Não teremos nós, sem a prudência, a coragem e o saber dos que há muito estão no mundo da filosofia, desenvolvido uma simples hagiografia foucaldiana? Não faremos nós parte dos “incondicionais foucaldianos”, seguindo mais o “Foucault-instituição” do que o pensador livre? É que, como refere Rainer Rochlitz, “O contestatário veemente é professor no

---

avant et qui se trouvera exister après. C’est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n’est pas liée à elle et qui, jusqu’à un certain point, la détruit.”

Nessa entrevista dirá ainda o mesmo sobre *SP*: “Le livre fait usage de documents vrais, mais de façon qu’à travers eux il soit possible d’effectuer non seulement une constatation de vérité, mais aussi une expérience qui autorise une altération, une transformation du rapport que nous avons à nous-mêmes et au monde où, jusque-là, nous nous reconnaissons sans problèmes (en un mot, avec notre savoir).” (*Idem*, p. 864-865)

Este relativismo causa perplexidade, mas talvez devamos seguir a leitura de Paul Veyne, tanto mais operativa quanto é formulada em termos muito simples: “On trouve chez lui [Foucault], en effet, un espèce de positivisme herméneutique : nous ne pouvons rien connaître de certain sur le moi, le monde et le Bien, mais nous nous comprenons entre nous, vivants ou morts. Nous nous comprenons bien ou mal, c’est une autre affaire (une bonne compréhension suppose qu’on soit inscrit dans une tradition ou qu’on se soit imprégné d’une tradition étrangère ; on ne s’improvise pas helléniste), mais enfin nous pouvons finir par nous comprendre.” (*Foucault. Sa pensée, sa personne*, cit., p. 27)

<sup>1602</sup> Tanto mais que “le travail de l’intellectuel, c’est bien en un sens de dire ce qui est en le faisant apparaître comme pouvant ne pas être, ou pouvant ne pas être comme il est.” (Foucault, “Structuralisme et poststructuralisme” (1983), *DE II*, n.º 330, 1983, p. 1268)

<sup>1603</sup> “Entretien avec Michel Foucault” (1978/1980), *DE II*, n.º 281, p. 912: “Je n’effectue pas mes analyses pour dire : voilà comment sont les choses, vous êtes piégés. Je ne dis ces choses que dans la mesure où je considère que cela permet de les transformer. Tout ce que je fais, je le fais pour que cela serve.”

É também por isso que François Ewald conta como Foucault detestava as ideologias, na medida em que recusava toda a palavra que não tivesse saído de si, abominava as formas de repetição. “Il était trop jaloux de sa liberté pour la donner à aucune cause.” (“La philosophie comme acte”, *Le Magazine Littéraire* 435 (Outubro 2004), p. 30)

Collège de France: quase incontestado enquanto vivo; depois da morte de Sartre, o genealogista da moral torna-se uma espécie de autoridade moral.”<sup>1604</sup> Noutros termos, não deveríamos problematizar mais Foucault, procurar menos o sentido do que disse do que testar a consistência das propostas, investigando a sua coerência interna e aferindo o seu valor prático? Não buscar a autoridade mas a intensidade da sua filosofia? Claro que sim, e foi isso que procurámos fazer, dentro de certos limites académicos, aceitando os constrangimentos especulativos que daí derivam. E fixados pela nossa inteligência finita.

Falta, no entanto, levar a cabo outro tipo de trabalho na recepção a Foucault, algo que ele indicou e de certa forma praticou como historiador *sui generis*: estudar os discursos não apenas pelo seu valor expressivo ou as suas transformações formais, mas também nos seus modos de circulação, valorização e compreensão dentro da variabilidade cultural onde vivem, modificando e sendo modificados nesses solos movediços.<sup>1605</sup> Trabalho de investigação que ultrapassa o âmbito do nosso estudo, embora o viesse complementar. Mas seguimos duas das suas indicações: não prosseguimos uma certa moda foucauldiana, sobretudo relacionada com a questão do poder, que da vulgarização dos seus textos produziu uma quantidade assinalável de pequenos e inexactos *lugares-comuns*.<sup>1606</sup> Afirmativamente, retivemos a resposta que deu às críticas de George Steiner.<sup>1607</sup> Foucault expõe com muita clareza pedagógica os erros de leitura de Steiner contra si, concluindo com uma espécie de ética da leitura no negativo que pode perfeitamente ser generalizada, paradoxalmente um pouco à revelia do próprio Foucault. Acusa Steiner de a) inventar elementos que não figuram no livro (trata-se de *MC*); b) engendrar aquilo a que faz objecções; c) inventar obras às quais compara o livro; d) e mesmo as próprias obras do autor.<sup>1608</sup> Portanto, pode usar-se Foucault, como ele pediu, mas sem inventar um novo Foucault que sirva a estratégia de denunciar pretensas fragilidades do seu pensamento ou inflacionar a genialidade das do contendor. Quisemos terminar nesta tonalidade pouca intensa, numa espécie de pequena ética da leitura, cujo código se resume a criticar a falsificação grosseira. Não há grandes e sofisticadas orientações hermenêuticas, instruções metodológicas, revelação de técnicas miraculosas, somente a definição de interditos básicos que deviam fazer parte da auto-regulação hermenêutica de cada leitor. É que a obra de Foucault é suficientemente rica, polimorfa, por vezes mesmo contraditória (quando a tomamos num tempo relativamente longo, não fosse ele um pensador da

---

<sup>1604</sup> “Esthétique de l’existence”, in *Michel Foucault philosophe*, cit, p. 298.

<sup>1605</sup> Cf. “‘Qu’est-ce qu’un auteur’ (1969), *DE I*, n.º 69, p. 838.”

<sup>1606</sup> Sobre os perigos da vulgarização e utilização acrítica dos seus livros, cf. “Structuralisme et poststructuralisme” (1983), *DE II*, n.º 330, p. 1274-1275.

<sup>1607</sup> “The Mandarin of the Hour: Michel Foucault”, *The New York Times Book Review* 8 (28 de Fevereiro de 1971), p. 23-31.

<sup>1608</sup> Cf. “Les monstrosités de la critique” (1971), *DE I*, n.º 97, p. 1082-1091.

descontinuidade) para precisarmos de a tresler à procura de intensidades ou de pontos de vista que nos sirvam. Estes últimos, em geral, e tendo em conta as características do pensamento foucaldiano, para travar, num conservadorismo pobre, a necessidade de nos transformarmos.





**Gilles Deleuze**

**Exaltação da experimentação**

Sigllário das obras mais citadas de Gilles Deleuze (cf. bibliografia)

**ACE** – *Capitalisme et schizophrénie*, vol. 1. *L'Anti-Œdipe* (com Félix Guattari) / *Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 1. *O Anti-Édipo*

**D** – *Dialogues avec Claire Parnet* / *Diálogos com Claire Parnet*

**DR** – *Différence et répétition* / *Diferença e Repetição*

**DRF** – *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* / *Dois Regimes de Loucos. Textos e Entrevistas 1975-1995*

**F** – *Foucault*

**Ka** – *Kafka. Pour une littérature mineure* / *Kafka. Para uma Literatura Menor*

**LS** – *Logique du sens* / *Lógica do Sentido*

**ID** – *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* / *A Ilha Deserta e Outros Textos. Textos e Entrevistas 1953-1974*

**MP** – *Capitalisme et schizophrénie*, vol. 2. *Mille plateaux* (com Félix Guattari) / *Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 2. *Mil Planaltos*

**NPh** – *Nietzsche et la philosophie* / *Nietzsche e a Filosofia*

**P** – *Pourparlers* / *Conversações*

**PS** – *Proust et les signes* / *Proust e os Signos*

**QPh?** – *Qu'est-ce que la philosophie?* / *O Que é a Filosofia?*

**Rhi/MP** – *Rhizome* (citado a partir de *Mille Plateaux*) / *Rizoma*

“Nous n’apprenons rien avec celui qui nous dit : fait comme moi. Nos seuls maîtres sont ceux qui nous disent ‘fais avec moi’, et qui, au lieu de nous proposer des gestes à reproduire, surent émettre des signes à développer dans l’hétérogène.”  
(*DR*)

“nous ne sommes si sûrs de revivre (sans résurrection) que parce que tant d’êtres et de choses pensent en nous” (*LS*)

“Penser, c’était toujours penser à la limite de quelque chose.”  
(*DRF*)

“Nous risquons de deux manières de méconnaître un grand auteur. Par exemple, en ignorant sa profonde logique ou le caractère systématique de son œuvre. (Nous parlons alors de ses ‘incohérences’ comme si elles nous donnaient un plaisir supérieur.) Et aussi, en ignorant sa puissance et son génie comiques, d’où l’œuvre tire généralement le maximum de son efficacité anti-conformiste.” (*ID*)

“Quand je ne saurai plus aimer et admirer des gens ou des choses (pas beaucoup), je me sentirai comme mort, mortifié.”  
(*P*)

## Abertura IV

Parte importante da obra de Gilles Deleuze foi dedicada ao pensamento de outros filósofos: Duns Scotus, Espinosa, Leibniz, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Foucault. Mas os trabalhos monográficos deleuzianos são mais do que simples comentários à procura de sentidos originários, incorporam novos elementos nos textos estudados, abrindo-os a outras linhas de sentido. As suas interpretações insuflam de vida nova, contra muitas leituras canonizadas, os textos que analisa cuidadosamente (*La philosophie critique de Kant*, por exemplo)<sup>1609</sup>. Disto se alimentou e continua a alimentar a sua originalidade. Se assim não fosse, contribuiria para uma espécie de integrismo hermenêutico, exigência de “anexação” dos leitores na intenção dos textos, nos sentidos essenciais que pretensamente possuem. Além disso, nunca cessou de trabalhar no exterior da filosofia – Raymond Roussel, Lewis Carroll, Sacher-Masoch, Alfred Jarry, Kafka, Proust, Pierre Boulez, Félix Guattari, Hélène Cixous, Samuel Beckett, Francis Bacon, Herman Melville, Gérard Fromanger... –, alargando e *alisando*, desconjuntando e renovando o campo do pensamento onde parte da filosofia se tinha dogmatizado e permanecia em autocontentamento, reproduzindo bastante escolasticamente os rasgos inovadores do passado.<sup>1610</sup> Ele não cessou de experimentar outros caminhos filosóficos – fora da reconhecimento, reinventando-se enquanto elemento da complexa máquina agenciadora de enunciados –, fabricando conceitos e personagens filosóficos, traçando planos de imanência, deslocando, martelando os blocos de sentido usados por inúmeros órgãos codificados para mapearem a vida dentro da sua perspectiva.

Além disso, da extraordinária e sistemática emancipação do pensamento representativo, mostrou como a utilização do “discurso indirecto livre” dificulta a atribuição do *copyright*; questionando a “intenção do autor” enquanto fonte privilegiada do sentido dos

---

<sup>1609</sup> Paris: P.U.F., 1963.

<sup>1610</sup> “Dès que l’on est dans une époque pauvre, la philosophie se réfugie dans la réflexion ‘sur’... Si elle ne crée rien elle-même, que peut-elle bien faire, sinon réfléchir sur? Alors elle réfléchit sur l’éternel, ou sur l’historique, mais elle n’arrive plus à faire elle-même le mouvement.” (*P*, p. 166)

textos.<sup>1611</sup> Ao tentar esclarecer esta discursividade ao amigo japonês Uno, confirma que uma enunciação depende sempre de outra enunciação, num encadeamento infinito. Acrescenta que as metáforas não existem ou são irrelevantes, no horizonte das figuras de estilo apenas há o discurso indirecto livre, porque é naturalmente “co-extensivo à linguagem.”<sup>1612</sup>

Assim, dos encontros que estabelece com Nietzsche ou Bergson, e.g., não surgem apenas significados diferentes dos consagrados, mas sobretudo outras maneiras de pensar. Que devem ser tomadas como resultado de múltiplos agenciamentos, em vez de reduzidas àquilo que por facilidade se chama a “filosofia de Deleuze”, como se ele vergasse (mais do que dobrasse) cada um desses autores, “cérebros”, até que, rendidos à re-formação, se limitassem a gesticular sem autonomia, ventriloquados por Deleuze. Diferentemente, trata-se de ir traçando mais perspectivas na trama instável da história da filosofia, deslocando, reinventando, criando parcelas de inteligibilidade que, mesmo quando resultam do trabalho de recensão, abrem para novos campos de sentido (sempre precários). Daí que Deleuze proclamasse o fim do “velho estilo filosófico”:

Aproxima-se o tempo em que já não será possível escrever um livro de filosofia como há muito tempo se faz: ‘Ah! o velho estilo...’ A procura de novos meios de expressão filosófica foi inaugurada por Nietzsche, e deve ser hoje prosseguida em relação com a renovação de outras artes, por exemplo o teatro e o cinema. A este respeito, podemos desde já colocar a questão da utilização da história da filosofia. Parece-nos que a história da filosofia deve ter hoje um papel bastante análogo ao da *colagem* numa pintura. A história da filosofia é a reprodução da própria filosofia. Seria necessário que a recepção na história da filosofia agisse como um verdadeiro duplo, e comportasse a modificação máxima do duplo.<sup>1613</sup>

---

<sup>1611</sup> Nas palavras Deleuze/Guattari: “C’est précisément la valeur exemplaire du discours indirect, et surtout du discours indirect ‘libre’ : il n’y a pas de contours distinctifs nets, il n’y a pas d’abord insertion d’énoncés différemment individués, ni emboîtement de sujets d’énonciation divers, mais un agencement collectif qui va déterminer comme sa conséquence les procès relatifs de subjectivation, les assignations d’individualité et leurs distributions mouvantes dans le discours.” (MP, p. 101) Recordamos que Flaubert foi acusado de atentado aos bons costumes porque usou, justamente, o discurso indirecto livre e isso pô-lo no centro moral da personagem Madame Bovary, que ao dizer “*Elle se répétait: J’ai un amant! un amant! se délectant à cette idée comme à celle d’une autre puberté qui lui serait survenue. Elle allait donc enfin posséder ces plaisirs de l’amour, cette fièvre de bonheur dont elle avait désespéré. Elle entraînait dans quelque chose de merveilleux, où tout serait passion, extase, délire...*” implicava directamente o narrador, pelo menos foi assim entendido pelo procurador.

<sup>1612</sup> Cf. DRF, p. 185-186; também P, p. 44; *Cinéma I. L’image-mouvement*, Paris: Minuit, 1983, p. 106-111 (onde explica a partir de Pasolini o discurso indirecto livre na imagem cinematográfica e, na p. 107, refere que a metáfora não é o acto fundamental da linguagem, promovendo, aliás, uma homogeneidade pobre). François Zourabichvili (*Deleuze. Une philosophie de l’événement* (1994), Paris: P.U.F., 1996, p. 126) e Jon Roffe (“Deleuze’s Nietzsche”, in Ashley Woodward (ed.), *Interpreting Nietzsche. Reception and Influence*, London: continuum, 2001, p. 67) defendem que a utilização do discurso indirecto livre caracteriza grande parte do pensamento hermenêutico deleuziano, bem distante, como veremos, das hermenêuticas do sentido.

<sup>1613</sup> DR, p. 4: “Le temps approche où il ne sera guère possible d’écrire un livre de philosophie comme on en fait depuis si longtemps : ‘Ah ! le vieux style...’ La recherche de nouveaux moyens d’expression philosophiques fut inaugurée par Nietzsche, et doit être aujourd’hui poursuivie en rapport avec le renouvellement de certains autres arts, par exemple le théâtre ou le cinéma. A cet égard, nous pouvons dès maintenant poser la question de l’utilisation de l’histoire de la philosophie. Il nous semble que l’histoire de la philosophie doit jouer un rôle assez analogue à celui d’un *collage* dans une peinture. L’histoire de la philosophie, c’est la reproduction de la philosophie même. Il faudrait que le compte rendu en histoire de la philosophie agisse comme un véritable double, et comporte la modification maxima propre au double.”

Mitigará um pouco a importância do duplo no prefácio à edição americana de DR, distinguindo *escrever dentro da história da filosofia* de *arriscar escrever em filósofo*. Neste caso é necessário talhar a sua própria “seta”, ou então apanhar as que parecem mais belas e fecundas, mas para “tentar enviá-las noutras direcções”. Mesmo assim, quando se julga falar em nome próprio, percebe-se que há apenas uma redescoberta conceptual,

Deleuze prossegue com um dos exemplos mais conhecidos da história da recepção, onde o “mesmo” se transforma “noutro”: “Pierre Menard, autor del Quijote” (*Ficciones*, 1944) de Jorge Luis Borges. Aí, a “reprodução mais exacta”, verbalmente igual, origina “a máxima diferença”. No limite da possibilidade da “repetição do mesmo”, o paroxismo borgiano mostra como até a citação mimética difere sempre do original. Dissolução de toda a velha História da filosofia como “recuperação intacta (‘verdadeira’) dos sentidos originais” (veremos que até certo ponto ela é substituída pela geofilosofia). Desta forma, ainda que dos “novos meios de expressão filosófica” faça parte o modelo de *colagem* (justaposição surrealista de fragmentos heterogêneos), esses pedaços fac-similares modificam-se constantemente, ganhando significados diferentes dos que tinham no estrato palimpséstico anterior (não se entenda esta anterioridade dentro da linearidade passado-presente-futuro, antes como uma anterioridade funcional, uma outra função que pode ser concomitante à nova e até prevalecer no futuro sobre esta, a filosofia *é* em devir).<sup>1614</sup> Por isso, diz Deleuze, se pode imaginar um “Hegel *filosoficamente* barbudo, um Marx *filosoficamente* glabro”. O seu *método* de leitura filosófica recorta e desloca para outras zonas conceptuais os fragmentos originais, extraíndo novos sentidos e dando-lhes funcionalidades imprevistas. Mas, por outro lado, o privilégio não recai inteiramente no receptor, como dissemos há pouco, Deleuze não colonizou totalmente as monografias que produziu. Alguns sentidos iniciais aguentaram-se, reconhecemos, e.g., o Nietzsche original em *NPh*. Como dirá em *QPh?*, a Grécia reterritorializou-se na filosofia contemporânea, como antes o fizera na moderna, neste caso, *mutatis mutandis*, Nietzsche nos seus herdeiros. Por outro lado, desde sempre que os filósofos ocidentais se reterritorializam nela. Há, pois, uma mútua reterritorialização, vaivém hermenêutico que devemos aplicar ao caso Nietzsche.<sup>1615</sup> Mais, “os encontros entre pensadores independentes fazem-se sempre numa zona cega.”<sup>1616</sup> Quer isto dizer, as mútuas reterritorializações nunca se dão por decalque, não lemos Nietzsche para nos tornarmos seus avatares, encontramos-lo num sítio sem nome que nos tornará, a nós e a ele, outros. Essa zona

---

que agora é preciso fazer viver dentro das possibilidades da linguagem. (Texto dactilografado de 1986, in *DRF*, p. 280)

<sup>1614</sup> Em *Cinéma 2. L'image-temps*: “il n’y a pas de présent qui ne soit hanté d’un passé et d’un futur, d’un passé qui ne se réduit pas à un ancien présent, d’un futur qui ne consiste pas en un présent à venir.” (Paris: Minuit, 1985, p. 54-55)

<sup>1615</sup> “Je m’imaginai arriver dans le dos d’un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c’est très important, parce qu’il fallait que l’auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l’enfant soit monstrueux, c’était nécessaire aussi, parce qu’il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m’ont fait bien plaisir.” (*P*, p. 15) Na mesma p. destaca a pele dura de Nietzsche: “C’est Nietzsche que j’ai lu tard et qui m’a sorti de tout ça. Car c’est impossible de lui faire subir à lui un pareil traitement. Des enfants dans le dos, c’est lui qui vous en fait.”

<sup>1616</sup> *F*, p. 50: “les rencontres entre penseurs indépendants se font toujours dans une zone aveugle.”

é o lugar, se quisermos ilustrar o que pensamos, onde podemos enviar e recuperar as setas: “Nietzsche dizia que um pensador envia sempre uma seta como para o vazio, e que outro pensador a recolhe para a enviar numa outra direcção.”<sup>1617</sup>

A verdade de uma obra não se deixa delimitar facilmente, ela é heterogênea e heterodoxa (“Uma coisa tem tantos sentidos quantas as forças capazes de a apanharem”)<sup>1618</sup>, constelação e coexistência de sentidos; fazendo da “interpretação uma arte”.<sup>1619</sup> E.g., “A filosofia de Nietzsche não é compreendida enquanto não se tem em conta o seu pluralismo essencial.”<sup>1620</sup> A de Nietzsche e a de todos os filósofos que concebem conceitos e personagens filosóficas.<sup>1621</sup> Este pluralismo, continua Deleuze, é a própria forma do pensamento filosófico, inventado por ele para garantir a liberdade de espírito. Evite-se, pois, conjurar a dispersão numa qualquer síntese dialéctica. Nietzsche iniciou um anti-hegelianismo que é preciso continuar, e a multiplicidade é a inimiga mais tenaz da dialéctica.<sup>1622</sup>

Mas talvez algo de ainda mais irredutível marque a impossibilidade de uma hermenêutica do sentido assente no Uno e no Idêntico (condição da compreensão perene e reprodutível). Certas filosofias constroem-se sobre uma variedade de sentidos,<sup>1623</sup> vivem neles e deles, porque o pensamento é naturalmente plural, fragmentação interior e exterior, alimentada por introjecções e projecções, de intensidades e cortes, construções e desconstruções... Entende-se que um dos *Leitmotiv* preferidos de Deleuze seja o “*Je est un autre*” de Rimbaud. Usa-o na filosofia, na literatura, no cinema, na pintura... é uma constante que explica a dissolução do sujeito substancial, variação da laceração dionisíaca. O jovem Deleuze inicia a revogação do *cogito*, da subjectividade transcendental, da consciência intencional, do humanismo existencialista (soberano)...<sup>1624</sup> e será talvez o principal fio que, em filigrana, articula os diferentes, por vezes quase incomensuráveis, planaltos da sua obra. Numa citação de 1965:

---

<sup>1617</sup> P, p. 160: “Nietzsche disait qu’un penseur envoie toujours une flèche, comme dans le vide, et qu’un autre penseur la ramasse, pour l’envoyer dans une autre direction.”

Em Nietzsche, cf. *Schopenhauer Educador*, §7.

<sup>1618</sup> NPh, p. 5: “Une chose a autant de sens qu’il y a de forces capables de s’en emparer.”

<sup>1619</sup> Cf. NPh, p. 4.

<sup>1620</sup> NPh, p. 4: “La philosophie de Nietzsche n’est pas comprise tant que l’on ne tient pas compte de son pluralisme essentiel.”

<sup>1621</sup> “On rêve parfois d’une histoire de la philosophie qui se contenterait d’énumérer les nouveaux concepts apportés par un grand philosophe, son apport créateur le plus essentiel.” (DRF, p. 341) No cap. sobre *QPh?* veremos a importância dos conceitos e das personagens filosóficas para a geofilosofia.

<sup>1622</sup> Cf. de NPh, o ponto 4 do 1.º cap., “Contre la dialectique” e o cap. 5, “Le surhomme: contre la dialectique”.

<sup>1623</sup> Ou mesmo a partir do sem-sentido, foi isso que fez Lewis Carroll, diz Deleuze, visto que a verdade do sem-sentido basta para conter todo o universo. (Cf. “Lewis Carroll”, in *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993, p. 35; 8 dos 17 textos de *Critique* foram retomados de edições anteriores, a começar em 1970)

<sup>1624</sup> Também Deleuze se opôs à sacralização quase espontânea do humanismo antropocêntrico. A partir de Nietzsche, num texto de 1987, escreve que o humanismo é a maneira de elevar o homem à condição de substituto de Deus. O “homem superior” de Nietzsche desenha bem esta vontade caricatural de deificação do homem. (Cf. “Mystère d’Ariane selon Nietzsche”, in *Critique et clinique*, cit., p. 127-128)



Há sempre um outro sopro no meu, um outro pensamento no meu, uma outra possessão no que possuo, mil coisas e mil seres implicados nas minhas complicações: todo o verdadeiro pensamento é uma agressão. Não se trata das influências que sofremos, mas das insuflações, das flutuações que *somos*, com as quais nos confundimos. Que tudo seja tão ‘complicado’, que *Eu* seja um outro, que outra coisa pense em nós numa agressão que é a do pensamento, numa multiplicação que é a do corpo, numa violência que é a da linguagem, está aqui a feliz mensagem.<sup>1625</sup>

Por outro lado, quando se entra num livro (que mesmo respeitando a des-substancialização do sujeito, ainda é um gesto de leitura infectado pela crença numa certa fusão autor/leitor, ao menos *quid juris*), deve-se, segundo Deleuze, ou ver esse objecto de palavras como uma caixa onde se buscam significados, intensidades, sentidos, morfologias gráficas... (célebre “*boîte à outils*” indiferenciada) ou procurar saber como funciona. E no caso de não funcionar, pegue-se então noutro livro, nenhum *mode d’emploi* está pré-definido ou qualquer metodologia hermenêutica fixada, nem os livros são “vacas sagradas”. É que “Somos puramente funcionalistas: o que nos interessa é saber como é que alguma coisa trabalha, funciona”.<sup>1626</sup>

Podemos, na nossa vez de interpretar, fazer o mesmo com Deleuze? Nalgumas situações sim, a referência às múltiplas entradas em Kafka (cf. *infra*) pode perfeitamente aplicar-se a ele. Entre-se pela porta de Nietzsche ou de Bergson, Hume ou Espinosa, Foucault ou Proust, Francis Bacon ou Pierre Boulez... Pela ontologia ou por uma modalidade hermenêutica aberta, pela metafísica ou pelo empirismo... Pela filosofia ou pela literatura, pelo cinema ou pela pintura... Pela política ou pela estética... Além disso, escolher um acesso não garante por si só, como diz Roger-Pol Droit, a delineação clara de um rumo, já que na verdade “não entramos nela, somos tomados como que por um turbilhão e lançados sobre novos circuitos.”<sup>1627</sup> Em sintonia com a autocrítica a *DR* e *LS*, considerando-os pesados, “cheios de tiques universitários”, planeando, por isso, vencer esse estilo para “tratar a escrita como um fluxo, não como um código.”<sup>1628</sup>

O multiperspectivismo deleuziano não procurou validar, ou no mínimo desculpar, interpretações oportunistas ou disparatadas. Semelhantes às de Alain Badiou em *Deleuze*. “*La*

---

<sup>1625</sup> “Klossowski et les corps-langage”, *Critique* (1965), in *LS*, p. 346: “Il y a toujours un autre souffle dans le mien, une autre pensée dans la mienne, une autre possession dans ce que je possède, mille chose et mille êtres impliqués dans mes complications : toute vraie pensée est une agression. Il ne s’agit pas des influences que nous subissons, mais des insuflations, des fluctuations que nous *sommes*, avec lesquelles nous nous confondons. Que tout soit si ‘complicé’, que *Je* soit un autre, que quelque chose d’autre pense en nous dans une agression qui est celle de la pensée, dans une multiplication qui est celle du corps, dans une violence qui est celle du langage, c’est là le joyeux message.”

<sup>1626</sup> *P*, p. 35: “Nous sommes purement fonctionnalistes: ce qui nous intéresse, c’est comment quelque chose marche, fonctionne”.

<sup>1627</sup> *Le Monde* (8 Março 2002): “on n’y entre pas, on y est pris comme dans un tourbillon et lancé sur de nouveaux circuits.”

O mesmo comentador vê nisso uma nova história da filosofia: “Mettre en mouvement partout. Les devenirs, les surgissements, alors que l’histoire de la philosophie pensait plutôt les choses fixes, les permanences.” (“Le Cercle de Minuit”, *Arquivos INA* (6 Novembro de 1995)

<sup>1628</sup> *P*, p. 16: “traiter l’écriture comme un flux, pas comme un code.”

*clameur de l'Être*”<sup>1629</sup>. Exemplo claro de uma recepção calculadamente e desproporcionalmente desviada dos horizontes originários de sentido, em primeiro lugar porque coloca Deleuze numa ontologia do Um e do Idêntico: “não podemos, pois, esperar que esta filosofia, onde o Um é soberano, onde a hierarquia da potência é ascética e onde a morte simboliza o pensamento, seja, como se acredita frequentemente, devotada à inesgotável variedade do concreto.”<sup>1630</sup> Explicaremos em muitas páginas deste capítulo a insustentabilidade desta alegação.<sup>1631</sup> Em segundo lugar, Badiou tenta provar que Deleuze desenvolve, explícita ou implicitamente, uma tanatologia, envolta numa neurose da morte. Bom, entre muitos exemplos, basta ler a p. 179 de *LS*, as 399 e 404 de *ACE* ou muitas de *Critique et clinique*. Deleuze é um filósofo afirmativo, um entusiasta da vida, mesmo quando, no final do seu ciclo vital, parece insinuar-se um certo pessimismo antropológico.

Claro que Deleuze nunca pretendeu ser decalcado, disse-o várias vezes, mas a leitura desviante de Badiou não fornece qualquer linha de fuga, um processo de desterritorialização/reterritorialização. Ou, como refere José Gil, uma “continuação virtual do movimento interno do pensamento da obra em direcção a outras obras”.<sup>1632</sup> O arrastamento forçado do pensamento deleuziano para o espaço fechado e estéril da metafísica do Uno não é compensado pelos elogios que lhe oferece no prefácio de *Deleuze: “La clameur de l'Être”*.<sup>1633</sup> Por sua vez, Deleuze dedica-lhe um “Exemple” em *QPh?*, onde começa por referir que o empreendimento de Badiou sobre a relação entre funções científicas e conceitos filosóficos é “particularmente interessante para o pensamento contemporâneo.” Mas na continuação da exposição coloca Badiou numa filosofia cujos seguidores “flutuariam numa transcendência vazia”.<sup>1634</sup>

---

<sup>1629</sup> Paris: Hachette, 2009. De facto Deleuze escreve: “Une seule voix fait la clameur de l'être.” (*DR*, p. 52) Mas Badiou esquece muita coisa, nomeadamente o que está logo na p. seguinte: “L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les mêmes. Il est 'égal' pour toutes, mais elles-mêmes ne sont pas égales.” Aliás, Badiou teria homenageado melhor Deleuze, sendo essa a sua intenção, citando “la splendeur de l'événement”. (*LS*, p. 175)

Refira-se que antes disso, Badiou tinha criticado sem limites *ACE* e *Rhi/MP* de Deleuze/Guattari, designando-os como “inimigos do povo”, acusando a filosofia do desejo de ter as virtudes soporíferas do ópio e o rizoma de ser o “fascismo da batata”. (Cf. dois artigos para os *Cahier Yénnan*, 4 (1977): “Le flux et le parti” e, escondido no pseudónimo de Georges Peyrol, “Le fascisme de la pomme de terre”)

<sup>1630</sup> *Idem*, p. 25.

<sup>1631</sup> Desde já: “l'Être, l'Un, le Tout, le mythe d'une fausse philosophie toute imprégnée de théologie.” (*LS*, p. 323)

<sup>1632</sup> José Gil, *O Imperceptível Devir da Imanência. Sobre a Filosofia de Deleuze*, Lisboa: Relógio D'Água, 2008, p. 33. Ainda José Gil, em “Quatre méchantes notes sur un livre méchant”, *Futur antérieur* 43 (Abril 1998), p. 71-84, defende que Badiou tentou jogar o seu sucesso contra o fracasso de Deleuze. Sobre a muito duvidosa leitura badiouiana de Deleuze, veja-se Arnaud Villani, “La métaphysique de Deleuze”, *Multitudes Web* (Abril 1998). Consultado a 2 de Dezembro de 2012 em <http://multitudes.samizdat.net/La-metaphysique-de-Deleuze>.

<sup>1633</sup> Badiou descreve os desencontros, os conflitos, os ataques... que houve entre ambos, um sucinto fresco biográfico em benefício claro de Deleuze, afirmando que o seu livro sobre Deleuze procurava selar “uma amizade conflitual que, num certo sentido, nunca teve lugar.” (*Deleuze: “La clameur de l'Être”*, cit., p. 15)

<sup>1634</sup> Cf. p. 143-144.

Deleuze transformou por vezes as reservas intelectuais e políticas que nutria pelos seus antagonistas num confronto axiológico. A Badiou apelidou-o várias vezes de “bolchevique” (em troca do “fascista” que aquele usava contra ele). Aos ‘nouveaux philosophes’, denegridos em “À propos des nouveaux philosophes et d’un problème plus général”,<sup>1635</sup> declarou que tinham um pensamento “nulo”, vivendo de “martiriologia”, e “cadáveres”. Mas julgamos que, no conjunto da recepção deleuziana, prevalece o reverso da moral do ressentimento Nietzscheana.<sup>1636</sup> A recusa da negatividade, da destruição vingativa, da vontade de ruína acompanhou-o permanentemente. Em 1968 vê-se até acima da ética hermenêutica do seu tempo: “A doença das pessoas de hoje é que elas já não sabem admirar nada”.<sup>1637</sup> Tanto mais “Que não há boa destruição sem amor.”<sup>1638</sup> cremos que em *D* expõe bem um princípio aglutinador de uma *ética* da interpretação, anterior e mais importante do que qualquer deontologia:

O meu ideal, quando escrevo sobre um autor, é o de nada escrever que o possa afectar de tristeza, ou, se está morto, o faça chorar na sua campa: pensar *no* autor sobre o qual escrevemos. Pensar nele tão fortemente que deixe de ser um objecto e que não possamos também identificar-nos com ele. Evitar a dupla ignomínia do sábio e do familiar.<sup>1639</sup>

Pelo que dissemos, às condições de possibilidade de uma hermenêutica do sentido único, vocacionada para a recuperação e disseminação da verdade, Deleuze contrapõe uma interpretação aberta que parta de alguns dos sentidos dos textos e os refaça, prolongando-os, suplementando-os, modificando-os, realçando-os ou mitigando-os... Este exercício, distante da simples arbitrariedade, sustenta-se numa *ética* que exige justiça para com o texto e autor, aumentando o esplendor do que é lido. Não tem um cunho epistemológico, reduzido a metodologias, porque não reconhece a possibilidade dos textos conterem verdades essenciais, universais, soberanas. Desta forma, os intérpretes passam de espectadores a actores, agindo como demiurgos despretensiosos que remodelam os sentidos originais para os manter vivos, pondo-os a funcionar por mais uns tempos nas praças públicas onde se jogam as linhas possíveis do desenvolvimento do homem e do mundo. A *ética* da interpretação deleuziana

---

<sup>1635</sup> Suplemento de *Minuit* n.º 24, distribuído gratuitamente nas livrarias em Junho de 1977; retomado em *DRF*, p. 127-134.

<sup>1636</sup> Resumida assim pelo próprio Deleuze em *NPh*, p. 134: “Haïr tout ce qu’on sent aimable ou admirable, diminuer toute chose à force de bouffonneries ou d’interprétations basses, voir en toute chose un piège dans lequel il ne faut pas tomber.” Em Nietzsche pode ser lida, entre outros, em *Para lá Bem e Mal*, §260, e *Para a Genealogia da Moral* I, 10.

<sup>1637</sup> *ID*, p. 192: “La maladie des gens aujourd’hui, c’est qu’ils ne savent plus rien admirer”.

<sup>1638</sup> *ID*, p. 193: “Il n’y a pas de bonne destruction sans amour.”

<sup>1639</sup> *P*, p. 142: “Mon idéal, quand j’écris sur un auteur, ce serait de ne rien écrire qui puisse l’affecter de tristesse, ou, s’il est mort, qui le fasse pleurer dans sa tombe : penser à l’auteur sur lequel on écrit. Penser à lui si fort qu’il ne puisse plus être un objet, et qu’on ne puisse pas non plus s’identifier à lui. Eviter la double ignominie du savant et du familier.”

Nietzsche diz numa nota de 1880: “Se não soubermos ler um livro pelo amor do outro, como será pobre! Devemos senti-lo como o autor.” (6 [450])

será sempre *menor*, evitando-se, como citámos, a “ignomínia do sábio e do familiar”, aquilo que Badiou não soube respeitar. Ele arvorou-se em “sábio” porque acusou Deleuze de fugir à verdade, a uma leitura, filosófico-política, verdadeira do mundo e do homem. Mas também vestiu a pele do “familiar”, dando conselhos e esbatendo numa amizade póstuma a distância agónica que sempre os separou.

Este capítulo tem quatro momentos principais: a) sobre a nova imagem do pensamento que Deleuze pretende formular, contra o velho pensamento da representação ou da reconhecimento; b) a passagem da interpretação à experimentação, forma de se encaminhar cada vez mais para a ideia de um pensamento como produção, uma fábrica produtiva impulsionada pelo “exterior” (*dehors*), mas também maneira de se distanciar do trabalho monográfico do seu primeiro período; c) uma análise pormenorizada do texto “Pensée nomade”, entrelaçado com o *ACE* e *MP*, para discutirmos os principais traços da sua imersão no campo político, questão de propor, a partir de Nietzsche, possíveis saídas pós-estatais para outros comunitarismos, espontaneamente experimentados em Maio 68; e) e, finalmente, uma análise a *QPh?*, mostrando como o legado filosófico mais glosado da “filosofia como criação de conceitos”, articulado com o plano de imanência e as personagens filosóficas, impede de o colocar numa qualquer hermenêutica do sentido. Várias coisas unem estes diferentes momentos, mas realçamos sempre, no tom de aprendizes, a atmosfera filosófica onde viveu e se sentiu bem.<sup>1640</sup>

---

<sup>1640</sup> Como refere Michel Serres: “Reparlons de Gilles Deleuze, qui fut vraiment et sans comédie mis hors jeu : le plus bel éloge que je puisse faire de lui, c’est que la pensée philosophique l’a rendu vraiment heureux. Profondément serein. Et donc encore une fois exemplaire.” (*Éclaircissement*, Paris: Éditions François Bourin, 1992, p. 63)

## 1- Nova imagem do pensamento

### 1.a- Pensar de outra forma a partir de Nietzsche

A nova filosofia do sentido e do valor (“O projecto mais geral de Nietzsche consiste nisto: introduzir nela os conceitos de sentido e de valor.”),<sup>1641</sup> compaginável com a multiplicidade de forças que formam os indivíduos, com um processo de aprendizagem que exige o desregulamento das faculdades, trabalha sobre o pré-filosófico da imagem do pensamento.<sup>1642</sup> Antes do importante capítulo de *DR* e da conclusão da edição de *PS* de 1964,<sup>1643</sup> Deleuze expõe a “nova imagem do pensamento” presente na filosofia nietzscheana, preparando muito do que dirá depois. Em primeiro lugar, ela afasta-se da “imagem dogmática do pensamento”, definida em três teses principais: a) o pensador, enquanto tal, quer e ama o verdadeiro (“veracidade do pensador”); b) são forças estrangeiras ao pensamento que nos separam do verdadeiro (“corpo, paixões, interesses sensíveis”); c) como a vontade de verdade

---

<sup>1641</sup> *NPh*, p. 1: “Le projet le plus général de Nietzsche consiste en ceci : introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur.”

Contra esta interpretação, Alain Badiou escreve em “Who is Nietzsche”, *Pli* 11 (2001), que 1) a filosofia de Nietzsche não é, como pretendia Deleuze, uma questão de sentido e valor, ela termina na superação de todo o sentido e valor (para Badiou, sentido e valor ligam-se à religião). 2) Não há superação do niilismo, apenas a constatação de que há niilismo. 3) Rasgar a humanidade ao meio é um acto arqui-político, não de fundação, mas de rivalidade, ou radicalidade. Que na questão da verdade em Nietzsche se deve pensar em três instâncias: a) continuidade entre sentido e verdade – religião; b) supremacia do sentido para destruir a verdade; c) instância filosófica, ruptura com a antifilosofia inicial para desenvolver, embora numa crítica ao racionalismo, um novo campo da verdade. 4) A antifilosofia de Nietzsche quer dar o verdadeiro papel à filosofia, o da verdade sem continuidade com o sentido.

<sup>1642</sup> Como disse em 1988 ao *Le Magazine Littéraire* (retomado em *P*, de onde citamos): “L’image de la pensée est comme le pré-supposé de la philosophie, elle la précède, ce n’est pas une compréhension non philosophique cette fois, mais une compréhension pré-philosophique [...] Cette étude des images de la pensée, on l’appellerait noologie, ce serait les prolégomènes à la philosophie.” (p. 203)

De José Gil, pode ler-se em português o trabalho sobre a revolução deleuziana do pensamento no cap. “O Alfabeto do Pensamento” de *O Imperceptível Devir da Imanência*, cit., p. 25-42.

<sup>1643</sup> A estes dois momentos deverá acrescentar-se uma entrevista importante dada a Jean-Noël Vuarnet para *Les Lettres françaises* 1223 (28 Fevereiro-5 Março 1968), p. 5-9, republicada em *ID*, “Sur Nietzsche et l’image de la pensée”, p. 187-197. Mais tarde retomará o tema em *QPh*?

é inata, basta um bom método para pensar bem.<sup>1644</sup> Em tudo isto, a maior perplexidade está na “maneira do verdadeiro ser aí concebido como um universal abstracto.”<sup>1645</sup> Jamais, continua Deleuze, se têm em conta as forças reais que formam o pensamento, nem este é conectado com o que o faz funcionar; “Nunca se reporta o verdadeiro ao que o pressupõe.”<sup>1646</sup> quando sabemos que todas as verdades foram primeiramente a “efectuação de um sentido ou a realização de um valor.”<sup>1647</sup> Em resumo:

É claro que nunca o pensamento pensa por ele mesmo, tal como não encontra por si mesmo o verdadeiro. A verdade de um pensamento deve ser interpretada e avaliada a partir das forças ou da potência que o determinam a pensar, e a pensar isto em vez daquilo. Quando nos falamos da verdade sem mais, da verdade em si, para si e mesmo para nós, devemos perguntar que forças se escondem no pensamento dessa mesma verdade, qual é, portanto, o seu sentido e qual é o seu valor.<sup>1648</sup>

Isto não tem apenas um alcance epistemológico ou antropológico, Deleuze insiste, como Nietzsche antes dele, no seu carácter político. A verdade concebida como universal e abstracta é a melhor maneira de preservar a ordem e os valores estabelecidos. É isto que esconde a “imagem dogmática do pensamento”, por isso, de Kant a Hegel, o pensamento filosófico serviu para conservar a ordem dominante. Também por isto, uma “nova imagem do pensamento” deve elidir o verdadeiro do pensamento. Operar com os princípios de sentido e de valor; substituir, pois, as categorias verdadeiro/falso pelas do “*nobre/vil, do alto/baixo*”, de acordo com as forças que nele se inscrevem. Desta forma, as verdades podem ser vis e baixas, enquanto em geral o falso, seguindo o modelo de vida artístico, é alto e nobre.<sup>1649</sup> O erro deixa assim de ser o negativo do pensamento, degradação (moral mais até do que epistemológica) da vontade de verdade na velha imagem dogmática do pensamento. Conhecem-se pensamentos imbecis, discursos imbecis constituídos inteiramente de verdades; maneira baixa de pensar de um espírito dominado por forças reactivas.

Este combate contra o verdadeiro universal, submetendo-o à prova dos valores que o constituem (não necessariamente “altos” e “nobres”, como se acreditava), é a maneira de continuar e resolver os impasses em que a Crítica kantiana caíra, nomeadamente a de uma

---

<sup>1644</sup> Cf. *NPh*, p. 118. Encontramos similitudes com a proposta nietzscheana de uma “História da génese do pensamento” (*Entstehungsgeschichte des Denkens*) (*Humano, Demasiado Humano* I, § 16 e 18) demonstrar que as grandes identidades metafísicas (Deus, Homem, Mundo) foram construídas sobre uma série de erros e de fantasias. Deleuze vai pôr o pensamento na história, sofrendo as influências de um *dehors* que recusará, a “representação” dos falaciosos princípios metafísicos.

<sup>1645</sup> *NPh*, p. 118: “manière dont le vrai y est conçu comme un universel abstrait.”

<sup>1646</sup> *NPh*, p. 118: “Jamais on ne rapporte le vrai à ce qu’il présuppose.”

<sup>1647</sup> *NPh*, p. 118: “effectuation d’un sens ou la réalisation d’une valeur.”

<sup>1648</sup> *NPh*, p. 118: “Il est clair que jamais la pensée ne pense par elle-même, pas plus qu’elle ne trouve par elle-même le vrai. La vérité d’une pensée doit être interprétée et évaluée d’après les forces ou la puissance qui la déterminent à penser, et à penser ceci plutôt que cela. Quand on nous parle de la vérité ‘tout court’, du vrai tel qu’il est en soi, pour soi ou même pour nous, nous devons demander quelles forces se cachent dans la pensée de cette vérité-là, donc quel est son sens et quelle est sa valeur.”

<sup>1649</sup> Cf. *NPh*, p. 119. Sobre a potência do falso, a emergência dos simulacros pela inversão do platonismo por Nietzsche, ver o apêndice a *LS*, “Platon et le simulacre”, principalmente as p. 302-303; e *DR*, p. 165-168.

universalidade da verdade desligada das forças que a formavam, ao assentar o transcendentalismo cognitivo num *sensus communis*. A filosofia não deve servir ninguém nem nada, ela é agressiva, entristece porque torna a estupidez vergonhosa. “Ela não tem outro uso que o de denunciar a baixeza do pensamento sobre todas as suas formas.”<sup>1650</sup> Só assim contribuirá para um pensamento combativo, afirmativo e activo, uma outra imagem do pensamento liberta do dever da moral e das exigências da verdade comum para “Fazer homens livres, isto é, homens que não confundem os fins da cultura com o proveito do Estado, da moral ou da religião.”<sup>1651</sup>

A filosofia de Nietzsche (e Deleuze) mantém uma relação essencial com o tempo: “sempre contra o seu tempo, crítica do mundo actual, o filósofo forma conceitos que não são nem eternos nem históricos, mas intempestivos e inactuais.”<sup>1652</sup> A famosa descrição do “filósofo criador de conceitos” tem já aqui uma formulação perfeitamente adequada à imagem de um pensamento que funciona de acordo com as forças que o invadem.<sup>1653</sup> Deleuze mostra que em Nietzsche se vai mais longe no combate às “verdades universais” paralelas ao tempo ou escondidas no passado. Citando a *Terceira Inactual*, “Schopenhauer Educador”, refere que para lá das tradicionais verdades históricas ou eternas, se devem formar as verdades do tempo por vir. O “filósofo-cometa”, conduzindo a sua própria revolução, em resposta às forças gravitacionais que o constroem, inventa essas verdades mais perfeitas que só podem ser perfeitas, já que são para um povo que há-de vir, elas compõem o seu próprio “povo” (na constelação conceptual deleuziana), esperam a vinda do “*Übermensch*” ou dos “*freie Geister*” (na de Nietzsche). Em resumo, Nietzsche elabora uma nova imagem do pensamento onde

---

<sup>1650</sup> *NPh*, p. 121: “Elle n’a d’autre usage que celui-ci : dénoncer la bassesse de pensée sous toutes ses formes.”

Se não fosse a filosofia, diz Deleuze, a estupidez e a baixeza seriam ainda maiores, é ela que em cada época as impede de irem tão longe como queriam. (Cf. *NPh*, p. 121) Caso não se alimente constantemente o trabalho crítico filosófico, “la philosophie meurt, et avec elle l’image du philosophe et l’image de l’homme libre.” (*NPh*, p. 122) Em *QPh*? dirá que não acredita na morte da filosofia.

<sup>1651</sup> *NPh*, p. 121: “Faire des hommes libres, c’est-à-dire des hommes qui ne confondent pas les fins de la culture avec le profit de l’État, de la morale ou de la religion.”

<sup>1652</sup> *NPh*, p. 122 (sublinhado nosso): “toujours contre son temps, critique du monde actuel, le philosophe forme des concepts qui ne sont ni éternels ni historiques, mais intempestifs et inactuels.”

Em *DR*: “A la suite de Nietzsche, nous découvrons l’intempestif comme plus profond que le temps et l’éternité : la philosophie n’est ni philosophie de l’histoire, ni philosophie de l’éternel, mais intempestive, toujours et seulement intempestive, c’est-à-dire ‘contre ce temps, en faveur, je l’espère, d’un temps à venir’.” (p. 3) Sobre a centralidade intempestiva da filosofia, ver de Eduardo Pellejero, *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Morelia: M°relia Editorial, 2007; principalmente o cap. “La inactualidad como programa filosófico”.

<sup>1653</sup> Diga-se, no entanto, que antes de *NPh* se tinha já aproximado da “filosofia como criação de conceitos”. A diferença em relação a *QPh*? é que em 1956, texto sobre Bergson, atribuía esse papel apenas aos grandes filósofos: “Un grand philosophe est celui qui crée de nouveaux concepts : ces concepts à la fois dépassent les dualités de la pensée ordinaire et donnent aux choses une vérité nouvelle, une distribution nouvelle, un découpage extraordinaire.” (*ID*, p. 28)

[...] pensar nunca é um exercício natural de uma faculdade. Jamais o pensamento pensa sozinho e por ele mesmo; jamais, também, ele é simplesmente perturbado por forças que lhe seriam exteriores. Pensar depende das forças que se apoderam do pensamento.<sup>1654</sup>

Essas forças, que Nietzsche vê emergir da “cultura” e não apenas dos impulsos não conscientes, violentam e adestram (*dressent*) o pensamento, na produção de ideias. Ao contrário do método – assente na boa vontade do pensador pelas verdades universais – a cultura violenta o pensamento até ao “inconsciente do pensador.” É por isso que os gregos não falavam de método, mas de *paideia*, de forças que compelem a pensar e não da boa vontade do pensamento, já que

Não pensaremos enquanto não nos forcem a ir aí onde estão verdades que dão a pensar, aí onde se exercem as forças que fazem do pensamento uma coisa activa e afirmativa. Não um método mas uma *paideia*, uma formação, uma cultura.<sup>1655</sup>

É por isto que em Nietzsche a questão não é a fórmula tética de “o que é?”, mas o bem mais valorativo “quem?”. Se uma coisa resulta das forças que dela se apoderam, então é necessário saber a vontade que lhe subjaz. Só podemos chegar às coisas pelo sentido e valor definidos pelas forças, e a estas pela vontade que lhe é afim.<sup>1656</sup> Perguntar por “quem?” é inquirir sobre as forças e a vontade que se manifestam. Esta é, diz Deleuze, a “questão trágica” que remete para Dioniso ou para a vontade de potência (aquele, figuração, sem figura, desta). O “quem?” não é qualquer sujeito individual num processo de conhecimento. Nesta epistemologia trágica *quem* interpreta e *quem* avalia é sempre a vontade de potência, presente narrativamente num Dioniso claro-escuro.<sup>1657</sup> Deste modo, todo o pensamento importante nasce para lá de qualquer representação, não está ao alcance nem da melhor reminiscência, nunca resultará da comunicação que se estabelece no senso comum. O pensar, resultado do combate entre forças, proporá sempre a instauração de novos sentidos que, por isso, serão intempestivos. Ele não pode recusar-se a criticar o valor da verdade e do bem estabelecidos (desvalorizando, no entanto, as questões kantianas da falsidade ou da ilusão). E isto remete para a nietzscheana “inversão/transmutação de todos os valores”.

### 1.b- Nova imagem do pensamento a partir de Proust

---

<sup>1654</sup> *NPh*, p. 123: “penser n’est jamais l’exercice naturel d’une faculté. Jamais la pensée ne pense toute seule et par elle-même ; jamais non plus elle n’est simplement troublée par des forces qui lui resteraient extérieures. Penser dépend des forces qui s’emparent de la pensée.”

<sup>1655</sup> *NPh*, p. 125-126: “Nous ne penserons pas tant qu’on ne nous forcera pas à aller là où sont des vérités qui donnent à penser, là où s’exercent les forces qui font de la pensée quelque chose d’actif et d’affirmatif. Non pas une méthode, mais une *paideia*, une formation, une culture.”

<sup>1656</sup> Cf., *NPh* p. 87.

<sup>1657</sup> Cf. *NPh*, p. 88.



Dois anos depois de *NPh* surge a importante conclusão de *PS*, “L’image de la pensée” (que rememora parte do que a antecede). A reincidência sobre o problema do pensamento é tanto mais importante quanto, repetindo algumas teses de *NPh*, o faz agora a partir de uma obra romanesca: *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust. Ao juntar Proust e Nietzsche, Deleuze alarga o campo de demonstração da sua *imagem* do pensamento, contrapondo-a à tradicional, indigente e inadequada para explicar o processo de pensar.

Deleuze começa por nos dizer que *À la recherche* busca a verdade, uma verdade no tempo. E, por isso, a obra de Proust manifesta um alcance “filosófico” (escrito assim com aspas), “rivaliza com a filosofia”.<sup>1658</sup> Proust ataca o centro de uma filosofia clássica de tipo racionalista, onde o pensador, enquanto tal, deseja e ama o verdadeiro, busca naturalmente o verdadeiro, aliando-se a esta boa vontade um método astuto que o protege das influências epistemologicamente nefastas do exterior, *descobrimo* verdades totais e comungando com espíritos dedicados à mesma missão. Este modelo mistura o horizonte filosófico com a velha ontologia da amizade (comunhão desinteressada), igrejas teológicas e racionalistas. Assim:

A crítica de Proust toca no essencial: as verdades permanecem arbitrarias e abstractas enquanto se fundam sobre a boa vontade de pensar. Só o convencional é explícito. É que a filosofia, como a amizade, ignora as zonas obscuras onde se elaboram as forças efectivas que agem sobre o pensamento, as determinações que nos *forçam* a pensar. Nunca foi suficiente uma boa vontade, nem a elaboração de um método para aprender a pensar; não basta um amigo para nos aproximarmos do verdadeiro. Os espíritos só comunicam entre eles o convencional; o espírito só engendra o possível. Às verdades da filosofia falta a necessidade e a marca da necessidade. De facto, a verdade não se dá, ela trai-se; ela não se comunica, ela interpreta-se, ela não é voluntária, ela é involuntária.<sup>1659</sup>

Neste sentido, o pensamento não funciona plenamente para a sua função sem algo que o force a pensar.<sup>1660</sup> Órgão, faculdade (“faculdade das essências”),<sup>1661</sup> dispositivo, fragmento

---

<sup>1658</sup> Cf. *PS*, p. 115.

<sup>1659</sup> *PS*, p. 116: “La critique de Proust touche à l’essentiel : les vérités restent arbitraires et abstraites, tant qu’elles se fondent sur la bonne volonté de penser. Seul le conventionnel est explicite. C’est que la philosophie, comme l’amitié, ignore les zones obscures où s’élaborent les forces effectives qui agissent sur la pensée, les déterminations qui nous *forcent* à penser. Il n’a jamais suffi d’une bonne volonté, ni d’une méthode élaborée, pour apprendre à penser ; il ne suffit pas d’un ami pour s’approcher du vrai. Les esprits ne se communiquent entre eux que le conventionnel ; l’esprit n’engendre que le possible. Aux vérités de la philosophie, il manque la nécessité, et la griffe de la nécessité. En fait, la vérité ne se livre pas, elle se trahit ; elle ne se communique pas, elle s’interprète ; elle n’est pas voulue, elle est involontaire.”

Sobre a filosofia e a amizade serem incapazes de habitar nas zonas obscuras, ver também *PS*, p. 41. Ainda acerca do que força a pensar ser um encontro, nunca pré-determinado, o “azar dos encontros”, ver *PS*, p. 25.

Dentro da *La Recherche*, diz Deleuze, o *Leitmotiv* do tempo reencontrado é a noção “forçar”, impressões que forçam o olhar, encontros a interpretar, expressões a pensar. (Cf. *PS*, p. 117)

<sup>1660</sup> “La pensée n’est rien sans quelque chose qui force à penser, qui fait violence à la pensée. Plus important que la pensée, il y a ce qui ‘donne à penser’ ; plus important que le philosophe, le poète [...] Mais le poète apprend que l’essentiel est hors de la pensée, dans ce qui force à penser.” (*PS*, p. 117) Em *DR*: “Ce qui est premier dans la pensée, c’est l’effraction, la violence, c’est l’ennemi, et rien ne suppose la philosophie, tout part d’une misosophie.” (p. 181-182) Antes disso, em *NPh*: “Une philosophie qui n’attriste personne et ne contrarie personne n’est pas une philosophie. Elle sert à nuire à la bêtise, elle fait de la bêtise quelque chose de honteux.” (p. 120)

<sup>1661</sup> “Les signes de l’art nous forcent à penser : ils mobilisent la pensée pure comme faculté des essences.” (*PS*, p. 120) Em *PS*, Deleuze, seguindo Proust, usa o conceito de “essência” (*essence*) que substituirá em *DR* pelo de “Ideia” (*Idée*, com maiúscula).

cerebral... “Mais importante do que o pensamento é o que ‘dá a pensar’”.<sup>1662</sup> É verdade que podemos formar na “inteligência pura” algumas ideias que nascem de um certo solilóquio autoprodutivo. Mas Deleuze cita longamente *Le temps retrouvé*, elas terão apenas “uma verdade lógica, uma verdade possível, a sua eleição é arbitrária.”<sup>1663</sup> Com certeza revelarão extrema correcção lógica, “mas não sabemos se são verdadeiras.”<sup>1664</sup>, dessa verdade que a “vida, *malgré nous*, nos comunicou”<sup>1665</sup>. Precisamos, pois, de algo que nos force a pensar, e esse “algo” é o signo (que por definição reenvia para outra coisa, um signo não tem um sentido essencial em si mesmo), é ele o objecto do encontro. Embora a sua acção plena surja somente na contingência desse mesmo encontro, só o imprevisível garante a necessidade do que dá a pensar.<sup>1666</sup> Por isso, “O acto de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural. Ele é, pelo contrário, a única verdadeira criação.”<sup>1667</sup> Não de enunciados *creatio ex nihilo*, de traços irredutivelmente heterogêneos ao já dado, de conceitos nunca antes designados ou desenhados. Se a criação é o verdadeiro resultado da acção de pensar, se a obra de arte ganha à filosofia, esterilizada pelos métodos e vontades que perseguem a Verdade, então pensar “é sempre interpretar, i.e., explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo. Traduzir, decifrar, desenvolver são as formas da criação pura.”<sup>1668</sup> Enorme privilégio dado à recepção. Deleuze, com Proust, não defende uma qualquer espontaneidade e radicalidade ontológica no processo de criação. Criar é repetir e diferenciar, retomar e dobrar; contorcer, pelo efeito da violência no pensamento, a linearidade dos significados estabelecidos (veremos em *DR* o ataque que dirige contra o senso comum)<sup>1669</sup> e das essências recolhidas na obscuridade (mas já decididas ontologicamente, porque “enroladas no que força a pensar”).<sup>1670</sup>

A crítica de Proust à epistemologia filosófica é já iminentemente filosófica. Pergunta-se Deleuze: “Que filósofo não gostaria de traçar uma imagem do pensamento que não

<sup>1662</sup> *PS*, p. 117: “Plus important que la pensée, il y a ce qui ‘donne à penser’”.

O “dar a pensar” de Proust surge sobretudo em *Sodome et Gomorrhe 2* e *Le Côté des Guermentes 2*.

<sup>1663</sup> *PS*, p. 118: “une vérité logique, une vérité possible, leur élection est arbitraire.”

<sup>1664</sup> *PS*, p. 118: “mais nous ne savons pas si elles sont vraies.”

<sup>1665</sup> *PS*, p. 117: “la vie nous a *malgré nous* communiquées”.

<sup>1666</sup> Deleuze escreve sobre Proust, mas, por aquilo que dissemos acerca do seu modelo de recepção, não é inócuo que recaia exclusivamente no “signo”, apesar da sua abrangência semântica quase incomensurável, a responsabilidade de fazer nascer novos pensamentos. Instituições (aliás, duplamente desvalorizadas quando refere o papel da “contingência”), estratégias políticas e discursivas, tensões sociais, forças económicas... são banidas da maternidade dos pensamentos.

<sup>1667</sup> *PS*, p. 118: “L’acte de penser ne découle pas d’une simple possibilité naturelle. Il est, au contraire, la seule création véritable.”

<sup>1668</sup> *PS*, p. 119: “c’est toujours interpréter, c’est-à-dire expliquer, développer, déchiffrer, traduire un signe. Traduire, déchiffrer, développer sont la forme de la création pure.”

<sup>1669</sup> Na sua dimensão subjectiva (onde subsume as diversas faculdades ou órgãos para constituir uma unidade capaz de dizer “eu”) e objectiva (redução da diversidade dos dados reportados à unidade de uma forma particular de objecto ou individualizada de mundo). Estas duas dimensões estão disseminadas ao longo de *DR*, para uma definição mais concisa, ver *LS*, p. 96.

<sup>1670</sup> *PS*, p. 122: “enroulées dans ce qui force à penser”.

dependa mais de uma decisão premeditada?”<sup>1671</sup> Só a violência pode conduzir às essências, estas vivem em zonas obscuras, por isso não respondem à nossa boa-vontade decisória, “elas só se deixam pensar se formos constrangidos a fazê-lo.”<sup>1672</sup> Esta narrativa filosófica das essências deve-se ao platonismo de Proust, mas um platonismo quase invertido a partir do próprio Platão, embora apenas num reduzido excerto do livro VII de *A República*.<sup>1673</sup> Onde vemos que há objectos que não levam à reflexão porque lhes basta a avaliação da sensibilidade. Pelo contrário, aqueles que conduzem simultaneamente a sensações contrárias convidam à reflexão.<sup>1674</sup> Mas Deleuze, com e sem Proust, conduz a argumentação até uma desregulação mais primária: se o processo acontece pelo signo sensível que começa por fazer violência às sensações e obriga a pensar, depois usam-se memória, alma e pensamento para chegar às essências. Ora, para isso, “as faculdades entram num exercício transcendente, onde cada uma afronta e chega ao seu próprio limite.”<sup>1675</sup> Evita-se, assim, a imagem de um pensar inato, nada se pensa sem que as faculdades se transcendam a si mesmas obrigadas pelas violências que sofrem do exterior.

A conclusão deste capítulo de *PS* (último na edição de 1964) defende que pensar as essências não pode revelar um *logos* liso que envolvesse o pensador experimentado, vulgo “filósofo emergindo da caverna”, com um manto de inteligibilidade. Só há hieróglifos:

*Não há Logos, só há hieróglifos. Pensar, é portanto interpretar, é portanto traduzir. As essências são simultaneamente a coisa a traduzir e a própria tradução, o signo e o sentido. Elas enrolam-se no signo para nos*

---

<sup>1671</sup> *PS*, p. 122: “Quel philosophe ne souhaiterait dresser une image de la pensée qui ne dépende plus d’une décision préméditée ?”

Forma subtil também de declarar a sua incondicional admiração e, até certo ponto, submissão ao pensamento proustiano.

<sup>1672</sup> *PS*, p. 122: “elles ne se laissent penser que si nous sommes contraints à le faire.”

Todavia, em *DR* mitiga um pouco a “soberania do constrangimento exterior” e revela uma espécie de milagre do “poder decisório”: “Les problèmes ou les Idées émanent d’impératifs d’aventure ou d’événement qui se présentent comme des questions. C’est pourquoi les problèmes ne sont pas séparables d’un pouvoir décisoire, d’un *fiat*, qui fait de nous, quand il nous traverse, des êtres semi-divins.” (p. 255) Sobre a questão do “pensamento involuntário” sugerimos de Pierre Montebello, *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris: Vrin, 2008.

<sup>1673</sup> Recordamos que o cap. IV de *PS* se chama “Les signes de l’art et l’Essence”, onde as essências se definem como a unidade dos signos e do sentido, unidade dada pela Arte. (Cf. p. 53) Além disso, são semelhantes às mónadas leibnizianas: “chacune se définissant par le point de vue auquel elle exprime le monde, chaque point de vue renvoyant lui-même à une qualité ultime au fond de la monade.” (p. 54)

<sup>1674</sup> As palavras de Platão: “– Mostrarei que, se reparares bem, nas sensações, há objectos que não convidam o espírito à reflexão, como se ficassem suficientemente avaliados pelos sentidos, ao passo que outros obrigam de toda a maneira a reflectir, como se a sensação não produzisse nada de vão [...] – Os objectos que não convidam o espírito à reflexão – esclareci eu – são todos aqueles que não conduzem simultaneamente a sensações contrárias; os que conduzem, coloco-os entre os que convidam à reflexão, sempre que a sensação, quer venha de perto, quer de longe, não põe em evidência se se trata de um objecto, se do seu contrário.” (Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Gulbenkian, 1990, 523a-523c)

<sup>1675</sup> *PS*, p. 123: “les facultés entrent dans un exercice transcendant, où chacune affronte et rejoint sa limite propre”.

Esta necessidade das faculdades se transcenderem será retomada e desenvolvida, como veremos, em *DR*. Aí anula qualquer veleidade em entendermos esta “transcendência” como o dirigir-se das faculdades para objectos fora do mundo: “Transcendant ne signifie pas du tout que la faculté s’adresse à des objets hors du monde, mais au contraire qu’elle saisit dans le monde ce qui la concerne exclusivement, et qui la fait naître au monde.” (p. 186)

forçar a pensar, elas desenrolam-se no sentido para serem necessariamente pensadas. Por todo o lado o hieróglifo, cujo duplo símbolo é o azar do encontro e a necessidade do pensamento: ‘fortuito e inevitável’.<sup>1676</sup>

Ainda antes de *DR*, onde tratará sistematicamente o tema da imagem do pensamento no capítulo III, Deleuze regressa ao assunto numa entrevista a Jean-Noël Vuarnet de 1968: “Sur Nietzsche et l’image de la pensée”. A maioria das perguntas concernem a sua recepção de Nietzsche, resgatado por Deleuze do cepticismo vulgar ao afirmar que ele não se esconde atrás de um relativismo improdutivo, porque substitui as noções imprecisas e contaminadas de “verdade” e “erro” pelas de “sentido” e “valor” (amplamente recolhidas e trabalhadas na monografia *NPh*): “o sentido do que dizemos, a avaliação de quem fala.”<sup>1677</sup> É por isso, continua Deleuze, que temos sempre a verdade que merecemos, de acordo com o sentido do que dizemos e dos valores que usamos e fazemos aparecer. Trata-se, pois, mais de uma verdade vital do que epistemológica, e isso altera a imagem tradicional do pensamento:

Isto supõe uma concepção radicalmente nova do pensamento e da linguagem, porque o sentido e o valor, as significações e as avaliações fazem intervir, antes de mais, mecanismos do inconsciente. É portanto evidente que Nietzsche introduz a filosofia e o pensamento em geral num novo elemento. Mais, este elemento não implica somente novas maneiras de pensar e de ‘julgar’, mas novas maneiras de escrever, talvez de agir.<sup>1678</sup>

A convocação do inconsciente – na entrevista, Freud surge muitas vezes ao lado de Nietzsche – estiliza a velha imagem de um pensamento seguro da sua racionalidade, cheio de boa vontade, conhecendo, desde Kant, os limites das suas possibilidades epistemológicas (sendo o todo o remanescente feito de virtudes). Antevê-se um novo domínio do pensamento, constituído a partir de Nietzsche, Proust e Freud, que agora Deleuze deve desenvolver.

### 1.c- A nova imagem do pensamento em *DR*

---

<sup>1676</sup> *PS*, 124: “*Il n’y a pas de Logos, il n’y a que des hiéroglyphes*. Penser, c’est donc interpréter, c’est donc traduire. Les essences sont à la fois la chose à traduire et la traduction même, le signe et le sens. Elles s’enroulent dans le signe pour nous forcer à penser, elles se déroulent dans le sens pour être nécessairement pensées. Partout le hiéroglyphe, dont le double symbole est le hasard de la rencontre et la nécessité de la pensée : ‘fortuit et inévitable’.”

<sup>1677</sup> *ID*, p. 188: “le sens de ce qu’on dit, l’évaluation de celui qui parle.”

Na mesma entrevista, Deleuze aproxima Nietzsche, Freud e Marx na procura de uma requalificação das noções de sentido e valor. Aquele decidido tanto pelo inconsciente como pelas relações económico-sociais. No valor, associando Nietzsche a Marx: “Pour Nietzsche, pour Marx aussi, la notion de valeur est strictement inséparable, 1.º d’une critique radicale et complète du monde et de la société, voyez le thème du ‘fétiche’ chez Marx, ou celui des ‘idoles’ chez Nietzsche ; 2.º d’une création non moins radicale, la transvaluation de Nietzsche, l’action révolutionnaire de Marx.” (*ID*, p. 188)

<sup>1678</sup> *ID*, p. 188: “Cela suppose une conception radicalement nouvelle de la pensée et du langage, parce que le sens et la valeur, les significations et les évaluations font intervenir avant tout des mécanismes de l’inconscient. Il est donc évident que Nietzsche introduit la philosophie et la pensée en général dans un nouvel élément. Bien plus, cet élément n’implique pas seulement de nouvelles manières de penser et de ‘juger’, mais de nouvelles manières d’écrire, peut-être d’agir.”

Em *DR*, para muitos a *magnum opus* filosófica de Deleuze<sup>1679</sup> – recuperando e superando todo o enorme trabalho monográfico anterior: Hume (1953), Nietzsche (1962), Kant (1963), Bergson (1966), Espinosa (1968); e Proust (64/70), Sacher-Masoch (1967) –, desenvolveu-se (bem sabemos que é um termo pouco deleuziano, mas julgamo-lo ajustado ao contexto) esta nova imagem do pensamento, já esboçada por Nietzsche e Proust.<sup>1680</sup> Isto significa que o Deleuze *criador* não é transcendente ao Deleuze leitor; algo se desloca, o impulso criador redobra de intensidade, mas os compartimentos não são estanques.<sup>1681</sup>

O capítulo III de *DR* (“L’Image de la pensée”) compõe em torno de oito postulados simultaneamente uma crítica à velha imagem do pensamento e, a partir dela, motivo da impulsão que não devemos desvalorizar, erige um outro plano de pensamento. Cada um desses postulados tem “duas figuras”, uma baseada na “arbitrariedade de exemplos naturais”, a outra em linhas de cariz filosófico.<sup>1682</sup>

O primeiro postulado é o do princípio ou da “*Cogitatio natura universalis*”, boa-vontade do pensador e boa natureza do pensamento. Aqui o

[...] pensamento [surge] como exercício natural de uma faculdade, no pressuposto de um pensamento natural, dotado para o verdadeiro, em afinidade com o verdadeiro, sob o duplo aspecto de uma *boa-vontade do pensador* e de uma *natureza recta do pensamento*.<sup>1683</sup>

A esta pretensa naturalidade e bondade do pensamento acrescenta-se a crença generalizada de que sabemos o que significa pensar. Há, pois, um senso comum que resulta e, ao mesmo tempo, sustenta esta dogmática. Em consequência, emerge o segundo postulado: o “senso comum como *concordia facultatum*, e o bom senso como repartição que garante essa

---

<sup>1679</sup> Elaborada num estilo que deixou muitos leitores perplexos. José Gil dá-nos a tonalidade geral: “a propósito de todo o assunto examinado e criticado, surge um movimento em que o pensamento salta para outro domínio, o da diferença; aí, são forjados novos conceitos cujo movimento continha já a crítica anterior; finalmente, regressamos amiúde à linha de partida para trabalhar novamente com os conceitos obtidos, repetindo assim o movimento de torção-conversão.” (*O Imperceptível devir da Imanência*, cit., p. 33)

<sup>1680</sup> Além destes “intercessores”, talvez os principais, Deleuze usou outros pensadores para atacar a velha imagem do pensamento. Numa entrevista de 68: “Hume, Bergson, Proust m’intéressent tant parce qu’il y a chez eux de profonds éléments pour une nouvelle image de la pensée. Il y a quelque chose d’extraordinaire dans la manière dont ils nous disent: penser ne signifie pas ce que vous croyez [...] Oui, une nouvelle image de l’acte de penser, de son fonctionnement, de sa genèse dans la pensée elle-même, c’est bien ce que nous cherchons.” (*ID*, p. 193) Mas também, como refere Charles J. Stivale, Deleuze, com Claire Parnet e Félix Guattari, criou uma “dobra de amizade” que estendendo-se, embora de forma mais sub-reptícia, a Derrida, Foucault e Blanchot (acrescentamos Pierre Klossowski), alimentou o pensar de todos, “comunidade” tão dispersa quanto vital. (Cf. “Deleuze et Parnet, Dialogues: Les Plis de la post-identité”, *Concepts* hors série 2 (2003), p. 3-5; e do mesmo autor “The Folds of Friendship: Derrida-Deleuze-Foucault”, *Angelaki* 5.2 (2000), p. 3-15).

<sup>1681</sup> O vaivém entre o que outros disseram e o que ele deverá dizer – acrescentando, deslocando, inventando – revela a sua disponibilidade para se interessar por muitas coisas, investindo apaixonadamente nelas. Com Carmelo Bene: “Gilles est la plus grande machine pensante de ce siècle. Il lui suffit de s’intéresser à un rien pour en tomber amoureux sans réserves.” (Cit. por António Nicorvo, “Gilles Deleuze et Carmelo Bene. ‘Qu’est-ce que ça a été ma rencontre avec Carmelo Bene’ et quelques ritournelles de l’Anti-Édipe.”, *Concepts*, cit., p. 97)

<sup>1682</sup> Os postulados estão resumidos no final desse cap., p. 216-217.

<sup>1683</sup> *DR*, p. 171: “pensée comme exercice naturel d’une faculté, dans le présupposé d’une pensée naturelle, douée pour le vrai, en affinité avec le vrai, sous le double aspect d’une *bonne volonté du penseur* et d’une *nature droite de la pensée*.”

concordia.”<sup>1684</sup> base do pensamento comum como *cogitatio natura universalis* de onde parte a filosofia:

[...] o pensamento conceptual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento, pré-filosófico e natural, retirada ao elemento puro do senso comum. De acordo com esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro, e é *sobre* esta imagem que cada um sabe, é suposto saber o que significa pensar.<sup>1685</sup>

Desta forma, importa pouco argumentar sobre se o começo da filosofia se faz a partir do sujeito ou do objecto, percorrendo os rastros do ser ou do ente, é esta imagem que continua a orientar a concepção que temos do pensamento. Tanto mais segura de si quanto, como referiu Nietzsche, ela celebra constantemente os seus alicerces morais. Visto que só a moral pode persuadir até os mais cépticos sobre a boa natureza do pensamento e a boa vontade do pensador, “e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro.”<sup>1686</sup>

O terceiro postulado é o da reconhecimento. Por um lado, “define-se pelo exercício concordante de todas as faculdades sobre um suposto mesmo objecto”<sup>1687</sup>. Por outro, num entrelaçamento obrigatório, a identidade do objecto reclama a unidade de um sujeito: “Em Kant como em Descartes é a identidade do Eu no *Eu* penso que funda a concordância de todas as faculdades e o seu acordo sobre a forma de um suposto Mesmo objecto.”<sup>1688</sup> Este princípio subjectivo da organização das faculdades, dispondo-as em “toda a gente”, é uma *concordia facultatum* do senso comum. Aqui intervém também, mostrando Deleuze como até, e paradoxalmente, os postulados da velha imagem do pensamento agem numa quase relação putativamente rizomática, o bom senso como complemento do senso comum. Se este é a norma de identidade entre um Eu puro e a forma de um objecto que lhe corresponde, o “bom

---

<sup>1684</sup> DR, p. 216: “le sens commun comme *concordia facultatum*, et le bon sens comme répartition qui garantit cette concorde.”

Em LS também discute a complementaridade entre senso comum e bom senso, concluindo que “C’est dans cette complémentarité du bon sens et du sens commun que se noue l’alliance du moi, du monde et de Dieu – Dieu comme issue dernière des directions et principe suprême des identités.” Tanto mais que “Le bon sens est par nature eschatologique, prophète d’une compensation et d’une uniformisation finales.” (DR, p. 289) Por isso, “Le bon sens est l’idéologie des classes moyennes, qui se reconnaissent dans l’égalité comme produit abstrait.” (Idem, p. 290)

<sup>1685</sup> DR, p. 172: “la pensée conceptuelle philosophique a pour pré-supposé implicite une Image de la pensée, préphilosophique et naturelle, empruntée à l’élément pur du sens commun. D’après cette image, la pensée est en affinité avec le vrai, possède formellement le vrai et veut matériellement le vrai. Et c’est *sur* cette image que chacun sait, est censé savoir ce que signifie penser.”

<sup>1686</sup> DR, p. 172: “et seul le Bien peut fonder l’affinité supposée de la pensée avec le Vrai.”

Em NPh cita a *Para a Genealogia da Moral* III, §24, para realçar a necessidade de também a verdade se sujeitar à crítica, coisa que Kant não fez, sendo, por isso, o “último dos filósofos clássicos”. Pelo contrário, “Nietzsche ne critique pas les fausses prétentions à la vérité, mais la vérité elle-même et comme idéal. Suivant la méthode de Nietzsche, il faut dramatiser le concept de vérité.” (p. 108)

<sup>1687</sup> DR, p. 174: “définit par l’exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même”.

<sup>1688</sup> DR, p. 174: “Chez Kant comme chez Descartes, c’est l’identité du Moi dans le Je pense qui fonde la concordance de toutes les facultés, et leur accord sur la forme d’un objet supposé le Même.”

senso” “é a norma de partilha do ponto de vista dos *eus* empíricos e dos objectos qualificados como tal ou tal”<sup>1689</sup>.

O quarto postulado é o do elemento ou da representação, corrompendo a pureza ontológica da diferença ao subordiná-la às “dimensões complementares do Mesmo e do Semelhante, do Análogo e do Oposto”.<sup>1690</sup> O vasto mundo da representação é incapaz de pensar a diferença nela mesma (será que o deseja?), já que a “crucificou” sob aquelas quatro condições.<sup>1691</sup>

O quinto postulado, “do negativo ou do erro”, assegura que o “erro” é tudo o que de mau pode acontecer ao pensamento; acrescentando que isso resulta sempre da acção de mecanismos exteriores. A imagem da reconhecimento cria uma imagem dogmática do pensamento, na qual apenas se reconhece o “erro” como “desventura do pensamento”, “o erro apresentado como único ‘negativo’ do pensamento.”<sup>1692</sup> Desta forma, em vez de se opor à ortodoxia racional, o “erro” reforça-a, mesmo que se afaste dela, indicando como a sua imperfeição prova a boa natureza e a boa vontade de quem se diz enganado. Por isso, o “erro” é uma espécie de “falhanço do bom senso sob a forma de um senso comum que continua intacto, íntegro.”

O sexto postulado é o da função lógica ou da proposição, “o sentido é apenas o duplo neutralizado da proposição ou a sua reduplicação indefinida”,<sup>1693</sup> enquanto a “designação” é o lugar da verdade. Ora, a partir do exemplo facilmente *reconhecido* do professor-corrector,

---

<sup>1689</sup> DR, p. 175: “est la norme de partage, du point de vue des moi empiriques et des objets qualifiés comme tel ou tel”.

Por isso, como diz em *LS*, “Le bon sens joue un rôle capital dans la détermination de signification. Mais il n’en joue aucun dans la donation de sens”. (p. 94) Desta forma, continua Deleuze, o bom senso define os sentidos únicos que se devem percorrer para evitar o mau senso. Mas a figura do paradoxo resiste a este totalitarismo epistemológico, mostrando que o sentido toma não uma ou outra direcção (a *boa* ou a *má*), mas as duas ao mesmo tempo. (Cf. p. 94-95)

<sup>1690</sup> DR, p. 217: “dimensions complémentaires du Même et du Semblable, de l’Analogie et de l’Opposé.”

Desenhemos desde já, com o próprio Deleuze, o que devemos entender por “diferença”: “La différence n’est pas le divers. Le divers est donné. Mais la différence, c’est ce par quoi le donné est donné. C’est ce par quoi le donné est donné comme divers. La différence n’est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène. Il est donc bien vrai que Dieu fait le monde en calculant, mais ses calculs ne tombent jamais juste, et c’est cette injustice dans le résultat, cette irréductible inégalité qui forme la condition du monde [...] L’expression ‘différence d’intensité’ est une tautologie. L’intensité est la forme de la différence comme raison du sensible. Toute intensité est différentielle, différence en elle-même.” (DR, p. 286-287)

<sup>1691</sup> Em n. sugere a leitura de *Les Mots et les Choses* de Foucault para compreendermos melhor a subordinação da diferença à “identidade concebida” e à “semelhança percebida” no mundo Clássico da representação.

<sup>1692</sup> DR, p. 193: “l’erreur, présentée comme seul ‘négatif’ de la pensée.” Poder-se-ia pensar que o livro de Heidegger, *Identität und Differenz*, 1957, foi decisivo para o pensamento deleuziano da diferença. Mas DR não se inspira nele, pelo contrário, basta, por exemplo, ler o que diz na p. 52, onde coloca Heidegger dentro da grande história da unicidade.

<sup>1693</sup> DR, p. 217: “le sens n’étant que le double neutralisé de la proposition, ou son redoublement indéfini”.

Em *LS* coloca essa neutralidade também ao *serviço* dos corpos, o sentido desdobra-se à superfície apresentando-se simultaneamente como o que acontece (“*arrive*”) e o que insiste (“*insiste*”) nas proposições: “Aussi devons-nous maintenir que *le sens est une doublure, et que la neutralité du sens est inséparable de son statut de double*.” (p. 151)

Deleuze relembra-nos como é muito mais raro encontrarem-se erros ou falsidades (excepto quando se individualizam proposições ou exigem resultados fixos) nos “trabalhos de casa” (*‘devoirs’*),<sup>1694</sup> do que falta de sentido, informações irrelevantes, trivialidades mascaradas de exemplaridades, confusões, problemas mal colocados...<sup>1695</sup> Visto que o sentido é habitualmente “a condição do verdadeiro”, e como se supõe, novamente nas argumentações mais frequentes, que a condição tem mais extensão do que o condicionado, não apenas o sentido funda a verdade como torna possível o erro.

No sétimo, postula-se a modalidade da solução em relação aos problemas. Estes são “materialmente decalcados sobre as proposições ou então formalmente definidos pela sua possibilidade de serem resolvidos.”<sup>1696</sup> À ilusão natural daquele decalque, junta-se, segundo momento da citação, a ilusão filosófica que convivendo com a exigência crítica de descobrir o verdadeiro e o falso no seio dos problemas, mantém, porém, que a sua verdade habita somente na possibilidade de ter uma solução. Assim: “Os problemas continuam, pois, a ser decalcados sobre as proposições correspondentes e a serem avaliados a partir da sua possibilidade em receber uma solução.”<sup>1697</sup>

Finalmente, o oitavo postula “a subordinação do aprender ao saber e da cultura ao método.”<sup>1698</sup> O “aprender” designa os actos subjectivos desenvolvidos face à objectividade do problema (“Ideia”),<sup>1699</sup> enquanto o “saber” está na generalidade de um conceito ou na “calma possessão” de regras que conduzem a uma solução. Veremos como só a aprendizagem pode ser usada para a constituição da nova imagem do pensamento.

O conjunto destes postulados criou e foi alimentando a imagem habitual do pensamento como representação. Deleuze quis experimentar outras configurações, bem menos imagéticas, *figuras* que nada figuram de definitivo; no limite trata-se de uma “não imagem do pensamento”.<sup>1700</sup> Tanto mais que a sua estratégia crítica consistiu sobretudo em mostrar o carácter ilusório de todos estes postulados, já que

---

<sup>1694</sup> O termo “*devoirs*” contém simultaneamente um significado pedagógico e outro moral.

<sup>1695</sup> Cf. *DR*, p. 192, 198-199, 207, 245, 353. De igual modo, “La philosophie ne consiste pas à savoir, et ce n'est pas la vérité qui inspire la philosophie, mais des catégories comme celle d'Intéressant, de Remarquable ou d'Important qui décident de la réussite ou de l'échec.” (*QPh?*, p. 80) Ainda sobre a estupidez (“*bêtise*”) se opor mais ao pensamento importante do que o erro, ver *NPh*, p. 120; *P*, 177 (“Les notions d'importance, de nécessité, d'intérêt sont mille fois plus déterminantes que la notion de vérité.”).

<sup>1696</sup> *DR*, p. 217: “matériellement décalqués sur les propositions, ou bien formellement définis par leur possibilité d'être résolus.”

<sup>1697</sup> *DR*, p. 208: “Les problèmes continuent donc à être décalqués sur des propositions correspondantes, et à être évalués d'après leur possibilité de recevoir une solution.”

<sup>1698</sup> *DR*, p. 217: “la subordination de l'apprendre au savoir, et de la culture à la méthode.”

<sup>1699</sup> A maiúscula, que se repete, marca a sua importância conceptual que, como vimos, substitui a de “essência” de *PS*.

<sup>1700</sup> Como escreve Arnaud Villani “ce qui monte progressivement à côté de cette image, dans un ‘entre’ ou un ‘para’ qui signe tout Deleuze, c’est un négatif de l’image, un sans-image qui ne cesse de la border comme sa limite impensée où se joue, selon Deleuze, le devenir de la raison.” (“Crise de la raison et image de pensée chez



As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que se pressupõe a si mesmo gênese do acto de pensar no próprio pensamento.<sup>1701</sup>

Repitamos, embora na diferença, o percurso deleuziano. Pensar, já o dissemos, não advém de uma “*cogitatio natura universalis*”, só um choque, uma violência, obriga a pensar. “Há no mundo, escreve Deleuze, algo que nos força a pensar. Este qualquer coisa resulta de um *encontro* fundamental e não de uma qualquer reconhecimento.”<sup>1702</sup> Neste sentido, o pensar é involuntário, fortuito, espera-se que intensidades venham originar pensamentos pela necessidade de pensar. Daí que para Artaud a dificuldade não esteja tanto em orientar-se no pensamento, exprimir o que se pensa, delinear um método ou aperfeiçoar os seus poemas, “mas chegar, sem mais, a pensar alguma coisa.”<sup>1703</sup> Artaud mostra como no pensamento está desde sempre alojada uma acefalia, a memória comporta uma amnésia, a linguagem uma afasia. “Ele sabe que pensar não é inato, mas deve ser engendrado no pensamento.”<sup>1704</sup> O problema consiste em fazer aparecer algo que não nasce naturalmente, em vez de aplicar os tradicionais bálsamos e correctores epistemológicos sobre um “pensamento natural” que, também naturalmente, quer a verdade, embora por vezes se engane.

Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é antes de mais engendrar ‘pensar’ no pensamento. É por isso que Artaud opõe no pensamento a *genitalidade* ao inatismo, mas igualmente à reminiscência, colocando assim o princípio de um empirismo transcendental.<sup>1705</sup>

Portanto, só com “boa vontade” podemos defender que pensar é o exercício natural de uma faculdade que tem uma boa natureza e uma boa vontade.<sup>1706</sup> Pegando ironicamente na

---

Gilles Deleuze”, *Noesis* 5, vol. 1 (Primavera 2003), p. 206) Este desaparecimento da imagem do pensamento será investigado mais à frente.

<sup>1701</sup> DR, p. 182: “Les conditions d’une véritable critique et d’une véritable création sont les mêmes : destruction de l’image d’une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l’acte de penser dans la pensée même.”

Não se entenda, porém, a “gênese” no sentido tradicional de nascimento ou constituição, à maneira de Kant e Husserl. Ela remete sempre para o devir, para um ir renascendo. Será, pois, uma heterogênese.

<sup>1702</sup> DR, 182: “Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l’objet d’une *rencontre* fondamentale, et non d’une *reconnaissance*.”

<sup>1703</sup> DR, p. 191: “mais d’arriver tout court à penser quelque chose.”

<sup>1704</sup> DR, p. 192: “Il sait que penser n’est pas inné, mais doit être engendré dans la pensée.”

<sup>1705</sup> DR, p. 192: “C’est pourquoi Artaud oppose dans la pensée la *genitalité* à l’innéité, mais aussi bien à la *reminiscence*, et pose ainsi le principe d’un empirisme transcendental”.

Deleuze cita em seguida a correspondência de Antonin Artaud com Rivère (*Œuvres complètes*, vol. 1, N.R.F., p. 9-11). Remete ainda para o comentário de Blanchot no *Le livre à venir* (Paris: Gallimard, 1959). Mas esta questão da gênese vs. inatismo tinha já colocado Nietzsche contra Kant em *NPh*: “Nous demandons une genèse de la raison elle-même, et aussi une genèse de l’entendement et de ses catégories : quelles sont les forces de la raison et de l’entendement ? Quelle est la volonté qui se cache et qui s’exprime dans la raison ? Qui se tient derrière la raison, sans la raison elle-même ? Avec la volonté de puissance et la méthode qui en découle, Nietzsche dispose du principe d’une genèse interne.” (p. 104)

<sup>1706</sup> Deleuze encontra em Salomão Maïmon (*Versuch über Transzendentalphilosophie*, 1790; remete também para o importante trabalho de Martial Guérault, *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*, Paris: Éditions Alcan, 1929) uma proposta fecunda de remodelação da Crítica, superando a dualidade kantiana conceito/intuição. Para Maïmon, a diferença, por exemplo, entre o vermelho e o verde deve ser *quid juris* e não apenas *quid facti*, i.e., importa ir além do próprio Kant, passando do ponto de vista do condicionamento ao de gênese (*quid juris*). Com isto Maïmon criticava a teoria kantiana por não ser verdadeiramente transcendental (veremos a importância que isto tem para o “empirismo transcendental” deleuziano). (Cf. DR, p. 224-225 e

expressão “toda a gente”, consentânea com a crença num senso comum, assegura que “toda a gente” sabe que raramente se pensa, e quando tal acontece deve-se mais a um choque, uma violência do que à naturalidade de um impulso ou jogo comunicativo.<sup>1707</sup> Enredado neste hábito, o pensamento filosófico conceptual aceita uma imagem do pensamento pré-filosófico e natural retirada do “elemento puro do senso comum.” Segundo esta disposição, “o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro.”<sup>1708</sup> E foi a partir desta figuração que todos constituíram a sua ideia do que é pensar. Daí a irrelevância em discriminar o que as diferentes filosofias fizeram com esta imagem, já que ela definiu no essencial todas as abordagens à questão do pensar. Mais, fê-lo num campo, foi isso que não se cansou de dizer Nietzsche, muito mais inatacável do que as teorizações epistemológicas: o campo da moral. Na medida em que só a “Moral é capaz de nos persuadir que o pensamento tem uma boa natureza e o pensador uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro.”<sup>1709</sup>

O senso comum impregnado de moral suporta, por outro lado, como vimos, o modelo mais filosófico da reconhecimento. A reconhecimento não se limita a formar uma imagem do pensamento ligada ao senso comum, ela coloniza quase toda a filosofia, do *Teeteto* à *Crítica da Razão Pura*, passando pelas *Meditações* cartesianas. Um senso comum e um pensamento naturais de direito, “uma reconhecimento como modelo transcendental”,<sup>1710</sup> levam a filosofia a reforçar o “ideal de ortodoxia”, impedindo-a de realizar, diz Deleuze, a sua aspiração de romper com a *doxa*. Mais, é a própria filosofia a caucionar as virtudes da *doxa* e a permitir a sua universalização, elevando-a à condição de boa racionalidade. Mesmo Kant, que parecia capaz e empenhado em mudar a imagem do pensamento,<sup>1711</sup> acabou por reforçar a necessidade do senso comum.<sup>1712</sup> Assim se compreende que o “erro” venha robustecer a

---

*passim*) Ora, no caso da naturalidade e da boa vontade do pensamento passa-se um pouco o mesmo: é sempre *a posteriori*, usando algum *deus ex machina*, que se chega a essa conclusão (*quid facti*), quando o que importa, para Deleuze, é encontrar a própria génese do pensamento, o seu *quid juris*.

<sup>1707</sup> Cf. *DR*, p. 173. No mesmo local aproveita para desmontar a seriedade da tese cartesiana de que o “bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo”.

<sup>1708</sup> *DR*, p. 172: “la pensée est en affinité avec le vrai, possède formellement le vrai et veut matériellement le vrai.”

<sup>1709</sup> *DR*, p. 172: “seule la Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté, et seul le Bien peut fonder l’affinité supposée de la pensée avec le Vrai.”

<sup>1710</sup> Cf. *DR*, p. 175.

<sup>1711</sup> Por duas razões: 1) superou a ideia de um Eu substancial à *la* Descartes; 2) as ideias da Dialéctica Transcendental operam mais na ilusão do que no erro.

<sup>1712</sup> Cf. *DR*, p. 178-179. A multiplicação dos sentidos comuns em Kant deve-se à criação de um para cada interesse natural do pensamento racional. Além do senso comum em geral que vive na e da colaboração entre as faculdades sobre a forma do Mesmo, modelo da reconhecimento; cada faculdade, quando o seu exercício se torna dominante em relação às outras, forma o seu próprio senso comum. No processo de conhecimento, o entendimento, enquanto faculdade legisladora, tem um “senso comum lógico”. No modelo prático da reconhecimento será por sua vez a razão a legislar num “senso comum moral”. E, num terceiro modelo, as faculdades formam um livre acordo num “senso comum propriamente estético”, condição subjectiva de toda a comunicação. Desta forma, “Loin de renverser la forme du sens commun, Kant l’a donc seulement multiplié.” (*DR*, p. 179)

aposta no projecto de racionalidade que acredita numa verdade universal partilhável. Quando parecia que a possibilidade e a materialidade do erro arruinaria a ortodoxia racional, eis que, mesmo afastando-se da verdade, sendo até o seu inverso, mais não faz do que provar, com a sua própria *imperfeição*, a boa natureza e a boa vontade de quem diz ter-se enganado. Por isso, o “erro” é uma espécie de “falhanço do bom senso sob a forma de um senso comum que continua intacto, íntegro.”<sup>1713</sup> Ao monopolizar os desvios à verdade, o “erro” conjura outras possibilidades do *para-racional*. Este afastamento domesticável tranquiliza, mesmo quando se constitui numa espécie de inevitabilidade, a imagem dogmática do pensamento. Além disso, estreitamente correlacionado com a lógica proposicional, a dicotomia verdade/falsidade omite o sentido do conhecimento. A vontade de pureza formal expurga as proposições do pensamento vivo, i.e., do sentido, sobretudo porque aborda os problemas como seus duplos, cujo interesse ou desinteresse fica confinado à possibilidade de receber uma solução. Como veremos, é o problema que é genético, i.e., que origina o verdadeiro e o falso, os problemas são as próprias Ideias. Porque embora não transcendam irredutivelmente as suas soluções, em vez de desaparecer, os problemas prevalecem sobre as soluções.<sup>1714</sup>

Assim se constitui o mundo mais vasto da representação, o senso comum transcendentalizado, as faculdades procurando acordos entre si, a entrada da moral na epistemologia, o “erro” como a única desventura da razão, a subjugação do sentido à lógica proposicional, os problemas decalcados sobre as proposições, a crença nas identidades do *eus* e dos objectos levando à impotência de pensar a diferença, tornando-se ela mesma objecto de representação. Crítica geral das categorias que moldam o pensamento sobre a recognição do senso comum. Diferentes sínteses condicionando as experiências de vida de maneira universal e uniforme, a partir, como exigência dessa mesma universalidade, de grelhas prévias e fixas. “O postulado da recognição era, portanto, um primeiro passo em direcção a um postulado muito mais geral da representação.”<sup>1715</sup> E com isto o “saber” ganha perniciosamente ao

---

Na *La philosophie critique de Kant* (1963), Deleuze pensa o senso comum sobretudo como acordo, *a priori*, das três “faculdades activas” (imaginação, entendimento e razão): “tout accord des facultés entre elles définit ce qu’on peut appeler un sens commun.” (Paris: P.U.F., 1998, p. 33; ver ainda 34-35) Acordo impossível nas duas primeiras *Críticas*, só o *sensus communis aestheticus* da terceira resolverá o problema.

<sup>1713</sup> DR, p. 193: “raté du bon sens sous la forme d’un sens commun qui reste intact, intègre.”

Na História da filosofia, o *Teeteto* concentra, diz Deleuze, 1) a primeira grande teoria do senso comum; 2) da recognição e da representação; 3) e do erro como correlato de tudo isto. Todavia, ele desemboca num fracasso, incapaz de resolver a aporia da diferença (discutida mas não totalmente solucionada no livro VII da *República*), mostrando a necessidade de se teorizar o problema do pensamento em perspectivas bem distintas.

<sup>1714</sup> É interessante ver como bem mais tarde – “Le cerveau, c’est l’écran” (*Cahiers du cinéma* 380 (Fevereiro 1986), p. 25-32; retomado em DRF, de onde citamos – diga: “J’ai pu écrire sur le cinéma, non pas par droit de réflexion, mais quand des problèmes de philosophie m’ont poussé à chercher des réponses dans le cinéma, quitte à ce que celles-ci relancent d’autres problèmes.” (p. 265) Portanto, as “respostas”(pseudo-respostas) só geraram novos problemas.

<sup>1715</sup> DR, p. 180: “Le postulat de la récongnition était donc un premier pas vers un postulat de la représentation, beaucoup plus général.”

“aprender”, o método à cultura. A força dos problemas fica confinada ao “saber” das soluções pré-determinadas, o pensamento à dogmática.

### 1.d- Elementos para a nova imagem

O ponto que conclui o capítulo de *NPh* consagrado à Crítica (“La nouvelle image de la pensée”), a conclusão de *PS* (“L’image de la pensée”), o artigo de “Sur Nietzsche et l’image de la pensée” e o capítulo III de *DR* (“L’image de la pensée”) desenham, como vimos, a crítica do pensamento representativo, substituindo-o por uma “nova imagem do pensamento”, com o objectivo, bem nietzscheano, de quebrar a obsessão pelo Uno e pelo idêntico.

Este trabalho é uma parte importante da Crítica deleuziana: questionar a representação que o pensamento tem do seu poder e modo de funcionamento, pela qual, aliás, se desvirtua. Na exacta medida em que o modelo da representação convive com a submissão aos valores estabelecidos, conformando a filosofia à *doxa*.<sup>1716</sup> Assim, a imagem do pensamento resultante da representação (e as quatro ilusões por ele produzidas que traem a diferença: identidade, semelhança, oposição e analogia)<sup>1717</sup> deve ser substituída, processo que decorre da investigação sobre a génese do pensar.

Essa será a tarefa principal do capítulo III de *DR*, desenvolvida em torno de cinco condições filosóficas: o “Eu fendido”, as “Ideias”, o “sentido”, o “problema” e a “aprendizagem”.

1) Desde *Empirisme et subjectivité*<sup>1718</sup> que Deleuze trabalha uma teoria da subjectividade onde, à semelhança de outros autores franceses do pós-Guerra (Althusser,

---

Para Deleuze, a metafísica ocidental esteve sempre ligada à categoria da representação. Quer seja na forma de percepção de um objecto presente, na memória de um objecto passado, ou na imaginação de um objecto futuro. Oscilando a abordagem entre a prevalência da objectividade (*Darstellung*) e a da subjectividade (*Vorstellung*). Todavia, a representação introduz ao mesmo tempo uma espécie de duplicação do re-presentado que, muitas vezes fantasmagoricamente, acompanha, e questiona, em paralelo as presenças mais evidentes. Como refere Francisco Martinez, “La representación siempre muestra ese carácter, por un lado, de sumisión a la presencia (re-presentar), y, por otro, el de generar un doble del mundo, que aparece como vicario de éste.” (*Ontología y Diferencia: la Filosofía de Gilles Deleuze*, Madrid: Ediciones Orígenes, 1987, p. 193)

<sup>1716</sup> É a partir desta visão que devemos compreender o apoio de Deleuze a Sartre (oposta à posição foucauldiana, por exemplo). Num artigo para a *Arts* 978 – “Il a été mon maître” (28 Outubro-3 Novembro), 1964, p. 8-9 (retomado em *ID*, p. 109-113) – defende Sartre das acusações de sobrançeria ou “recusa publicitária” por não aceitar o Nobel da literatura. Deleuze elogia em Sartre o grande escritor e filósofo que soube lutar contra o regime da representação, que não se quis dar como o porta-voz, o representante dos valores estabelecidos. Por isso, consideravam-no mestre. Além do mais, havia entre ambos uma emulação dirigida pela primeira publicação filosófica de Sartre. (“La Transcendance de l’Ego”, *Recherches philosophiques* (1936); republicada na editora Vrin, Paris, 1992) Recordamos que a tese principal desse texto é a de que o *ego* não habita na consciência, não é o fundamento da consciência, mas que ele próprio se constitui como objecto da consciência.

<sup>1717</sup> Cf. *DR*, p. 341 e ss.

<sup>1718</sup> *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris: P.U.F., 1953. Foi o seu Diplôme d’étude supérieur de 1947. Nesta obra lê o empirismo humiano como aquilo que força a pensar, a questionar os universais; colocando o sujeito à prova mais no plano prático do que teórico; obrigando a reinterpretar as noções de invenção e criação; permitindo a nobreza ontológica da multiplicidade. Recordamos a

Lacan e Foucault, entre outros), o sujeito não é o fundamento (do conhecimento, da política ou da arte), mas o resultado de um processo de subjectivação. E para introduzir a diferença no pensamento é preciso “desfazer este primeiro nó que consiste em representar a diferença sob a identidade do conceito e do sujeito pensante.”<sup>1719</sup> O sujeito deve agora ser pensado num campo de imanência, não como uma substância transcendente. Ele não pré-existe às condições materiais da sua própria individuação que variam de caso para caso. Os modos de subjectivação humana são sempre múltiplos, o sujeito não pode, pois, ser uma hipostasiação simplista do indivíduo humano. Deve ser pensado mais dentro de um plano de forças do que de formas. Trata-se de apagar a imagem de um sujeito substancial, dogmaticamente antropomorfizado. De igual forma, destitui os conceitos do seu poder de síntese e de universalização do significado. É o sentido que importa pensar.

Para Deleuze, a dissolução do “eu” remonta a Kant. O “*Eu* penso”<sup>1720</sup> de Descartes funcionava pela redução do *cogito* ao instante, expulsando o tempo (na sua forma pura ou empírica); um instante teológico, visto Deus permitir superar a suspeita de uma ilusão generalizada. Deste modo, “a identidade suposta do *Eu* não tem outro garante além da unidade do próprio Deus.”<sup>1721</sup> Uma unidade que se translada para o *Eu*, e assim, diz Deleuze, Deus continua a existir enquanto o *Eu* dispuser “da subsistência, da simplicidade, da identidade que exprimem toda a sua similitude com o divino.”<sup>1722</sup> Pelo contrário, a morte de Deus anula a identidade do *Eu*, introduzindo nele uma dissemelhança. E é Kant quem na filosofia Moderna o faz pela primeira vez, embora sem ir até às últimas consequências:

É o que Kant viu tão profundamente, ao menos uma vez, na *Crítica da Razão Pura*: o desaparecimento simultâneo da teologia racional e da psicologia racional, a maneira como a morte especulativa de Deus acarreta uma brecha do *Eu*. Se a maior iniciativa da filosofia transcendental consiste em introduzir a forma do tempo no

---

definição deleuziana do projecto fundamental de David Hume que traduz bem a substituição do interior pelo exterior: “Hume se propose de faire une science de l’homme. Quel est son projet fondamental ? Un choix se définit toujours en fonction de ce qu’il exclut, un projet historique est une substitution logique. Pour Hume, il s’agit de *substituer à une psychologie de l’esprit une psychologie des affections de l’esprit.*” (*Idem*, p. 1)

Em *DRF*, p. 341-342, expõe a novidade dos conceitos humianos: o conhecimento como crença permitiu uma teoria das probabilidades; a associação de ideias colocou o espírito humano no estritamente convencional; mostrou pela primeira vez uma relação lógica exterior aos seus termos; finalmente, conclui que somos o resultado de hábitos, o hábito de dizer “eu” forma o próprio “eu” (uma outra forma de combater o “Eu substancial”).

<sup>1719</sup> *DR*, p. 342: “défaire ce premier nœud qui consiste à représenter la différence sous l’identité du concept e du sujet pensant.”

Ainda em *DR*: “Le préfixe RE- dans le mot représentation signifie cette forme conceptuelle de l’identique qui se subordonne les différences.” (p. 79)

<sup>1720</sup> Como em português não temos o equivalente do par francês “je/moi”, adoptaremos parcialmente a solução dos tradutores Luís Orlandi e Roberto Machado (revista por Manuel Dias) para a edição portuguesa de *DR* na *Relógio D’Água*: o “*eu*” em itálico (maiúscula ou minúscula) traduz o “je”; sem o itálico, o “moi”. A diferença dos termos franceses, preconizada por Deleuze, que procuraremos seguir na nossa escrita, é bem explicada num artigo tardio de 1988: “Toutes ces questions animent ce qu’on a pu appeler philosophie du sujet, déjà chez Hume, mais aussi chez Kant qui confronte un Je comme détermination du temps et un Moi comme déterminable dans le temps.” (*DRF*, p. 327)

<sup>1721</sup> *DR*, p. 117: “l’identité supposée du Je n’a pas d’autre garant que l’unité de Dieu lui-même.”

<sup>1722</sup> *DR*, p. 117: “de la subsistance, de la simplicité, de l’identité qui expriment toute sa ressemblance avec le divin.”

pensamento como tal, esta forma por sua vez, como forma pura e vazia, significa indissolivelmente o Deus morto, o *Eu* fendido e o eu passivo. É verdade que Kant não prossegue a iniciativa: o Deus e o *Eu* conhecem uma ressurreição prática. E mesmo no domínio especulativo, a brecha é depressa fechada por uma nova forma de identidade, a identidade sintética activa, enquanto o eu passivo é somente definido pela receptividade, não possuindo a este título nenhum poder de síntese.<sup>1723</sup>

A acção kantiana contra o sujeito substancial será retomada posteriormente por Deleuze, principalmente em *QPh?*. Aí recupera a decisão deste filósofo de introduzir o tempo no *cogito*, já que só no tempo a nossa existência indeterminada se torna determinada. Mas esta determinação recai somente no eu passivo e fenomenal. O *cogito* tem um “eu penso” e “sou activo” que assegura o conhecimento; e um “eu existo” e “sou passivo” que assegura a existência.<sup>1724</sup> Para Kant, o erro de Descartes foi o de querer provar no *eu* universal de cariz epistemológico a existência do sujeito, quando ela só pode advir do eu individual envolto no tempo.<sup>1725</sup> Desta forma, há uma tensão entre o *eu* penso e o eu empírico, o primeiro, pela sua condição transcendental, determina o segundo, mas só este é a condição da existência daquele. Assim se rompe a pretensa unidade do *cogito*, a fronteira entre o transcendental e o empírico leva a um divórcio que dilacera o sujeito, impede a sua unidade subjectiva.<sup>1726</sup> Não se trata, pois, de substituir o sujeito por uma outra figuração conceptual que mudando de nome mantivesse os princípios, ou de nos socorrermos de outras modalidades de pensamento e existência vindas de um mundo heterogéneo, mas, como diz Deleuze, de tornar o sujeito

---

<sup>1723</sup> DR, p. 117: “C’est ce que Kant a si profondément vu, au moins une fois, dans la *Critique de la raison pure* : la disparition simultanée de la théologie rationnelle et de la psychologie rationnelle, la façon dont la mort spéculative de Dieu entraîne une fêlure du Je. Si la plus grande initiative de la philosophie transcendante consiste à introduire la forme du temps dans la pensée comme telle, cette forme à son tour, comme forme pure et vide, signifie indissolublement le Dieu mort, le Je fêlé et le moi passif. Il est vrai que Kant ne poursuit pas l’initiative : le Dieu et le Je connaissent une résurrection pratique. Et même dans le domaine spéculatif, la fêlure est vite comblée par une nouvelle forme d’identité, l’identité synthétique active, tandis que le moi passif est seulement défini par la réceptivité, ne possédant à ce titre aucun pouvoir de synthèse.”

<sup>1724</sup> Cf. *NPh?*, p. 35.

<sup>1725</sup> Na “Lógica Transcendental”, “Analítica dos princípios”, da *Crítica da Razão Pura*, Kant leva a cabo uma refutação do idealismo, nomeadamente o “idealismo *problemático de Descartes*” e o “idealismo *dogmático de Berkeley*”. Defendendo “que mesmo a nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência *externa*.” (B275) Pouco depois afirma que “É certo que a representação: *eu sou*, que exprime a consciência que pode acompanhar todo o pensamento, é o que imediatamente contém em si a existência de um sujeito, mas não é ainda nenhum *conhecimento*, portanto não é também nenhum conhecimento empírico, ou seja, nenhuma experiência; pois, para tanto se requer uma intuição, além do pensamento de algo existente, e aqui, intuição interna, com referência à qual, ou seja, ao tempo, o sujeito tem de ser determinado; para isso, são exigidos absolutamente objectos exteriores; por conseguinte, a experiência interna só é possível mediatamente, e apenas pela experiência externa.” (B277, sublinhado nosso)

Refira-se que nesta *Crítica* Kant dialoga longamente com Descartes sobre a pretensa distinção entre a substância pensante e a corpórea (A341-A405; B339-B432); a prova ontológica da existência de Deus (A592-A603; B620-B631); e a extensão e origem da expressão “eu penso” (B131-132).

Em Descartes, a relação entre o pensar e a existência do eu pensante está no *Discurso do Método*, 4.<sup>a</sup> parte; nas *Meditações Metafísicas*, 2.<sup>a</sup> meditação; e nos *Princípios da Filosofia*, pontos VII e X, também interessa para este tema o “O que é pensar” do ponto IX.

<sup>1726</sup> Acerca disto, ver Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L’empirisme transcendantal*, Paris: P.U.F., 2009, p. 23. Este livro é uma boa introdução à filosofia de Deleuze; a que devemos juntar os de François Zourabichvili, *Deleuze: Une philosophie de l’événement*, cit.; de Roberto Machado, *Deleuze e a Filosofia*, Rio de Janeiro: Graal, 1990; e Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris: Pocket, 2007.

outro. Talvez seja “a preparação do ‘Je est un autre’?”.<sup>1727</sup> Ou o advento do *Übermensch*, esse outro homem do homem.

O papel de Kant sobre o problema da subjectivação é então dúplice: inicia a cisão do sujeito substancial, mas não a prossegue porque sara com sínteses transcendentais a fenda do eu (“je” e “moi”). A filosofia da diferença continuará aquele trabalho, superando toda a identidade e unidade do sujeito ao multiplicá-lo e colocá-lo em devir.<sup>1728</sup>

Revolução indicada logo na introdução de *DR*: é preciso constituir um sujeito impessoal.

Nem particularidades empíricas, nem universal abstracto: Cogito para um eu dissolvido. Acreditamos num mundo onde as individuações são impessoais, e as singularidades pré-individuais: o esplendor do ‘SE’.<sup>1729</sup>

À crítica do sujeito substancial sucede a procura e exploração de novas subjectividades impessoais que Deleuze encontra em Gilbert Simondon.<sup>1730</sup> Mas antes disso, a vontade de potência ou o mundo dionisiaco nietzscheanos tinham já indicado a supressão daquele sujeito. Nietzsche foi o precursor de um sujeito indiferenciado, de um Eu, epistemológico e psicológico, operando num universal abstracto:

A grande descoberta da filosofia de Nietzsche, sob o nome de vontade de potência ou de mundo dionisiaco, a qual marca a sua ruptura com Schopenhauer, é a seguinte: sem dúvida o *Eu* e o eu devem ser ultrapassados num abismo indiferenciado; mas este abismo não é um impessoal nem um Universal abstracto, para lá da individuação. Pelo contrário, é o *Eu*, é o eu que são o universal abstracto.<sup>1731</sup>

---

<sup>1727</sup> *QPh?*, p. 25. Para esta revolução da subjectividade ver em *Critique et clinique*, cit., “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, sobretudo as p. 47-49.

<sup>1728</sup> “Il y a tout dans la Critique, un tribunal de juge de paix, une chambre d’enregistrement, un cadastre – sauf la puissance d’une nouvelle politique qui renverserait l’image de la pensée. Même le Dieu mort et le Je fêlé ne sont qu’un mauvais moment à passer, le moment spéculatif; ils ressuscitent plus intégrés et certains que jamais, plus sûrs d’eux-mêmes, mais dans un autre intérêt, dans l’intérêt pratique ou moral.” (*DR*, p. 179) O sublime kantiano escapará à crítica, nele o sensível vale por si, desenvolvendo-se num *pathos* independente de qualquer campo lógico. Mas mais do que remeter para um qualquer irracionalismo, trabalha na própria gênese do pensamento sob os efeitos violentos dos signos. Curiosamente, Deleuze desenvolve pouco em *DR* o poder do sublime kantiano para superar a imagem do pensamento representativo. Di-lo somente numa nota do cap. III, onde a imaginação, sob as obrigações do sublime, parece capaz de transcender o senso comum e a lógica (ao contrário das imaginações esquematizante e reflexiva). Referindo-se à *Crítica da Faculdade do Juízo*, §29, termina dizendo: “Si bien que le modèle de la reconnaissance ou la forme du sens commun se trouvent en défaut dans le sublime, au profit d’une tout autre conception de la pensée.” (p. 187, n. 1) Na p. 190, ainda de *DR*, retoma o sublime com “Kant le premier a montré l’exemple d’un tel accord par la discordance, avec le cas du rapport de l’imagination et de la pensée telles qu’elles s’exercent dans le sublime.” No essencial, *DR* fica-se por aqui na influência do sublime para a constituição de uma nova imagem do pensamento.

<sup>1729</sup> *DR*, p. 3-4: “Ni particularités empiriques, ni universel abstrait: Cogito pour un moi dissous. Nous croyons à un monde où les individuations sont impersonnelles, et les singularités, pré-individuelles: la splendeur du ‘ON’.”

Em *Critique et clinique*, “Whitman”, refere que o “moi” fragmentário dos americanos se opõe ao “je” substancial dos europeus. (Cf. cit., p. 75)

<sup>1730</sup> Tese de doutoramento defendida em 1958, publicada sob o título *L’individu et sa genèse physico-biologique. L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, Paris: P.U.F., 1964.

<sup>1731</sup> *DR*, p. 332: “La grande découverte de la philosophie de Nietzsche, sous le nom de volonté de puissance ou de monde dionysiaque, celle qui marque sa rupture avec Schopenhauer, est celle-ci: sans doute le Je et le moi doivent être dépassés dans un abîme indifférencié; mais cet abîme n’est pas un impersonnel ni un Universel abstrait, par-delà l’individuation. Au contraire, c’est le Je, c’est le moi qui sont l’universel abstrait.”

E isto contra o uso de Nietzsche para se ensaiar o retorno do individualismo. Sobre esta orientação da recepção nietzscheana em França, Deleuze revela, no entanto, que se trata de um individualismo bizarro, porque para Nietzsche há uma espécie de dissolução do eu. Por isso, a sua “réaction contre les structures oppressives ne

Mas em *DR* e *LS* dá a Simondon o privilégio de ter construído “a primeira teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais.”<sup>1732</sup> Libertando a individuação da forma unitária e pessoal do “eu”. Pondo em causa as velhas antropologias e questionando as ontologias fixas e substancialistas. Se afinal a pessoa humana se subjectiviza no devir, deixa de ser o modelo no processo de individuação. Para Simondon, as individualidades impessoais substituem o eu psicológico e as singularidades pré-individuais o *eu* pensante, originando outra configuração do pensamento.

Pelo contrário, a representação ligou a individuação à forma do *eu* e à matéria do eu: “Para a representação é necessário que *toda a individualidade seja pessoal (Eu)*, e *toda a singularidade individual (Eu)*.”<sup>1733</sup> Assim, sem o *eu* cessa toda a individuação, e sem esta cessa toda a singularização. É por isso, diz Deleuze, que na ortodoxia representativa o sem fundo, o não fundado está desprovido de qualquer diferença, já que não tem nem individualidade nem singularidade.<sup>1734</sup> Na verdade, isso é uma ilusão, o sem fundo, que não é um mundo anterior ao *eu* ou ao eu, sítio das individuações impessoais e das singularidades pré-individuais está pleno de Ideias – “com a sua multiplicidade constitutiva”<sup>1735</sup> – entrando e saindo pelas fendas do *eu*.

Até *DR* e *LS*, incluídos, Deleuze escreve abundantemente sobre a desconstrução do sujeito substancial. Depois, com Guattari, estilhaçado o velho conceito de sujeito, a questão situa-se quase sempre em torno de formas de agenciamento colectivo, começando em *ACE* por combater um dos últimos redutos do significante transcendente da psicanálise.<sup>1736</sup> Ainda em *ACE* e *MP*, explora novas entidades impessoais e pré-individuais, como as “máquinas

---

se fait plus, pour lui, au nom d’un ‘moi’ ou d’un ‘je’, mais au contraire comme si le ‘moi’ ou le ‘je’ étaient leurs complices.” (*ID*, p. 180; a entrevista é de 1967) Um ano depois, em “Sur Nietzsche et l’image de la pensée”, retoma Nietzsche, a sua “morte de Deus”, como nova centralidade filosófica que põe em causa o *eu* e o eu. Terminadas as permutas entre homem e Deus, começa a descobrir-se um mundo de “individuações impessoais” e de “singularidades pré-individuais”. Quem inicia essa nova mundivisão é a literatura: “Les nouveaux romanciers, ne parlent pas d’autre chose: ils font parler ces individuations non personnelles, ces singularités non individuelles.” (*ID*, p. 190)

Em *D* acrescenta que, como Nietzsche, quanto mais fizermos autonomamente o nosso próprio regime de signos menos seremos uma pessoa ou um sujeito, e “plus vous serez un ‘collectif’ qui en rencontre d’autres, qui se conjugue et se croise avec d’autres, réactivant, inventant, futurant, opérant des individuations non personnelles.” (p. 143-143)

<sup>1732</sup> *LS*, p. 126, n. 3: “la première théorie rationalisée des singularités impersonnelles et pré-individuelles.”

<sup>1733</sup> *DR*, p. 354: “Pour la représentation, il faut que *toute individualité soit personnelle (Je)*, et *toute singularité, individuelle (Moi)*.”

<sup>1734</sup> Cf. *DR*, p. 354. Isso pode ser encontrado, refere ainda Deleuze, em Schelling, Schopenhauer e até no primeiro Dioniso do *Nascimento da Tragédia*.

<sup>1735</sup> *DR*, p. 255: “avec leur multiplicité constitutive”.

<sup>1736</sup> A personagem esquizofrénica de *ACE*, oposto ao edipiano da psicanálise, deixou de dizer eu e querem curá-lo para lhe devolver a “função sagrada da comunicação”. Mas não, o esquizofrénico afirma “Je ne dirai plus moi, je ne le dirai plus jamais, c’est trop bête. Je mettrai à la place, chaque fois que je l’entendrai, la troisième personne, si j’y pense. Si ça les amuse. Ça ne changera rien.” Et s’il redit moi, ça ne change rien non plus.” (p. 30; tópico que percorre todo o ponto 4 do cap. i)



desejantes”, “agenciamentos colectivos de enunciação”,<sup>1737</sup> “hecceidades”<sup>1738</sup>. Sem nunca deixar, no entanto, de assegurar que as subjectividades impessoais e colectivas produzem indivíduos singulares. Ainda assim, no final da década de 80, muito devido à sua concepção de história da filosofia, assegura a sobrevivência da noção de “sujeito”, apesar de ter “perdido muito do seu interesse *em proveito das singularidades pré-individuais e das individuações não-pessoais*.”<sup>1739</sup> Porque não devemos esquecer totalmente esse velho conceito, substituí-lo sem nada mudar, num passe-de-mágica terminológica. É que “Nada do que os grandes filósofos escreveram sobre o sujeito envelhece”,<sup>1740</sup> mas, precisamente devido a eles, temos novos problemas a descobrir em vez “de operar ‘retornos’ que mostrariam somente a nossa insuficiência em segui-los.”<sup>1741</sup> E foi isso, algumas vezes ajudado por Guattari, que Deleuze fez com a nova constelação conceptual, referida acima, e a constituição de diferentes problemáticas, nomeadamente a de um campo transcendental empírico e sem sujeito, a substituição da identidade pela diferença, a reformulação da imagem do pensamento, a des-substancialização do sujeito, a edificação de uma ontologia do acontecimento,<sup>1742</sup> a constituição de um plano de imanência, uma reformulação do tempo e da temporalidade, do virtual/actual...

2) Deleuze vai reconstruir a noção de Ideia para lá das propostas platónica, cartesiana e kantiana. *DR*, até pelo seu dever académico, ainda se desenvolve muito dentro da História da filosofia, dialogando frequentemente, num bom *agon*, com a tradição, mesmo se encena as

<sup>1737</sup> Cf. *Ka*, cap. 9, “Qu’est-ce qu’un agencement?”, p. 145-157. Em *D*: “Tout agencement est collectif, puisqu’il est fait de plusieurs flux qui emportent les personnes et les choses, et ne se divisent ou ne se rassemblent qu’en multiplicités.” (p. 144) No mesmo livro: “Dans l’énonciation dans la production des énoncés, il n’y a pas de sujet, mais toujours des agents collectifs.” (p. 86)

<sup>1738</sup> A fecundidade deste conceito mostra como Deleuze foi capaz de viajar na história da filosofia renovando, actualizando antigas noções. Neste caso, retorna a Duns Scotus, à escolástica medieval, para, como diz em *MP*, mostrar “un mode d’individuation très différent de celui d’une personne, d’un sujet, d’une chose ou d’une substance.” (p. 318) Precisando que um corpo se pode definir fora dos desenhos habituais da forma, substância, sujeito determinado, órgãos que possui ou funções que exerce. No plano de consistência, “*un corps se définit seulement par une longitude et une latitude*”. (*Ibid.*) Em n. acrescenta que a hecceidade não deriva, como alguns pretendem, da palavra “*ecce*” (eis). Duns Scotus criou o termo a partir de “*Haec*” (esta coisa). Mas este erro foi fértil pois sugere um modo de individuação que não é isomorfo ao de um sujeito. Sobre o conceito devem ler-se as p. ss de *MP*; para um apanhado geral do tema, sugerimos a consulta do artigo “Medieval Theories of Haeceity”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/medieval-haeceity/>.

<sup>1739</sup> *DRF*, p. 328: “perdu beaucoup de son intérêt au profit des singularités pré-individuelles et des individuations non-personnelles.”

<sup>1740</sup> *DRF*, p. 328: “Rien ne vieillit de ce que les grands philosophes ont écrit sur le sujet”.

<sup>1741</sup> *DRF*, p. 328: “d’opérer des ‘retours’ qui montreraient seulement notre insuffisance à les suivre.”

<sup>1742</sup> Devemos ser cuidadosos quando falamos de ontologia em Deleuze, quase tudo nele remete para um devir que impede as tradicionais ontologias do Ser. Resumamo-lo com Arnaud Villani: “Comme les Stoïciens insistaient sur le verdoyer de l’arbre ou l’allaiter de la femme, plutôt que sur la mortalité de Socrate, Deleuze retire de la logique l’attribution (Whitehead, en un même sens s’opposait à la forme d’une ‘logique à sujet-prédicat’) et lui redonne l’expression de l’évènement (la femme allaite) ou des implications (la femme allaite, donc elle a enfanté). C’est toute la rationalité classique qui en est gauchie, et plus profondément, toute l’image du monde qui se modifie, car au-dessus et autour des objets et des êtres se lèvent comme le brouillard de leurs évènements, la buée de leurs formes hésitantes, indécises, prises dans des devenir et des rencontres.” (“Crise de la raison e image de la pensée”, *Noesis* 5, vol. 1 (Primavera 2003), p. 213)

linhas de fractura que permitirão uma outra imagem do pensamento e novos instrumentos conceptuais, sobretudo os que emergirão a partir de *ACE*. E isso está bem demonstrado na leitura crítica que faz do termo Ideia, resgatando-o para novos usos filosóficos.<sup>1743</sup>

Deleuze prossegue a inversão do platonismo iniciada por Nietzsche, apesar de reconhecer que a reminiscência reintroduz o tempo no pensamento (por isso se distingue do “inatismo” cartesiano), colocando nele uma certa opacidade, “testemunho tanto de uma má natureza como de uma má vontade que devem ser abanadas do exterior pelos signos.”<sup>1744</sup> mas no fim de contas, como o tempo é admitido somente na sua dimensão física, e não na sua forma pura, ainda é possível atribuir ao pensamento uma boa natureza e uma luminosidade esclarecedora, facilmente vencedora do obscurantismo pontual presente nos “avatares do ciclo natural”, o inteligível vence o sensível. Assim, se o *eidos* é um campo exterior ao sujeito, evita-se fazer das Ideias uma componente noética, psicologização do mundo inteligível, autorizando a génese do pensamento no pensamento.<sup>1745</sup> Mas se Deleuze elogia esta perspectiva, não corrobora, todavia, a proposta platónica de um idealismo puro. Pelo contrário, cada Ideia existe numa multiplicidade real, animada por um dinamismo espaço-temporal, elas são sempre problemáticas e devem ser dramatizadas. A proposta deleuziana de multiplicidade, distante do dualismo platónico “uno/múltiplo”, possibilita a invenção de uma nova eidologia. Ao alojar a multiplicidade em cada Ideia (“cada Ideia é uma multiplicidade, uma variedade.”<sup>1746</sup>), preferindo a forma substantivada à adjectivada, constitui uma nova linha de pensamento distante da metafísica platónica.<sup>1747</sup>

A introdução do tempo na génese do próprio pensamento leva também Deleuze a denunciar o *deus ex machina* do esquematismo kantiano, substituindo-o pela dramatização da Ideia. Se aquele articulava o conceito com a intuição, mas num modo unicamente lógico de relação com um conceito possível; este permite passar do possível lógico à realidade virtual da Ideia,<sup>1748</sup> actualizando-a de acordo com o seu dinamismo espaço-temporal, interior à

---

<sup>1743</sup> Parece difícil conciliar a noção de Ideia com o empirismo deleuziano, mas interessa-lhe regressar a um pré-cartesianismo, situando-se, *mutatis mutandis*, muito mais do lado da substância (ainda que criticamente) do que do sujeito.

<sup>1744</sup> *DR*, p. 185: “témoignant d’une mauvaise nature comme d’une mauvaise volonté, qui doivent être secoués du dehors, par les signes.”

<sup>1745</sup> “les Idées pas plus que les Problèmes ne sont seulement dans notre tête, mais sont ici e là, dans la production d’un monde historique actuel.” (*DR*, p. 246)

<sup>1746</sup> *DR*, p. 236: “chaque Idée est une multiplicité, une variété.”

E “la multiplicité ne doit pas désigner une combinaison de multiple et d’un, mais au contraire une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n’a nullement besoin de l’unité pour former un système.” (*Ibid.*)

<sup>1747</sup> “Le vrai substantif, la substance même, c’est ‘multiplicité’, qui rend inutile l’un, et non moins le multiple. La multiplicité variable, c’est le combien, le comment, le chaque cas. Chaque chose est une multiplicité pour autant qu’elle incarne l’Idée.” (*DR*, p. 236)

<sup>1748</sup> “La virtualité de l’Idée n’a rien à voir avec une possibilité.” (*DR*, p. 247) Mais à frente: “Le virtuel ne s’oppose pas au réel, mais seulement à l’actuel. *Le virtuel possède une pleine réalité.*” (*DR*, p. 269) E ainda: “Le seul danger, en tout ceci, c’est de confondre le virtuel avec le possible. Car le possible s’oppose au réel; le

própria Ideia (evitando o *eidos* platónico). Desta forma, desloca o logicismo kantiano para o drama da actualização.<sup>1749</sup> O esquema kantiano convertia a possibilidade lógica em realidade transcendental, adequando as categorias ao campo espaço-temporal da intuição, Deleuze coloca o espaço e o tempo na Ideia, permitindo o aparecimento da génese do pensamento. Citemos a passagem em que atribui a Salomon Maïmon a superação da Crítica kantiana, resumo das suas próprias reservas sobre o esquematismo:

É Salomon Maïmon que propõe uma reformulação fundamental da Crítica, superando a dualidade kantiana do conceito e da intuição. Tal dualidade reenviava-nos ao critério extrínseco da construtibilidade e deixava-nos numa relação exterior entre o determinável (o espaço kantiano como puro dado) e a determinação (o conceito enquanto pensado). Que um se adapte ao outro pelo do esquema, reforça ainda mais o paradoxo de uma harmonia somente exterior na doutrina das faculdades: daí a redução da instância transcendental a um simples condicionamento, e a renúncia a qualquer exigência genética. Em Kant, pois, a diferença permanece exterior, e nessa qualidade impura, empírica, suspensa no exterior da construção, ‘entre’ a intuição determinável e o conceito determinante.<sup>1750</sup>

Assim, mais do que continuar com Nietzsche, onde a Ideia seria o resultado das vontades de potência do pensador, Deleuze segue as críticas de Maïmon à relação entre o empírico e o ideal kantianos, mal fundidos no esquematismo transcendental.<sup>1751</sup> Mas se Maïmon, numa complexidade que ultrapassa o âmbito deste trabalho, resolve o que julga ser contraditório nesse esquematismo com uma fonte comum à intuição e às categorias (um entendimento divino, de que o nosso entendimento finito seria apenas um modo, i.e., um idealismo generalizado); Deleuze edifica a sua proposta num empirismo transcendental. As

---

processus du possible est donc une ‘réalisation’. Le virtuel, au contraire, ne s’oppose pas au réel ; il possède une pleine réalité par lui-même. Son processus est l’actualisation.” (DR, p. 272-273)

<sup>1749</sup> E usando as modalidades do actual e do virtual substitui os velhos dualismos inteligível/sensível; essência/existência; possível/real.

<sup>1750</sup> DR, p. 224-225: “C’est Salomon Maïmon qui propose un remaniement fondamental de la Critique, en surmontant la dualité kantienne du concept et de l’intuition. Une telle dualité nous renvoyait au critère extrinsèque de la constructibilité, et nous laissait dans un rapport extérieur entre le déterminable (l’espace kantien comme pur donné) et la détermination (le concept en tant que pensé). Que l’un s’adapte à l’autre par l’intermédiaire du schème, renforce encore le paradoxe d’une harmonie seulement extérieure dans la doctrine des facultés : d’où la réduction de l’instance transcendantale à un simple conditionnement, et le renoncement à toute exigence génétique. Chez Kant, donc, la différence reste extérieure, et à ce titre impure, empirique, suspendue à l’extériorité de la construction, ‘entre’ l’intuition déterminable et le concept déterminant.”

Todavia, não devemos menorizar o papel de Nietzsche no aprofundamento da Crítica kantiana, o próprio Deleuze explica bem porque só a questão da valorização perfaz uma Crítica mais completa do que a de Kant: “D’une part, les valeurs apparaissent ou se donnent comme des principes : une évaluation suppose des valeurs à partir desquelles elle apprécie les phénomènes. Mais, d’autre part et plus profondément, ce sont les valeurs qui supposent des évaluations, des ‘points de vue d’appréciation’, dont dérive leur valeur elle-même. Le problème critique est : la valeur des valeurs, l’évaluation dont procède leur valeur, donc le problème de leur *création*.” (NPh, p. 1)

No cap. II de NPh, pontos 8 e 9, regressa à substituição da Crítica kantiana pela nietzscheana. Em primeiro lugar, só o seu perspectivismo implementa uma verdadeira Crítica ao assegurar que não há fenómenos morais, mas apenas interpretações morais dos fenómenos; e que não há conhecimentos ilusórios, mas que o próprio conhecimento é ilusório. Em segundo lugar, ao paradoxo kantiano de fazer uma Crítica da razão pela própria razão, contrapõe Nietzsche uma filosofia legisladora, livre das condições categoriais da kantiana.

<sup>1751</sup> Já em *La philosophie critique de Kant* mostrava que o processo de síntese presente no esquematismo era bastante assimétrico: “Le schématisme est un acte original de l’imagination : elle seule schématise. Mais elle ne schématise que quand l’entendement préside ou a le pouvoir législateur. Elle ne schématise que dans l’intérêt spéculatif.” (p. 29)

Ideias não surgem na actividade do pensador nem no entendimento infinito de Deus ou a partir dos objectos empíricos, elas subsistem, numa ambivalência essencial, como estruturas diferenciadas que viajam entre o pensamento e a sensibilidade:

[...] talvez [suposição retórica] seja preciso reservar o nome de Ideia, não para os puros *cogitanda*, mas antes às instâncias que vão da sensibilidade ao pensamento, e do pensamento à sensibilidade, capazes de engendrar em cada caso, seguindo uma ordem que lhes pertence, o objecto-limite ou transcendente de cada faculdade.<sup>1752</sup>

Mas “subsistir” não requer a recuperação de um qualquer *eidos* neoplatónico, Deleuze continua, superando-o, o esquematismo kantiano noutra direcção, propondo o que apelida de “dramatização”. Em 1967, num debate na Société française de philosophie, expõe a sua “Méthode de dramatisation”, onde os “dinamismos espaço-temporais” desenhavam esse mesmo movimento de dramatização pelo qual a “Ideia se incarna ou actualiza, se *differencia*.”<sup>1753</sup> Mas previamente (uma anterioridade mais ontológica do que lógica ou cronológica) ela já é “plenamente *differenciada* nela mesma, antes de se *differenciar* no actual.”<sup>1754</sup> E, como veremos, é esta característica que lhe dará o valor lógico, não do “claro-distinto”, mas, seguindo a promessa leibniziana, do “distinto-obsuro”.<sup>1755</sup> Regressando à dramatização, se nesse texto de 67 ainda podemos ler um certo dualismo, recaindo o dinamismo espaço-temporal apenas no momento da actualização da Ideia; em *DR* ele é congénito à Ideia: “se o dinamismo é exterior ao conceito, e, por isso, esquema, ele é interior à Ideia e, por isso, drama ou sonha.”<sup>1756</sup> Assim, se no esquema kantiano apenas se convertia a possibilidade lógica em possibilidade transcendental, assegurando-se dessa forma a compatibilidade entre a estrutura categorial e o dinamismo espaço-temporal da intuição; agora, na da realidade virtual da Ideia, esse dinamismo não é, como em Kant, exterior ao conceito, mas interior à Ideia,

---

<sup>1752</sup> *DR*, p. 190: “Peut-être [...] faut-il réserver le nom d’Idées, non pas aux purs *cogitanda*, mais plutôt à des instances qui vont de la sensibilité à la pensée, et de la pensée à la sensibilité, capables d’engendrer dans chaque cas, suivant un ordre qui leur appartient, l’objet-limite ou transcendant de chaque faculté.”

<sup>1753</sup> *ID*, p. 131-132: “L’Idée s’incarne ou s’actualise, se *différencie*.”

Este “método” estava já em *NPh*, mas ainda muito relacionado com a teoria da vontade, querendo afirmar a sua diferença ou negar o que difere. O “método da dramatização” era o único adequado às questões nietzscheanas da diferenciação, tipologia e genealogia. (Cf. p. 88-89)

Retomando esta nova dramatização, a conclusão de *DR* mostra, com grande subtilidade conceptual, que uma certa diferenciação existe já na virtualidade da Ideia (caso contrário ela seria indeterminada). Se é verdade que “l’Idée s’actualise par différenciation. Pour elle, s’actualiser, c’est se différencier. En elle-même et dans sa virtualité, elle est donc tout à fait indifférenciée.” Por outro lado, no mesmo bloco de texto, “Pourant, elle n’est nullement indéterminée : elle est, au contraire, complètement différenciée.” (p. 358) Jogando com a diferença entre “différencier” e “différenciée”, Deleuze pretende dar à virtualidade, como diz logo a seguir, uma irreduzível realidade que, todavia, se distingue da realidade da actualização, onde se dá um outro tipo de diferenciação (a tradução portuguesa da Relógio D’Água, cit., usa “diferenciação” para a que acontece na actualização e “diferenciada” para a da virtualidade da Ideia).

<sup>1754</sup> *ID*, p. 132: “pleinement *différenciée* en elle-même, avant de se *différencier* dans l’actuel.”

<sup>1755</sup> Refira-se que o termo “*clair-obscur*” vive no quotidiano da cultura francesa.

<sup>1756</sup> *DR*, p. 281: “si le dynamisme est extérieur au concept, et à ce titre schème, il est intérieur à l’Idée, et à ce titre drame ou rêve.”

determinando assim a génese do pensamento.<sup>1757</sup> Exigindo, como veremos, um empirismo transcendental. Desta forma, a Ideia, longe de ser conceito ou representação mental, afirma-se como um complexo diferenciado que solicita a criação de conceitos. A Ideia deve distinguir-se quer da “essência”, quer do “conceito” porque instaura uma constelação ontológica em vez de resultar de um acto do espírito.

Por outro lado, dentro da substituição da *doxa* representativa da reconhecimento por uma filosofia da diferença, Deleuze opõe à reconhecimento clara do saber doxográfico a aprendizagem obscura de uma Ideia. Ainda não actualizada num conceito, a Ideia, virtualmente distinta, é necessariamente obscura (ela não pré-existe, à maneira platónica, à sua actualização na consciência de um putativo sujeito do conhecimento).<sup>1758</sup> Se, finalmente, a clareza cartesiana é ilusória é porque ela é incompatível com uma dramatização efectiva. Além disso, enquanto saber da reconhecimento, paga a sua aparente clareza com a ausência de originalidade, não passa de senso comum.<sup>1759</sup> Ora, a recusa deste “tornar comum” vai justamente começar por recusar os princípios de acordo entre as faculdades. Sem ele, cada faculdade só comunica à outra “a violência que a põe em presença da sua própria diferença e da sua divergência com todas.”<sup>1760</sup> Assim, se na Ideia emerge conceptualmente um “distinto-obsuro” para substituir o “claro e distinto”, na teoria das faculdades um acordo discordante (*accord discordant*) sobrepõe-se ao velho e sensato acordo inter-faculdades sob os auspícios do senso comum.<sup>1761</sup> Desta forma,

---

<sup>1757</sup> Afastando totalmente a possibilidade de se atribuir essa génese a um sujeito substancial (tão pouco, como vimos, a qualquer coisa que lhe seja totalmente heterogénea). O que os dinamismos espaço-temporais exigem, porque se situam no limite da possibilidade da vida, é um eu passivo e um sujeito larvar, só estas entidades podem percorrer os sistemas tomados pelos dinamismos espaço-temporais. (Cf. *DR*, p. 155 e ss.) Em Deleuze, o sujeito não constitui, é antes constituído como resultado, resíduo de um fluxo de desejo, inconsciente e impessoal, para lá dele, da sua pretensa vontade decisória.

<sup>1758</sup> Inversamente, um conceito que não tenha sido criado pela actualização de uma Ideia (como no saber da reconhecimento), vive na esterilidade do lugar-comum e da estupidez.

<sup>1759</sup> “La méthode cartésienne (la recherche du clair et distinct) est une méthode pour résoudre des problèmes supposés donnés, non pas une méthode d’invention, propre à la constitution des problèmes eux-mêmes et à la compréhension des questions.” (*DR*, p. 208-209) Por isso, dizemo-lo novamente, na reconhecimento há uma ortodoxia fundamental: pensar significa aqui “reencontrar”, “reconhecer”. O que é reconhecido é o objecto, mas também os seus valores, assim a reconhecimento é tendencialmente aliada dos valores estabelecidos, numa palavra: é conservadora.

<sup>1760</sup> *DR*, p. 190: “la violence qui la met en présence de sa différence et de sa divergence avec toutes.”

<sup>1761</sup> É imprescindível atender ao texto de *Critique et clinique*, “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”, onde o “acordo discordante” aparece logo na terceira *Crítica*. Aí, o Belo conduz as faculdades a um acordo que já não é determinado por nenhuma delas em particular, ele faz-se fora de qualquer regra, é um acordo espontâneo do eu e do *eu* sob as condições de uma Natureza bela. E o Sublime, diz Deleuze, vai ainda mais longe: começa por opor as faculdades umas às outras “como lutadores”. Neste combate cada uma leva a outra a superar os seus próprios limites. Por isso, “C’est au plus profond d’elles-mêmes, et dans ce qu’elles ont de plus étranger, que les facultés entrent en rapport.” Luta terrível entre imaginação, razão e entendimento, cujos resultados serão “as duas formas do sublime, depois o Génio.” Citemos na íntegra a parte mais reveladora: “Dans les deux autres Critiques, la faculté dominante ou fondamentale était telle que les autres facultés lui fournissaient les harmoniques les plus proches. Mais maintenant, dans un exercice aux limites, les diverses facultés se donnent mutuellement les harmoniques les plus éloignées les unes des autres, si bien qu’elles forment des accords essentiellement dissonants. L’émancipation de la dissonance, l’accord discordant, c’est la grande découverte de la *Critique du jugement*, le dernier renversement kantien. La séparation qui réunit était le premier thème de Kant, dans la *Critique de la raison pure*. Mais il découvre à la fin la discordance qui fait

algo se comunica entre faculdades, “mas metamorfoseando-se, e sem formar um senso comum.”<sup>1762</sup> Colocar a Ideia na doutrina das faculdades, mas sem reenviar a uma faculdade particular,<sup>1763</sup> oblitera total e definitivamente o “claro e distinto”. Dá-se, diz Deleuze, a descoberta de um valor dionisíaco segundo o qual

[...] a Ideia é necessariamente obscura na medida em que é distinta, sendo tanto mais obscura quanto mais distinta ela for. O distinto-obsuro torna-se aqui a verdadeira tonalidade da filosofia, a sinfonia da Ideia discordante.<sup>1764</sup>

Entre Leibniz e Nietzsche, Deleuze reinventa para a contemporaneidade o que aqueles dois filósofos propunham já, cada um à sua maneira, contra os racionalismos dominantes das suas épocas. O perpétuo movimento da Ideia entre o virtual e o actual, sem nunca se completar em qualquer um deles, Ideia nómada (como haverá um pensamento nómada), mas sempre real, o próprio movimento da diferença.<sup>1765</sup> Produção de clareza e obscuridade, impossibilidade de uma iluminação epistemológica sem sombras (ilusão suprema da transparência dogmática). De qualquer forma, o pensamento provém das Ideias, não segundo as fórmulas fenomenológicas da aparição, ou outras quaisquer propostas essencialistas ou dialógicas, mas como encontro fortuito e violento entre a multiplicidade das Ideias (cada uma delas já múltipla), processo de diferenciação, desde logo no virtual (“différentielle”) e no acto de actualização (“différencier”).<sup>1766</sup>

Mas que objectividade terão as Ideias? Deleuze vai colocar o problema como objecto real da Ideia, ele corresponde à dramatização da Ideia, à sua actualização “distinta obscura”, produto de um encontro violento na vida do pensador. Veremos de seguida a questão do problemático na constituição da nova imagem do pensamento, mas pensemos desde já que

---

accord. Un exercice déréglé de toutes les facultés, qui va définir la philosophie future”. (p. 49; a paráfrase e algumas citações iniciais são da p. 48) Em *Le Pli. Leibniz et le baroque*, a passagem do barroco ao neo-barroco conduzirá a mónada a ficar presa em séries divergentes que “pertencem a mundos impossíveis”. Um mundo agora caosmos, “onde o lance de dados substitui o jogo Pleno”. (Paris: Minuit, 1988, p. 188 e *passim*)

<sup>1762</sup> DR, p. 190: “mais qui se métamorphose, et ne forme pas un sens commun.”

<sup>1763</sup> “nous ne croyons pas [...] que les Idées ou les structures renvoient à une faculté particulière. Car l’Idée parcourt et concerne toutes les facultés. Elle rend possibles à la fois, d’après son ordre, et l’existence d’une faculté déterminée comme telle, et l’objet différentiel ou l’exercice transcendant de cette faculté. (DR, p. 249-250)

<sup>1764</sup> DR, p. 191: “l’Idée est nécessairement obscure en tant qu’elle est distincte, d’autant plus obscure qu’elle est davantage distincte. Le distinct-obscur devient ici la vraie tonalité de la philosophie, la symphonie de l’Idée discordante.”

Já no lugar da conclusão de DR: “l’Idée telle qu’elle est en elle-même est distincte-obscur. Et c’est de cette façon qu’elle est dionysiaque, contre le clair-et-distinct de la représentation apollinienne, dans cette zone obscure qu’elle conserve et préserve en elle, dans cette indifférenciation qui n’en est pas moins parfaitement différenciée, dans ce préindividuel qui n’est pas moins singulier : son ivresse qui ne sera jamais calmée – le distinct obscur comme double couleur avec laquelle le philosophe peint le monde, de toutes les forces d’un inconscient différentiel.” (p. 358-359) Ver ainda DR, p. 276.

<sup>1765</sup> Com José Gil: “a Ideia não é uma essência, mas sobretudo um movimento (diferencial) de pensamento; e o próprio desse movimento é que ele circule, que entre em comunicação com outras Ideias e se atualize em certas condições particulares.” (*O Imperceptível Devir da Imanência*, cit., p. 39) Sobre a virtualidade/actualidade das Ideias, seu perpétuo imbricamento, ver o importante anexo de D, “L’actuel e le virtuel”, p. 179-185.

<sup>1766</sup> “Les Idées sont des multiplicités virtuelles, problématiques ou ‘perplexes’, faites de rapports entre éléments différentiels.” (DR, p. 315)

esta proposta permite que as Ideias se mantenham fora de qualquer campo essencialista ou de uma gramática do senso comum, conservando a força de disjunção no seio das faculdades:

As Ideias são os problemas, mas os problemas fornecem apenas as condições sob as quais as faculdades acedem ao seu exercício superior. Sob este aspecto, as Ideias, longe de terem um bom senso ou um senso comum por meio, reenviam a um para-senso que determina a única comunicação das faculdades disjuntas.<sup>1767</sup>

3) Seguindo e superando Bergson, Deleuze constata que “Os problemas continuam [...] a ser decalcados sobre as proposições correspondentes e a serem avaliados a partir da sua possibilidade de receber uma solução.”<sup>1768</sup> E ainda: “Fazem-nos crer simultaneamente que os problemas são dados já totalmente feitos e que desaparecem nas respostas ou na solução; sob este duplo aspecto, eles já não podem ser senão fantasmas.”<sup>1769</sup> Isso conflui num pensamento do Uno e do Idêntico, num pensamento-essência que limita o problemático às soluções pré-existentes. A proposta deleuziana vai então trabalhar sobretudo nessa relação entre o problema e a solução, invertendo, embora sem a simplicidade de um contra-modelo, o sentido do condicionante/condicionado:

Em vez de dizer respeito às soluções, o verdadeiro e o falso afectam em primeiro lugar os problemas. Uma solução tem sempre a verdade que merece de acordo com o problema ao qual responde; e o problema tem sempre a solução que merece de acordo com a *sua* própria verdade ou falsidade, isto é, de acordo com o seu sentido.<sup>1770</sup>

Esta *solução* é extremamente engenhosa, mesmo a célebre afirmação marxiana de que “a humanidade coloca sempre a si mesma apenas as tarefas [Deleuze usa “*problème*”]<sup>1771</sup> que pode resolver, pois que, a uma consideração mais rigorosa, se achará sempre que a própria

---

<sup>1767</sup> DR, p. 190: “Les Idées sont les problèmes, mais les problèmes apportent seulement les conditions sous lesquelles les facultés accèdent à leur exercice supérieur. Sous cet aspect les Idées, loin d’avoir un bon sens ou un sens commun pour milieu, renvoient à un para-sens qui détermine la seule communication des facultés disjointes.”

Ver ainda DR, p. 219; ou p. 292: “Le délire est au fond du bon sens, c’est pourquoi le bon sens est toujours second.”

<sup>1768</sup> DR, p. 208: “Les problèmes continuent [...] à être décalqués sur des propositions correspondantes, et à être évalués d’après leur possibilité de recevoir une solution.”

Uma página depois remete isso para dois tipos de ilusão: 1) a natural, que consiste em decalcar os problemas sobre “des propositions qu’on suppose préexistantes, opinions logiques, théorèmes géométriques, équations algébriques, hypothèses physiques, jugements transcendants”; e 2) a ilusão filosófica que “consiste à évaluer les problèmes d’après leur ‘résolubilité’, c’est-à-dire d’après la forme extrinsèque variable de leur possibilité de solution.” (DR, p. 209-210)

<sup>1769</sup> DR, p. 205: “On nous fait croire à la fois que les problèmes sont donnés tout faits, et qu’ils disparaissent dans les réponses ou la solution ; sous ce double aspect, déjà ils ne peuvent plus être que des fantômes.”

Na página anterior: “Faute de voir que le sens ou le problème est extra-propositionnel, qu’il diffère en nature de toute proposition, on rate l’essentiel, la genèse de l’acte de penser, l’usage des facultés.”

<sup>1770</sup> DR, p. 206: “Loin de concerner les solutions, le vrai et le faux affectent d’abord les problèmes. Une solution a toujours la vérité qu’elle mérite d’après le problème auquel elle répond ; et le problème, toujours la solution qu’il mérite d’après sa propre vérité ou fausseté, c’est-à-dire d’après son sens.”

Deleuze recupera de Albert Lautman o entendimento de que os problemas têm sentido independentemente da solução que lhes possa sobrevir. Lautman defende que o esquema lógico de um problema pode subsistir sem que haja os meios matemáticos para o resolver, havendo no plano do problema um “drama lógico” que não é afectado pela sua resolução. (Cf. Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L’empirisme transcendantal*, cit., p. 335; que cita de Lautman *Essai sur les notions de structure et d’existence en mathématiques*, vol. II, Paris: Hermann, 1938, p. 149) Por isso, a objectividade de um problema é irreduzível a uma estrutura noética.

<sup>1771</sup> Em geral, as edições francesas traduzem neste caso o “*Aufgaben*” original por “*problèmes*”, mas talvez fosse mais acertado fazê-lo por “*tâches*”. Deleuze cita a fórmula marxiana na p. 206 de DR.

tarifa só aparece onde já existem, ou pelo menos estão no processo de se formar, as condições materiais da sua resolução.”,<sup>1772</sup> não supõe, diz Deleuze, que a solução pré-exista, mas que ela “decorre necessariamente das condições completas sob as quais determinamos o problema enquanto problema”.<sup>1773</sup> Se normalmente se afirma a verdade ou falsidade de um problema a partir da solução que pode receber, agora “O problema ou o sentido, é simultaneamente o lugar de uma verdade originária e a génese de uma verdade derivada. As noções de não-senso, de falso sentido, contra-senso, devem ser reportadas aos próprios problemas”.<sup>1774</sup> Isto não significa que problema e solução, apesar de diferirem em qualidade,<sup>1775</sup> sejam incomensuráveis. Deleuze escreve mesmo que “Um problema não existe fora das suas soluções.”<sup>1776</sup> Todavia, voltamos à inversão de que falámos há pouco, ainda que “Um problema se determine ao mesmo tempo que é resolvido”,<sup>1777</sup> esta determinação não se confunde com a solução, de natureza diferente, em vez de desaparecer o problema “insiste e persiste nessas soluções que o recobrem.”<sup>1778</sup> Noutros termos, se é verdade que um problema

---

<sup>1772</sup> Tradução de José Barata-Moura, de *Zur Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx* (Berlin, 1859) para a Editorial Avante. Consultado a 31 de Janeiro de 2012 em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1859/01/prefacio.htm>

<sup>1773</sup> DR, p. 206: “découle nécessairement des conditions complètes sous lesquelles on détermine le problème en tant que problème”.

Mais à frente: “c’est la ‘résolubilité’ qui doit dépendre d’une caractéristique interne : elle doit se trouver déterminée par les conditions du problème, en même temps que les solutions réelles, engendrées par et dans le problème. Sans ce renversement, la fameuse révolution copernicienne n’est rien.” (DR, p. 210) Ver ainda LS, p. 146.

<sup>1774</sup> DR, p. 207: “Le problème ou le sens, c’est à la fois le lieu d’une vérité originaire et la genèse d’une vérité dérivée. Les notions de non-sens, de faux sens, de contresens doivent être rapportées aux problèmes eux-mêmes”.

Desde *Empirisme et subjectivité* que um enunciado só tem sentido em função do problema que o tornou possível.

<sup>1775</sup> Deleuze afirma várias vezes que existe uma diferença de “natureza” (*nature*), uma “distância essencial” entre os problemas e as soluções. Ver, e.g., DR, p. 210, 212, 232.

<sup>1776</sup> DR, p. 212: “Un problème n’existe pas hors de ses solutions.”

“Un problème n’est déterminé que par les points singuliers qui en expriment les conditions.” (LS, p. 69) Para Anne Sauvagnargues, a relação entre o problema e a solução assemelha-se à da substância espinosiana e seus modos: “a solução actualiza o problema que subsiste e insiste sob a sua actualização.” No entanto, continua Sauvagnargues, apesar de o problema não se identificar com a solução, ele também não lhe pré-existe numa espécie de *eidos*, i.e., o problema não tem existência fora da solução, não há problemas puros. (Cf. Sauvagnargues, *Deleuze. L’empirisme transcendantal*, cit., p. 336) No entanto, parece-nos que o problemático tem já consistência ontológica na virtualidade, que a actualização não o pode esgotar, porque os problemas, os mais complexos, mantêm-se para lá das soluções que os querem resolver. No limite, se todos os problemas fossem solucionados emergiria um sentido absoluto que se fixaria no mundo. Ora, isto nunca poderia fazer parte do pensamento deleuziano.

Esta relação contingente entre os problemas e as soluções é frequentemente destacada em *QPh?*.

<sup>1777</sup> DR, p. 212: “Un problème se détermine en même temps qu’il est résolu”.

<sup>1778</sup> DR, p. 212: “insiste et persiste dans ces solutions qui le recouvrent.”

Em LS resume bem a necessidade de darmos ao problemático algo para lá do hábito de pensamento que o define como uma categoria subjectiva do nosso conhecimento, um marcador da imperfeição do nosso percurso empírico, ou a constatação de uma ignorância que desapareceria mal o saber fosse adquirido. Pelo contrário, “Le problème a beau être recouvert par les solutions, il n’en subsiste pas moins dans l’Idée qui le rapporte à ses conditions, et qui organise la genèse des solutions elles-mêmes. Sans cette Idée les solutions n’auraient pas de sens. Le problème est à la fois une catégorie objective de la connaissance et un genre d’être parfaitement objectif. ‘Problématique’ qualifie précisément les objectivités idéales. Kant fut sans doute le premier à faire du



se revela na maneira como se actualiza na solução, ele nunca se esgota em qualquer solução actualizada pelo pensamento.

Definida a relação entre soluções e problemas, estes determinando aquelas, Deleuze esboça uma quase ontologia dos problemas. Neles se geram todas as modalidades *epistemológicas*, verdade e falsidade, sentido e sem-sentido... justamente porque subsistem já na realidade virtual devido à sua universalidade e idealidade (eles são as próprias Ideias, cuja modalidade é o problemático). As soluções, pelo contrário, são sempre particulares ou gerais, consoante resultem de uma proposição ou de um conjunto de proposições. Em ambos os casos, repetimo-lo, o seu sentido surge a partir do problema que as enquadra. Por isso, “Só a Ideia, só o problema é universal. Não é a solução que empresta a sua generalidade ao problema, mas o problema que empresta a sua universalidade à solução.”<sup>1779</sup> Porém, esta “universalidade” não remete para uma fixidez ontológica, na exacta medida em que a) as Ideias são problemáticas e “não são essências simples, mas complexas, multiplicidades de relações e de singularidades correspondentes.”<sup>1780</sup> E b) “O problema é simultaneamente transcendente e imanente em relação às suas soluções.”<sup>1781</sup> Transcende-as porque os problemas dão-se num “sistema de ligações ideais ou de relações diferenciais entre elementos genéticos.”<sup>1782</sup> Imanentes “porque essas ligações ou relações se incarnam nas relações actuais que não se assemelham a elas e que são definidas pelo campo de solução.”<sup>1783</sup>

Na “Dialéctica Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, Kant declara que “A dialéctica transcendental deverá, pois, contentar-se com descobrir a aparência de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça (como aparência lógica) e deixe de ser

---

problématique, non pas une incertitude passagère, mais l’objet propre de l’Idée, et par là aussi un horizon indispensable à tout ce qui arrive ou apparaît.” (p. 69-70) Ver ainda *LS*, p. 72.

<sup>1779</sup> *DR*, p. 211: “Seule l’Idée, seul le problème est universel. Ce n’est pas la solution qui prête sa généralité au problème, mais le problème qui prête son universalité à la solution.”

<sup>1780</sup> *DR*, p. 212: “ne sont pas des essences simples, mais des complexes, des multiplicités de rapports et de singularités correspondantes.”

É por isso que Deleuze pode falar de um “empirismo da ideia”: “Il y a donc un empirisme de l’Idée”. (*DR*, p. 356)

<sup>1781</sup> *DR*, p. 212: “Le problème est à la fois transcendant et immanent par rapport à ses solutions.”

<sup>1782</sup> *DR*, p. 212: “système de liaisons idéelles ou de rapports différentiels entre éléments génétiques.”

<sup>1783</sup> *DR*, p. 212: “parce que ces liaisons ou rapports s’incarnent dans les relations actuelles qui ne leur ressemblent pas, et qui sont définies par le champ de solution.”

Este meio platonismo (transcendência e imanência das Ideias-problemas) é recuperado por Deleuze em Albert Lautman (*Essai sur les notions de structure et d’existence en mathématiques*, cit.): “Nul mieux qu’Albert Lautman, dans son œuvre admirable, n’a montré que les problèmes étaient d’abord des Idées platoniciennes, des liaisons idéelles entre notions *dialectiques*, relatives à des ‘situations éventuelles de l’existant’ ; mais aussi bien qu’ils s’actualisaient dans les relations réelles constitutives de la solution cherchée sur un champ *mathématique*, ou *physique*, etc.” (*DR*, p. 212) Em *LS*, 9.<sup>a</sup> Série, “du problématique”, colocando o “*événement*” em lugar da Ideia, escreve: “Les événements sont les seules idéalités ; et, renverser le platonisme, c’est d’abord destituer les essences pour y substituer les événements comme jets de singularités. Une double lutte a pour objet d’empêcher toute confusion dogmatique de l’événement avec l’essence, mais aussi toute confusion empiriste de l’événement avec l’accident.” (p. 69)

aparência.”<sup>1784</sup> Porque se trata, diz logo a seguir, de uma “*ilusão natural* e inevitável”. Isto permite a Deleuze escrever que “se a razão, segundo Kant, coloca falsos problemas em particular, pois transporta a ilusão no seu seio, é porque primeiramente ela é faculdade de colocar problemas em geral.”<sup>1785</sup> E para Deleuze

Os problemas são sempre dialécticos; é por isso que quando a dialéctica ‘esquece’ a sua relação íntima com os problemas enquanto Ideias, quando se contenta em decalcar os problemas sobre as proposições, ela perde a sua verdadeira potência, caindo sob o poder do negativo, e substitui necessariamente a objectividade ideal do *problemático* por uma simples confrontação das proposições opostas, contrárias ou contraditórias. Longa desnaturação que começa com a própria dialéctica e encontra a sua forma extrema no hegelianismo.<sup>1786</sup>

Deleuze repetiu quase até à exaustão em *NPh* que a filosofia de Nietzsche assentava no combate à dialéctica hegeliana e seus avatares. Agora desenvolve (embora numa argumentação fragmentada) uma espécie de genealogia da dialéctica para afirmar que ela perdeu o seu poder próprio quando começou a contentar-se em decalcar os problemas sobre as proposições, “começa então a história da sua longa desnaturalização que a faz cair sob a potência do negativo”.<sup>1787</sup> É que Hegel alterou a velha dialéctica do “movimento da *Physis* e da *Psyche*”, contrapondo-lhe o do “conceito abstracto”, representando “os conceitos em vez de dramatizar as Ideias”.<sup>1788</sup> E isto conduz a uma falsa selectividade:

Há com certeza uma selecção circular dialéctica, mas sempre em benefício do que se conserva na representação infinita, isto é, do que transporta e do que é transportado. A selecção funciona ao avesso e elimina impiedosamente o que tornaria o círculo tortuoso ou que quebraria a transparência da lembrança. Como as sombras da caverna, o transportado e transportador entram sem cessar e saem para reentrar na representação infinita – e eis que pretendem ter-se apropriado da potência propriamente dialéctica.<sup>1789</sup>

---

<sup>1784</sup> A297/B354.

<sup>1785</sup> *DR*, p. 218: “si la raison selon Kant pose de faux problèmes en particulier, donc porte l’illusion dans son sein, c’est parce qu’elle est d’abord faculté de poser des problèmes en général.”

Com Kant, na “Dialéctica Transcendental”, as ideias da razão são problemáticas não porque seriam mal colocadas, mas porque relevam de um exercício transcendente da razão. Não se resolve nem se faz desaparecer o problema, a ilusão perdura, fazendo da razão uma faculdade problemática. Sobre a denúncia kantiana das ilusões especulativas, a diferença entre o uso transcendental e transcendente da razão e, finalmente, o fracasso da razão especulativa em fazer corresponder o objecto à Ideia, ver *La philosophie critique de Kant*, cit., p. 38-40.

<sup>1786</sup> *DR*, p. 213: “Les problèmes sont toujours dialectiques ; c’est pourquoi, lorsque la dialectique ‘oublie’ son rapport intime avec les problèmes en tant qu’Idée, lorsqu’elle se contente de décalquer les problèmes sur les propositions, elle perd sa véritable puissance pour tomber sous le pouvoir du négatif, et substitue nécessairement à l’objectivité idéale du *problématique* un simple affrontement des propositions opposées, contraires ou contradictoires. Longue dénaturation qui commence avec la dialectique elle-même, et trouve sa forme extrême dans le hégélianisme.”

<sup>1787</sup> *DR*, p. 204: “alors commence l’histoire de sa longue dénaturation qui la fait tomber sous la puissance du négatif”.

Deleuze vai privilegiar o eixo Platão-Kant em detrimento de Hegel. Fará, porém, alterações: a dialéctica não é eidética como o pretendia Platão, nem conduz à impossibilidade do conhecimento, como defendia Kant ao assinalar a finitude da nossa razão. Com ela denuncia o inatismo do pensamento, substituindo-o pela procura da génese do pensar no pensamento, fruto de uma dialéctica da diferenciação e da violência dos encontros fortuitos.

<sup>1788</sup> *DR*, p. 18: “les concepts, au lieu de dramatiser les Idées”.

<sup>1789</sup> *DR*, p. 76: “Il y a bien une sélection circulaire dialectique, mais toujours à l’avantage de ce qui se conserve dans la représentation infinie, c’est-à-dire de ce qui porte et de ce qui est porté. La sélection fonctionne à rebours, et élimine impitoyablement ce qui rendrait le cercle tortueux, ou qui briserait la transparence du souvenir. Telles les ombres de la caverne, le porteur et le porté entrent sans cesse et sortent pour rentrer, dans la représentation infinie – et voilà qu’ils prétendent avoir pris sur eux la puissance proprement dialectique.”

Qual será então o bom movimento que produz a boa dialéctica? Não esperemos uma resposta “clara e distinta” por parte de Deleuze, mas podemos colocá-lo entre problemas e soluções, virtual e actual, o próprio movimento diferencial dentro da virtualidade das ideias (não há nem o Uno nem o Idêntico), dos elementos dos problemas... Sabemos que não se trata de “uma qualquer circulação das representações opostas que as faria coincidir na identidade de um conceito”.<sup>1790</sup> Abolida a correlação onde pelo menos um dos lados é fixo, essencial, infinito... todas as modalidades de movimento parecem possíveis, daí apresentá-lo como “dialéctico”. Mesmo o cálculo diferencial, inspiração profunda da diferenciação deleuziana, é determinado pela dialéctica, e não o contrário.<sup>1791</sup> “À universalidade da dialéctica responde, neste sentido, uma *mathesis universalis*.”<sup>1792</sup> Mas não se pense uma dialéctica exterior e autónoma ao que dialectiza, uma espécie de marcador teleológico ziguezagueante (no sentido em que assim definiria um horizonte de finalidade). Ela está desde sempre no acontecer da ontologia diferencial, ela é intrínseca ao complexo ontológico deleuziano. Lemos, por isso, que “A Ideia dialéctica, problemática, é um sistema de ligações entre elementos diferenciais, um sistema de correlações diferenciais entre elementos genéticos.”<sup>1793</sup> Isto é, a Ideia é “Ideia dialéctica”.

Por tudo isto, numa rede conceptual onde a permanente correlação e diferenciação impede as tradicionais taxonomias filosóficas do verdadeiro/falso, uno/múltiplo, *a priori/a posteriori*, imanente/transcendente... a fragmentação cartesiana do complexo para domesticar o significado das noções (reduzindo o seu alcance e circulação), e outras estratégias epistemológicas que suprimem o que torce a linearidade do bom senso, concluamos este ponto sobre o problema citando algo que nos leva, tacteando um pouco, ao mesmo tempo a uma espécie de metafísica do problemático e uma tangibilidade da diferenciação:

É um erro ver nos *problemas* um estado provisório e subjectivo, pelo qual o nosso conhecimento deveria passar devido às suas limitações de facto [...] O ‘problemático’ é um estado do mundo, uma dimensão do sistema, e mesmo o seu horizonte, o seu lugar: ele designa exactamente a objectividade da Ideia, a realidade do virtual [...] Chamámos *perplicação* a este estado de Ideias-problemas, com as suas multiplicidades e variedades coexistentes, as suas determinações de elementos, as suas distribuições de singularidades móveis, e as suas formações de séries ideais em torno destas singularizações.<sup>1794</sup>

<sup>1790</sup> DR, p. 231: “une quelconque circulation des représentations opposées qui les ferait coïncider dans l’identité d’un concept”.

<sup>1791</sup> “Ce ne sont pas les mathématiques qui s’appliquent à d’autres domaines, c’est la dialectique qui instaure pour ses problèmes, en vertu de leur ordre et de leurs conditions, le calcul différentiel direct correspondant au domaine considéré, propre au domaine considéré.” (DR, p. 235)

<sup>1792</sup> DR, p. 235: “A l’universalité de la dialectique répond en ce sens une *mathesis universalis*.”

<sup>1793</sup> DR, p. 234: “L’Idée dialectique, problématique, est un système de liaisons entre éléments différentiels, un système de rapports différentiels entre éléments génétiques.”

<sup>1794</sup> DR, p. 359: “C’est une erreur de voir dans les *problèmes* un état provisoire et subjectif, par lequel notre connaissance devrait passer en raison de ses limitations de fait [...] Le ‘problématique’ est un état du monde, une dimension du système, et même son horizon, son foyer : il désigne exactement l’objectivité de l’Idée, la réalité du virtuel [...] Nous avons appelé *perplication* cet état des Idées-problèmes, avec leurs multiplicités et variétés coexistentes, leurs déterminations d’éléments, leurs distributions de singularités mobiles, et leurs formations de séries idéelles autour de ces singularités.”

4) A representação é o elemento do saber, desenvolvido na “recolecção do objecto pensado e sua recognição por um sujeito que pensa.”<sup>1795</sup> No final do capítulo sobre “L’image de la pensée” de *DR*, tinha antagonizado este saber com o “aprender”. Dialéctica aparentemente deslocada quer da crítica à imagem tradicional do pensamento, quer da busca da génese do pensar no pensamento pela dramatização das Ideias-problema, temas maiores do capítulo. Mas Deleuze sugere, sem apagar a confrontação, uma ligação natural:

Aprender é o nome que convém aos actos subjectivos operados face à objectividade do problema (Ideia), enquanto saber designa somente a generalidade do conceito ou a calma possessão de uma regra das soluções [...] Aprender é penetrar no universo das correlações que constituem a Ideia e nas singularizações que lhe correspondem.<sup>1796</sup>

Fica assim também ultrapassada a repartição, um pouco simplista, entre uma espontaneidade do entendimento e uma receptividade da intuição empírica, tal como a apresentou Kant. Depois disto, na mesma página, vem o exemplo bastante conhecido do “aprender a nadar”: correlação entre as habilidades do nosso corpo e as singularidades da Ideia objectiva, de maneira a constituir um “campo problemático”. Encenação onde os nossos actos se ajustam à realidade do objecto, fornecendo uma solução para o problema (como nadar?). Contudo, porque as Ideias problemáticas são os “elementos últimos da natureza e o objecto subliminal de pequenas percepções”<sup>1797</sup>, “‘aprender’ passa sempre pelo inconsciente, passa-se sempre no inconsciente, estabelecendo entre a natureza e o espírito o elo de uma cumplicidade profunda.”<sup>1798</sup> E além desta acção da Ideia-problema, o aprendiz deve, complementarmente, levar cada faculdade a transcender-se:

Aprender pode ser definido de duas formas complementares que se opõem igualmente à representação no saber: ou aprender é penetrar na Ideia, as suas variedades e os seus pontos notáveis; ou aprender é elevar uma faculdade ao seu exercício transcendente disjuncto, elevá-la a esse encontro e a essa violência que se comunicam aos outros.<sup>1799</sup>

---

<sup>1795</sup> *DR*, p. 247: “recollection de l’objet pensé et sa récongnition par un sujet qui pense.”

Na p. seguinte: “la représentation et le savoir se modèlent entièrement sur les propositions de la conscience qui désignent les cas de solution.”

<sup>1796</sup> *DR*, p. 213-214: “Apprendre est le nom qui convient aux actes subjectifs opérés face à l’objectivité du problème (Idée), tandis que savoir désigne seulement la généralité du concept ou la calme possession d’une règle des solutions. [...] Apprendre, c’est pénétrer dans l’universel des rapports qui constituent l’Idée, et dans les singularités qui leur correspondent.”

<sup>1797</sup> *DR*, p. 214: “éléments derniers de la nature et l’objet subliminal des petites perceptions.”

<sup>1798</sup> *DR*, p. 214: “‘apprendre’ passe toujours par l’inconscient, se passe toujours dans l’inconscient, établissant entre la nature et l’esprit le lien d’une complicité profonde.”

Daí que “On ne sait jamais d’avance comment quelqu’un va apprendre – par quelles amours on devient bon en latin, par quelles rencontres on est philosophe, dans quels dictionnaires on apprend à penser.” (*DR*, p. 215) Ou, como diz em *LS*, “Il faudrait être trop ‘simple’ pour croire que la pensée est un acte simple, clair à lui-même, qui ne met pas en jeu toutes les puissances de l’inconscient, et du non-sens dans l’inconscient.” (p. 92) Também na p. 248 de *DR*: “L’Idée et ‘apprendre’ expriment au contraire cette instance problématique, extra-propositionnelle ou sub-représentative : la présentation de l’inconscient, non pas la représentation de la conscience.”

Esta inconsciência da aprendizagem reforça o desaparecimento do sujeito substancial.

<sup>1799</sup> *DR*, p. 251: “apprendre peut être défini de deux façons complémentaires qui s’opposent également à la représentation dans le savoir : ou bien apprendre, c’est pénétrer dans l’Idée, ses variétés et ses points

Daí que a constituição de um “método de aprendizagem” seja totalmente irrelevante. Ele pertence à antiga imagem do pensamento, busca conhecimentos que resultam da regulação colaborativa das faculdades e manifestação do senso comum, quer realizar a *cogitatio natura* a partir da imprescindível suposição de uma boa vontade.<sup>1800</sup> Ao método, até para não cairmos num logicismo ou num transcendentalismo que retirasse o aprendiz da finitude, substitui-se uma cultura, uma *paideia* que percorre cada indivíduo. Violento adestramento (*violent dressage*) iniciado numa “aventura do involuntário”, passando da sensibilidade à memória, depois ao pensamento, “com todas as violências e crueldades necessárias, dizia Nietzsche, justamente para ‘adestrar um povo de pensadores’, ‘adestrar o espírito’.”<sup>1801</sup> Adestramento que em Nietzsche, e Deleuze, é sempre independente de uma moldagem pré-definida. Apesar de se partir de um horizonte cultural, o que se pretende, com Nietzsche, é desenvolver uma “hostilidade em relação às influências, aos hábitos, às leis, às instituições nas quais ele não reconhece a sua finalidade: engendramento do génio [*die Erzeugung des Genius*].”<sup>1802</sup> Por isso, “Aprender não é mais do que o intermediário entre não-saber e saber, a passagem viva de um ao outro.”<sup>1803</sup> Anula-se assim a vontade, quase sagrada, do saber absoluto; a aprendizagem, diz Deleuze, está mais do lado do “rato no labirinto” do que do filósofo fora da caverna. Mesmo se Platão viu bem ao pô-la como “verdadeiro movimento transcendental da alma”, liberta quer do saber, quer do não-saber, recusou introduzir o tempo puro no pensamento, e com isso a heterogeneidade devia submeter-se “à forma mítica da semelhança e da identidade”, recaindo novamente no saber. Daí redundar num dogmatismo incapaz de explorar, de reconhecer sequer, o vasto campo do não-saber. Pelo contrário,

[...] o aprender é a verdadeira estrutura transcendental unindo, sem mediatizar; a diferença à diferença, a dissemelhança à dissemelhança, e que introduz o tempo no pensamento, mas como forma pura do tempo vazio em geral, e não como tal passado mítico, tal antigo presente mítico.<sup>1804</sup>

Por outro lado, esta pedagogia superior, pedagogia sem mestre, desviando-se dos velhos modelos da sabedoria, é intrinsecamente pragmática. O aprender passa sempre pelo fazer.

---

remarquables ; ou bien apprendre, c’est élever une faculté à son exercice transcendant disjoint, l’élever à cette rencontre et à cette violence qui se communiquent aux autres.”

<sup>1800</sup> Cf. *DR*, p. 215.

<sup>1801</sup> *DR*, p. 215: “avec toutes les violences et cruautés nécessaires, disait Nietzsche, justement pour ‘dresser un peuple de penseurs’, ‘donner un dressage à l’esprit’.”

Deleuze retoma a tese exposta em *NPh*, cap. sobre a nova imagem do pensamento: “La culture, selon Nietzsche, est essentiellement dressage et sélection.” (*NPh*, p. 123) Todo o §6 da *Segunda Inactual* nietzscheana (“Schopenhauer Educador”) apela a uma cultura que engendre a genialidade.

<sup>1802</sup> Nietzsche, *Segunda Inactual*, §6.

<sup>1803</sup> *DR*, p. 215: “Apprendre n’est que l’intermédiaire entre non-savoir et savoir, le passage vivant de l’un à l’autre.”

<sup>1804</sup> *DR*, p. 216: “l’apprendre est la vraie structure transcendantale unissant sans les médier la différence à la différence, la dissemblance à la dissemblance, et qui introduit le temps dans la pensée, mais comme forme pure du temps vide en général, et non comme tel passé mythique, tel ancien présent mythique.”

5) É habitual começar um trabalho de filosofia definindo os conceitos operativos do momento. Mas neste caso temos de seguir Deleuze e o alcance desta afirmação: “Não estranharemos que seja mais fácil dizer o que não é o sentido do que dizer o que é.”<sup>1805</sup> Porquê? Talvez, paradoxalmente, nos ajude a definição habitual que recupera páginas antes, e as consequências (contra a própria definição) que daí retira: “definimos o sentido como a condição do verdadeiro; mas [aqui começa a desconstrução deleuziana] como supomos que a condição guarda uma extensão mais larga do que o condicionado, o sentido não funda a verdade sem tornar o erro também possível.”<sup>1806</sup> É por isso que uma proposição falsa não é menos proposição do que uma verdadeira, e é também por isso que não se pode decalcar o sentido do verdadeiro.<sup>1807</sup> “Quanto ao não-senso, ele seria o carácter do que não pode ser nem verdadeiro nem falso.”<sup>1808</sup> Que, como veremos, não o torna subserviente ao sentido. Começando assim, e visto que Deleuze pretende em *DR* criticar a imagem dogmática do pensamento, torna-se necessário continuar a desmembrar os argumentos das teorias proposicionais da verdade.

Numa proposição há duas dimensões: “a da *expressão*, a partir da qual uma proposição enuncia, exprime alguma coisa de ideal; a da *designação*, a partir da qual ela indica, ela designa objectos aos quais se aplica o enunciado ou o exprimido.”<sup>1809</sup> A primeira seria a dimensão do sentido, a segunda a do verdadeiro/falso. “Mas assim o sentido não fundaria a verdade de uma proposição sem ficar indiferente ao que funda.”<sup>1810</sup> E desta forma, é a dedução que fazemos, o verdadeiro e o falso condicionariam também o sentido, visto estarmos perante uma correlação entre sentido e verdade (haveria verdade se houvesse sentido, e falsidade se não houvesse sentido, e vice-versa). É por isso que Deleuze critica Russell enquanto representante de uma imagem do pensamento que afirma a verdade e a falsidade exclusivamente dentro da indicação proposicional. Se é verdade que assim se descobre o âmbito do sentido, ele é, todavia, reenviado “somente a um faro psicológico ou a

---

<sup>1805</sup> *DR*, p. 201: “On ne s’étonnera pas qu’il soit plus facile de dire ce que le sens n’est pas, que de dire ce qu’il est.”

<sup>1806</sup> *DR*, p. 199: “On définit le sens comme la condition du vrai ; mais comme on suppose que la condition garde une extension plus large que le conditionné, le sens ne fonde pas la vérité, sans rendre aussi l’erreur possible.”

<sup>1807</sup> O pensamento representativo sempre quis, aliás, abstractizar a verdade, cortando a relação com as circunstâncias reais da sua emergência. Por isso, decalcar o sentido da verdade levaria igualmente à amputação das suas condições de surgimento, da sua génese.

<sup>1808</sup> *DR*, p. 199: “Quant au non-sens, il serait le caractère de ce qui ne peut être ni vrai ni faux.”

<sup>1809</sup> *DR*, p. 199: “celle de l’*expression*, d’après laquelle la proposition énonce, exprime quelque chose d’idéal ; celle de la *désignation*, d’après laquelle elle indique, elle désigne des objets auxquels s’applique l’énoncé ou l’exprimé.”

<sup>1810</sup> *DR*, p. 199: “Mais ainsi le sens ne fonderait pas la vérité d’une proposition sans rester indifférent à ce qu’il fonde.”

Noutros termos: o condicionante (sentido) seria influenciado pelo condicionado (verdade).

um formalismo lógico.”<sup>1811</sup> A argumentação de Deleuze, bastante imbricada (levando-nos, mais do que noutros casos, a socorrer-nos de *LS*), quer mostrar que o verdadeiro e o falso no pensamento da representação, aquele que privilegia a designação proposicional, embora derive do sentido como fundamento, é relativamente indiferente ao sentido que, no entanto, é o seu *quid juris*.<sup>1812</sup> A designação parece bastar para se decidir da verdade ou falsidade de uma proposição, já que ela reproduz, em espelho não invertido, as condições de possibilidade fixas, eternas, universais estabelecidas pelo sentido. Depois de elucidar o carácter relativamente anódino do sentido no pensamento do *Cogito*, Deleuze vai então expor a sua epistemologia do “sentido ideal” em vez da da verdade ou falsidade da designação.

De facto, a condição deve ser condição da experiência real e não da experiência possível. Ela forma uma génese intrínseca, não um condicionamento extrínseco. A verdade, sob todas as perspectivas, é caso de produção, não de adequação. Caso de genitalidade, não de inatismo nem de reminiscência [...] Fundar é metamorfosear. O verdadeiro e o falso não concernem uma simples designação, que o sentido se contentaria de tornar possível, permanecendo-lhe indiferente. A relação da proposição ao objecto que designa deve ser estabelecida no próprio sentido; pertence ao sentido ideal ultrapassar-se em direcção ao objecto designado.”<sup>1813</sup>

Expressão e designação são, pois, resultado do sentido, permanentemente activo. Nunca a verdade ou a falsidade de uma proposição podem ser indiferentes ao sentido que lhes dá existência. Nenhum objecto se expõe autonomamente, numa exterioridade para com o sentido, “mas somente como limite do seu processo.”<sup>1814</sup> Sempre que uma proposição está no contexto de um “pensamento vivo, verifica-se que ela tem exactamente a verdade que merece de acordo com o seu sentido, a falsidade que lhe cabe de acordo com o não-senso que ela implica.”<sup>1815</sup> Daí a célebre afirmação deleuzo-nietzscheana: “Do verdadeiro temos sempre a parte que merecemos de acordo com o sentido do que dizemos.”<sup>1816</sup> Por tudo isto: “O sentido

---

<sup>1811</sup> *DR*, p. 199: “seulement à un flair psychologique ou à un formalisme logique.”

<sup>1812</sup> “On suppose que le vrai et le faux restent in affectés par la condition qui ne fonde pas l’un sans rendre l’autre possible.” (*DR*, p. 199)

<sup>1813</sup> *DR*, p. 200: “En fait, la condition doit être condition de l’expérience réelle, et non de l’expérience possible. Elle forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque. La vérité à tous égards est affaire de production, non pas d’adéquation. Affaire de génitalité, non pas d’innéité ni de réminiscence [...] Fonder, c’est métamorphoser. Le vrai et le faux ne concernent pas une simple désignation, que le sens se contenterait de rendre possible en y restant indifférent. Le rapport de la proposition à l’objet qu’elle désigne doit être établi dans le sens lui-même ; il appartient au sens idéal de se dépasser vers l’objet désigné.”

<sup>1814</sup> *DR*, p. 200: “mais seulement comme la limite de son procès.”

Só num caso, diz Deleuze, socorrendo-se novamente de Russell, o designado pode ser exterior ao sentido: nas proposições singulares desligadas dos seus contextos. Mas elas não conseguem por si só justificar uma imagem do pensamento.

<sup>1815</sup> *DR*, p. 200: “pensée vivante, il apparaît qu’elle a exactement la vérité qu’elle mérite d’après son sens, la fausseté qui lui revient d’après les non-sens qu’elle implique.”

Em *LS*, Séries 5 e 6 (“du sens” e “sur la mise en séries”, respectivamente), expõe um conjunto de paradoxos que emergem da linguagem e reduzem o valor epistemológico do discurso proposicional. Os paradoxos da “regressão infinita, ou proliferação indefinida” (aquele que subsume todos os outros); o “paradoxo do desdobramento estéril ou da reiteração”; o da “neutralidade ou do terceiro-estado da essência”; o do “absurdo ou dos objectos impossíveis”; formam os pontos de ataque de Deleuze à possibilidade de soberania do sentido proposicional. Tanto mais que os modos da proposição (“possibilidade, realidade ou necessidade do objecto”), a sua modalidade não afecta em nada o sentido. (Cf. p 47-48)

<sup>1816</sup> *DR*, p. 200: “Du vrai, nous avons toujours la part que nous méritons nous-mêmes d’après le sens de ce que nous disons.”

é a génese ou a produção do verdadeiro, e a verdade somente o resultado empírico do sentido.”<sup>1817</sup> Este é o “*exprimido* da proposição” que não reenvia nem ao objecto designado nem “ao estado vivido de quem o exprime.” Se a significação acaba sempre por se determinar nos objectos condicionados num campo de representação, “o sentido é como a Ideia que se desenvolve nas determinações sub-representativas.”<sup>1818</sup> Assim se compreende a dificuldade em defini-lo, já que “Nunca, com efeito, podemos formular simultaneamente uma proposição e o seu sentido, nunca podemos dizer o sentido do que dizemos.”<sup>1819</sup> Apenas o não-senso, enquanto palavra, diz o seu próprio sentido: a de não ter sentido.<sup>1820</sup> E mesmo assim, esta *evidência* só acontece no domínio do empírico e na ontologia negativa de ser ausência de sentido.

A que reenvia então o sentido que é *exprimido* na proposição?<sup>1821</sup> À Ideia que percorre todas as faculdades; mas que não é apenas sentido, ela também participa do sem-sentido. Deleuze, em coerência com a substituição do “claro e distinto” pelo “distinto-obsuro”, em sintonia com o nietzscheanismo do “não consciente”, nesta época ainda cúmplice da psicanálise freudiana,<sup>1822</sup> põe as Ideias a resvalarem assiduamente para o sem-sentido; mais, a

<sup>1817</sup> DR, p. 200-201: “Le sens est la genèse ou la production du vrai, et la vérité n’est que le résultat empirique du sens.”

<sup>1818</sup> DR, p. 201: “le sens est comme l’Idée qui se développe dans les déterminations sub-représentatives.”

<sup>1819</sup> DR, p. 201: “Jamais en effet nous ne pouvons formuler à la fois une proposition et son sens, jamais nous ne pouvons dire le sens de ce que nous disons.”

Com Francisco José Martinez, “Dans la *Logique du sens*, Deleuze situe le sens comme une dimension spécifique et propre de la proposition, qui ne se réduit ni à la *désignation* ou indication (relation de la proposition à un état de choses extérieure, donné) ni à la *manifestation* (relation de la proposition avec le sujet qui parle et s’exprime), ni à la *signification* (relation de la proposition avec les concepts universels). Le sens serait la quatrième dimension de la proposition : l’exprimé même, irréductible aussi bien aux états de choses individuels, qu’aux croyances personnelles et aux concepts universels. Le sens est quelque chose de *neutre*, d’indifférent à l’individualité, la particularité ou la généralité.” (“Échos husserliens dans l’œuvre de G. Deleuze”, in *Gilles Deleuze (Annales de l’institut de philosophie de l’université de Bruxelles)*, Paris: Vrin, 1998, p. 105)

<sup>1820</sup> Sobre o sentido do não-senso, algumas palavras que o exprimem (“*Snark*”, “*Bilturi*”), ver LS, 11.<sup>a</sup> Série, “du non-sens”, p. 83-85.

<sup>1821</sup> Esta “expressão” do sentido é recuperada de Husserl (Deleuze cita abundantemente *Ideen* – na tradução de Ricœur para a Gallimard – e, menos, as *Méditations Cartésiennes*), neste autor o sentido é o exprimido, algo distinto dos objectos físicos, da vida psicológica, das representações mentais e dos conceitos lógicos. O sentido enquanto noema surge como correlato do acto intencional de percepção e só existe na proposição que o exprime. (Cf. Francisco José Martinez, “Échos husserliens dans l’œuvre de G. Deleuze”, cit, p. 105-106)

<sup>1822</sup> Atenda-se a este magnífico elogio filosófico de LS (preparando paradoxalmente, com a expressão “maquinaria do inconsciente”, a futura fuga à psicanálise de *ACE*): “Nous ne cherchons pas en Freud un explorateur de la profondeur humaine et du sens originaire, mais le prodigieux découvreur de la machinerie de l’inconscient par lequel le sens est produit, toujours produit en fonction du non-sens.” (11.<sup>a</sup> Série, p. 90) É por isso que na introdução de LS escreve: “ce livre est un essai de roman logique et psychanalytique.” (p. 7)

DR e LS analisam bastante positivamente o inconsciente freudiano, retêm a crítica ao sujeito soberano que Lacan desenvolve e a teoria dos objectos parciais de Mélanie Klein, inspiradora do corpo sem órgãos.

Já antes disso, em *NPh*, contra as estratégias dicotómicas e dialécticas da filosofia, Deleuze apresenta uma inversão da relação habitual entre consciência e corpo e uma nova imagem do pensamento. Usando o célebre *Leimotiv* espinosiano sobre o desconhecimento do que pode o corpo (*Ética*, III: “Mostrei já que se não sabe o que pode o Corpo nem o que pode deduzir-se apenas da consideração da sua natureza, e que, muitas vezes, a experiência obriga a reconhecê-lo, apenas as leis da Natureza podem fazer o que jamais se julgou possível, sem a direcção da Alma [Deleuze usa “*esprit*”].” (trad. de Joaquim de Carvalho, Lisboa: Relógio D’Água, 1992, p. 271), indica como Nietzsche desvalorizou profundamente o poder da consciência, subordinando-a a algo de não consciente: “Elle n’est pas conscience du maître, mais conscience de l’esclave par rapport à un maître qui n’a



porventura encontrarem aí o impulso primeiro para a constituição de novos sentidos.<sup>1823</sup> Sendo que esta duplicidade não impede a Ideia de ser por si “o sentido de tudo o que ela produz (estrutura e génese).”<sup>1824</sup> O sem-sentido não deve, pois, ser anexado ao absurdo (que se define sempre por uma falha, falta de sentido)<sup>1825</sup>, pelo contrário, ele é a esperança do sentido, “o mecanismo do não-senso é a mais alta finalidade do sentido”<sup>1826</sup>. Para Deleuze, a metafísica e a filosofia transcendental vivem numa dicotomia: “ou um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou um Ser soberano individuado, uma Forma fortemente personalizada.”<sup>1827</sup> Oposição insolúvel entre sem-sentido e sentido pleno e originário, quer seja divino ou humano. Face a isto, Deleuze convoca o dionisiaco nietzscheano:

Máquina dionisiaca de produção de sentido, e onde o não-senso e o sentido não estão já numa oposição simples, mas co-presentes um ao outro num novo discurso. Este novo discurso não é mais o da forma, nem o do informe: ele é antes o informal puro.<sup>1828</sup>

Assim, talvez o *Cogito* seja um nome para o sem-sentido, já que qualquer proposição da consciência regride ao infinito, na procura, infrutífera, do sentido original.

De qualquer forma, o pensamento é traído pela imagem dogmática e no postulado das proposições, segundo o qual a filosofia encontraria um começo numa primeira proposição da consciência, Cogito. Mas talvez o Cogito seja o nome que não tem sentido, nem outro objecto que a regressão indefinida como potência de reiteração (eu penso que eu penso que eu penso...). Toda a proposição da consciência implica um inconsciente do pensamento puro que constitui a esfera do sentido onde se regressa ao infinito.<sup>1829</sup>

---

pas à être conscient.” (*NPh*, p. 45)” Desta forma, a consciência apenas testemunha a formação de corpos superiores, produtos da relação entre forças dominantes e dominadas; toda a relação de forças, diz, produz um corpo, “químico, biológico, social, político.” Fruto desta relação, os corpos formam-se sem uma determinação prévia que substituisse, noutros termos, a essência espiritualista da velha noção de “consciência” por uma essência materialista definindo o que pode um corpo. O corpo é, assim, “phénomène multiple, étant composé d’une pluralité de forces irréductibles ; son unité est celle d’un phénomène multiple”. (*NPh*, p. 45) *NPh* prossegue distinguindo as forças “activas” das “reactivas” que compõem um corpo, mas interessa realçar sobretudo esta multiplicidade do corpo, superior à consciência (mistura entre Nietzsche e David Hume). Com isto, todas as filosofias da consciência ficam imediatamente ultrapassadas, só se filosofa aquilo que um corpo pode, naquela sua *unidade* intransigentemente provisória. Bem sabemos que *NPh* é um comentário à obra de Nietzsche, mas há também lá muito Deleuze.

<sup>1823</sup> O belo livro de Eric Weil, *Logique de la philosophie* (Paris: Vrin, 1950/1996) traz já a ideia de um sentido a alimentar-se do sem-sentido, e.g.: “Le sens, tout sens, a son origine dans ce qui n’est pas sens et n’a pas de sens.” (p. 61) Pelo contrário, o *Sens et non-sens* de Merleau-Ponty, referindo-se à política, atribui ao sem-sentido o poder de fazer fracassar os projectos universais que, é a nossa interpretação, trariam um sentido virtuoso às comunidades humanas. (Cf. cit., p. 8)

<sup>1824</sup> *DR*, p. 201: “le sens de tout ce qu’elle produit (structure et génèse).”

<sup>1825</sup> “Lewis Carroll oui, Camus non. Car, pour la philosophie de l’absurde, le non-sens est ce qui s’oppose au sens dans un rapport simple avec lui ; si bien que l’absurde se définit toujours par un défaut du sens, un manque (il n’y en a pas assez...)” (*LS*, 11.ª Série, p. 88) Repetido quase *ipsis verbis* em “A quoi reconnaît-on le structuralisme?” de 1972; publicado em *ID*, p. 245. Cf. ainda *LS*, p. 49.

<sup>1826</sup> *DR*, p. 201: “le mécanisme du non-sens est la plus haute finalité du sens”.

<sup>1827</sup> *LS*, p. 129: “ou bien un fond indifférencié, sans-fond, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés – ou bien un Etre souverainement individué, une Forme fortement personnalisée.”

<sup>1828</sup> *LS*, p. 130-131: “Machine dionysiaque à produire le sens, et où le non-sens et le sens ne sont plus dans une opposition simple, mais co-présents l’un à l’autre dans un nouveau discours. Ce nouveau discours n’est plus celui de la forme, mas pas davantage celui de l’informe : il est plutôt l’informel pur.”

<sup>1829</sup> *DR*, p. 201-202: “De toute façon, la pensée est trahie par l’image dogmatique et dans le postulat des propositions, d’après lequel la philosophie trouverait un commencement dans une première proposition de la conscience, Cogito. Mais peut-être Cogito est-il le nom qui n’a pas de sens, et pas d’autre objet que la régression

Desta forma, além de verdadeiramente colocar o sentido – que regride ou se desloca constantemente para o sem-sentido do inconsciente à procura da sua própria condição de existência – a determinar o verdadeiro e o falso, Deleuze também elide, ainda mais claramente, todas as formas de bons sentidos comunitários, todos os possíveis sentidos comuns. Não se veja porém neste “inconsciente” uma espécie de nova faculdade, ainda que paradoxal dentro da tradição epistemológica. Em *NPh* dizia que “Nunca encontraremos o sentido de alguma coisa (fenómeno humano, biológico ou mesmo físico) se não soubermos qual é a força que se apropria da coisa, a explora, a conquista ou se exprime nela.”<sup>1830</sup> Em *DR* não refere as “forças” como produtoras de sentido, mas o domínio do inconsciente como lugar de divergência das faculdades, em exercício de superação. E nesta convulsão, que pode ser apenas a ausência do acordo inter-faculdades, nesta luta contra o senso comum, as Ideias produzem o para-senso (*para-sens*), i.e., novos sentidos que, por isso mesmo, nunca poderão provir de um sentido primevo, originário... caso contrário não seriam “novos” mas “velhos” sentidos.<sup>1831</sup> Estamos desde sempre dentro da Repetição, todo o *começo* é já uma repetição que se diferencia.<sup>1832</sup> É por isto que o sem-sentido deve ser a “mais alta finalidade do sentido”, porque só a partir dele se pode derrotar a reconhecimento, a imagem de um pensamento da representação.

### 1.e- Imagem do pensamento sem imagem

Este combate aos sentidos estabelecidos, aos *bons* sentidos, consolo racional e político (verdade universal e união comunitária) requer, pois, a reabilitação do inconsciente. Durante séculos, como mostrou Nietzsche, abafado pela dialéctica boa-consciência/má-consciência (o inconsciente seria um inconcebível dionisíaco puro, exposto mas mitigado no *Nascimento da Tragédia*). Além disso, na medida em que, apesar de produzir sentido, não é um campo onde pré-determinações esperem desde sempre uma espécie de actualização na realidade empírica,

---

indéfinie comme puissance de réitération (je pense que je pense que je pense...). Toute proposition de la conscience implique un inconscient de la pensée pure, qui constitue la sphère du sens où l'on régresse à l'infini.”

<sup>1830</sup> p. 3: “Nous ne trouverons jamais le sens de quelque chose (phénomène humain, biologique, ou même physique), si nous ne savons pas quelle est la force qui s'approprie la chose, qui l'exploite, qui s'en empare ou s'exprime en elle.”

<sup>1831</sup> Cf. *DR*, p. 250.

<sup>1832</sup> E que remeterá para outras diferenças constituídas em relação a ela, de tal modo que nunca haverá a definição tética de uma coisa. Serve este exemplo de *LS* para o ilustrar: “Nietzsche nous exhorte à vivre la santé et la maladie de telle manière que la santé soit un point de vue vivant sur la maladie, et la maladie un point de vue vivant sur la santé. Faire de la maladie une exploration de la santé, de la santé une investigation de la maladie”. (p. 202) É por isto, diz Deleuze uma p. depois, que o perspectivismo nietzscheano é diferente dos “pontos de vista” leibnizianos. Naquele, a divergência não conduz à exclusão, a impossibilidade é nele um “meio de comunicação”.

o domínio de um conjunto de possíveis que ditam as condições do devir histórico, ele articula-se para o modo empírico da inscrição histórica do pensamento, de cada pensamento.<sup>1833</sup> O inconsciente no pensamento é um aliado do exterior mais imediato onde a multiplicidade dos acontecimentos habitam. Assim, o pensamento não tem uma imagem, ele constitui-se à medida que vai pensando, o pensamento fabrica-se nos pensamentos que produz, não teatraliza representações, questão de génese em vez de inatismo.<sup>1834</sup> E este pensamento é o “pensamento sem imagem”:

O pensamento que nasce no pensamento, o acto de pensar engendrado na sua genitalidade, nem dado no inatismo nem suposto na reminiscência, é o pensamento sem imagem.<sup>1835</sup>

Talvez seja na 11.<sup>a</sup> Série de *LS*, “du non-sens”, que melhor se mostra este vínculo entre inconsciente e pensamento. O sem-sentido, só podendo existir fora da tradicional consciência que *re-presenta* as diferentes possibilidades de sentido, é aquilo que doa sentido. Com o exemplo do “fonema zero” de Jakobson comentado por Lévi-Strauss,<sup>1836</sup> fonema que não possui qualquer valor fonético, mas que também não é uma ausência de fonema. Da mesma forma, o sem-sentido não possui nenhum sentido específico, mas não é, apesar do significado da expressão, a ausência total de sentido; “O não-senso é simultaneamente o que não tem sentido, mas que, enquanto tal, se opõe à ausência de sentido operando a doação de sentido.”<sup>1837</sup> Isto foi tanto mais importante quanto, diz Deleuze, se deve ao estruturalismo o enfraquecimento de uma via de pensamento que tinha tomado o sentido, termo que filosoficamente substituíra o de “Essência”, ou como uma nova transcendência ou como

---

<sup>1833</sup> Como escreverá bastante mais tarde no prefácio à edição americana de *Dialogues* (1987): “Je me suis toujours senti empiriste, c’est-à-dire pluraliste. Mais que signifie cette équivalence empirisme-pluralisme ? Elle dérive de deux caractères par lesquelles Whitehead définissait l’empirisme : l’abstrait n’explique pas, mais doit lui-même être expliqué ; on ne cherche pas à retrouver l’éternel ou l’universel, mais à trouver les conditions sous lesquelles se produit quelque chose de nouveau (*creativity*).” (*DRF*, p. 284)

<sup>1834</sup> Não se entenda, porém, a “criação” como o resultado de uma decisão soberana, não há qualquer retorno a um subjectivismo demiúrgico, a uma vontade individual auto-suficiente. Ele defenderá sempre que a acção de pensar põe necessariamente em crise a subjectividade. Lapidar: “Ce pouvoir décisoire au cœur des problèmes, cette création, ce lancer qui nous rend de la race des dieux, ce n’est pourtant pas le nôtre. Les dieux eux-mêmes sont soumis à l’Ananké, c’est-à-dire au ciel-hasard.” (*DR*, p. 257) Mas porventura a mais bela caracterização, devido ao seu assento trágico, foi feita em 1985, numa entrevista para *L’Autre Journal*: “Il faut parler de la création comme traçant son chemin entre des impossibilités... [...] Si un créateur n’est pas pris à la gorge par un ensemble d’impossibilités, ce n’est pas un créateur. Un créateur est quelqu’un qui crée ses propres impossibilités, et qui crée du possible en même temps.” (*P*, p. 182)

<sup>1835</sup> *DR*, p. 217: “La pensée qui naît dans la pensée, l’acte de penser engendré dans sa génitalité, ni donné dans l’innéité ni supposé dans la reminiscence, est la pensée sans image.”

Ainda em *DR*, p. 354: “La théorie de la pensée est comme la peinture, elle a besoin de cette révolution qui la fait passer de la représentation à l’art abstrait ; tel est l’objet d’une théorie de la pensée sans image.” Como escreve Arnaud Villani “ce qui monte progressivement à côté de cette image, dans un ‘entre’ ou un ‘para’ qui signe tout Deleuze, c’est un négatif de l’image, un sans-image qui ne cesse de la border comme sa limite impensée où se joue, selon Deleuze, le devenir de la raison.” (“Crise de la raison et image de pensée chez Gilles Deleuze”, *Noesis* 5, vol. 1 (Primavera 2003), p. 206)

<sup>1836</sup> Deleuze cita “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: P.U.F., 1950.

<sup>1837</sup> *LS*, p. 89: “Le non-sens est à la fois ce qui n’a pas de sens, mais qui, comme tel, s’oppose à l’absence de sens en opérant la donation de sens.”

produto da profundidade abissal do homem.<sup>1838</sup> Para o estruturalismo, o sentido é produzido pela “casa vazia nas séries da estrutura (lugar do morto, lugar do rei, tarefa cega, significante flutuante, valor zero, bastidor ou causa ausente, etc.).”<sup>1839</sup> Se a produção de sentido se faz a partir do sem-sentido é impossível que na origem haja uma imagem definida do pensamento. Deleuze convoca a fórmula heideggeriana “nós ainda não pensamos” (*nous ne pensons pas encore*)<sup>1840</sup>, porque pensar concerne uma possibilidade mais do que uma capacidade definida, tanto mais que os pensamentos são o resultado de intensidades.<sup>1841</sup> Se só forçado o pensamento pensa, constrangido pelo que “dá a pensar” (as tais intensidades), então é um exterior (*dehors*)<sup>1842</sup> que põe em funcionamento essa possibilidade, levando-a também para o “impensável”.<sup>1843</sup>

É assim que se pode criar o novo no pensamento, convocando Nietzsche para mostrar como devemos distinguir a criação de novos valores (na forma e natureza, não somente cronologicamente) em vez de reconhecer os já estabelecidos. A potência do começo e sua duplicação num recomeço perpétuo (o mesmo da repetição do eterno retorno) obriga o pensamento a produzir sentidos que já não estão na reconhecimento. Como estamos longe das questiúnculas próprias ao senso comum “em volta de valores estabelecidos, para se atribuir ou fazer-se atribuir os valores em curso (honra, riqueza, poder).”<sup>1844</sup> “pensar é fazer um lance de

---

<sup>1838</sup> Nas suas palavras: “De nouveaux théologiens d’un ciel brumeux (le ciel de Königsberg), et de nouveaux humanistes des cavernes, occupèrent la scène au nom du Dieu-homme ou de l’Homme-Dieu comme secret du sens.” (*LS*, p. 89)

<sup>1839</sup> *LS*, p. 88: “case vide dans les séries de la structure (lace du mort, place du roi, tache aveugle, signifiant flottant, valeur zéro, cantonnade ou cause absente, etc.).”

<sup>1840</sup> Esta fórmula é recorrente em Deleuze, e.g.: *NPh*, p. 123; *DR*, p. 188, 198, 353; *QPh?*, p. 56, *IT*, p. 218 (devemos algumas destas referências a François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l’événement*, cit., p. 24).

Em relação a Heidegger, seguindo ainda Zourabichvili (*idem*, p. 24-25), e lendo a n. da p. 188 de *DR*, Deleuze parafraseia-o na ideia de que o pensamento é muito mais uma possibilidade do que uma capacidade; mas afasta-se porque Heidegger não rompeu com o tema dogmático da amizade. Daí, citamos *DR*, “les métaphores du don, qui se substituent à celles de la violence.”

<sup>1841</sup> Cf. *DR*, p. 188.

<sup>1842</sup> O “*dehors*” deleuziano (traduzido por “fora”, ou “exterior”) remete em primeiro lugar, como mostra François Zourabichvili, para o encontro com o que força a pensar (*Le vocabulaire de Deleuze*, Paris: Éditions Ellipses, 2003, p. 69) Está, pois, longe de ser um simples “exterior da consciência”, o que ainda suporia uma consciência substancial (embora em relação com um fora de si). O “exterior” é mais o que ainda não foi pensado mas tem de ser pensado, e, por isso, nos força a pensá-lo sem qualquer esquema de reconhecimento pré-definido. Mais tarde, *QPh?*, mostrará dentro do plano de imanência que o “*dehors*” é mais longínquo do que todo o mundo exterior, que é ao mesmo tempo o fora e o dentro, o que está mais fora e mais dentro: “Il est [o plano de imanência] le plus intime dans la pensée, et pourtant le dehors absolu. Un dehors plus lointain que tout monde extérieure, parce qu’il est un dedans plus profond que tout monde intérieure” (p. 59; ver ainda *IT*, p. 268-271; *F*, p. 92, 126; e *P*, p. 133) Analisá-lo-emos novamente no ponto sobre a “Pensée nomade”.

<sup>1843</sup> Vem a propósito citar Slavoj Žižek, pela coincidência de perspectivas: “o pensamento nunca chega à luz do dia espontaneamente, *per se*, na imanência dos seus princípios; o que nos incita a pensar é sempre um encontro traumático, violento, com um real exterior que se nos impõe brutalmente, pondo em causa as nossas maneiras habituais de pensar. Um pensamento verdadeiro, enquanto tal, é sempre descentrado: não pensamos espontaneamente, somos forçados a pensar.” (*A Subjectividade Por Vir – Ensaio Crítico sobre a Voz Obscena*, Lisboa: Relógio D’Água, 2006, p. 11)

<sup>1844</sup> *DR*, p. 178: “autour de valeurs établies, pour s’attribuer ou se faire attribuer des valeurs en cours (honneurs, richesse, pouvoir).”

dados.”<sup>1845</sup>, é constrangimento e lançamento dos dados: “À ideia filosófica de ‘método’, Proust opõe a dupla ideia de ‘constrangimento’ e de ‘azar’. A verdade depende do encontro com alguma coisa que nos força a pensar e a procurar o verdadeiro.”<sup>1846</sup> Os imperativos ou as questões que nos atravessam e nos levam a pensar não são, diz Deleuze, do *eu*, são “imperativos do ser”, as questões são sempre ontológicas.

A ontologia é o lance de dados – caosmos de onde o cosmos sai. Se os imperativos do Ser têm uma relação com o *Eu*, é com o *Eu* fendido, cuja fenda eles deslocam e reconstituem de cada vez segundo a ordem do tempo. Os imperativos formam, pois, os *cogitanda* do pensamento puro, os indiferenciais do pensamento, ao mesmo tempo o que não pode ser pensamento, mas o que deve ser e só pode ser pensado do ponto de vista do exercício transcendente.<sup>1847</sup>

José Gil verá nesta “necessidade-acaso absoluto” a “criação do mundo e o ser do mundo”. Lance demiúrgico que se faz com pensamentos: “pensar é criar”.<sup>1848</sup> Para isso, cita a importante p. 258 de *DR*, onde Deleuze, a partir de Nietzsche, refere o lance de dados capaz de afirmar todo o azar, um “bloco monolítico de *fatum*”.<sup>1849</sup> Como poderia, pois, ser um pensamento da representação assente num sujeito pensante? Como pode um *eu* criar um mundo? Ele é apenas uma peça no meio de uma complexa engrenagem de forças que o constroem a pensar aquilo que ainda não pensou, o impensável. Não há aqui qualquer espaço para o reconhecimento, a reconhecimento. Trata-se sempre de levar as faculdades a transcenderem-se no acordo-discordante, para que o pensamento vá ao impensado, plano do

---

<sup>1845</sup> *F*, p. 93: “penser, c’est émettre un coup de dés.”

Repete-o nas p. 124-125. Antes disso, no texto de 1972 sobre o estruturalismo (cit.) mostra como o manifesto do estruturalismo, no fundo a designação da sua forma de actuar, de pensar “doit être cherché dans la formule célèbre, éminemment poétique et théâtrale : penser, c’est émettre un coup de dés.” (*ID*, p. 245; ver ainda p. 247)

<sup>1846</sup> *PS*, p. 25: “A l’idée philosophique de ‘méthode’, Proust oppose la double idée de ‘contrainte’ et de ‘hasard’. La vérité dépend d’une rencontre avec quelque chose qui nous force à penser, et à chercher le vrai.”

<sup>1847</sup> *DR*, p. 257: “L’ontologie c’est le coup de dés – chaosmos d’où le cosmos sort. Si les impératifs de l’Être ont un rapport avec le Je c’est avec ce Je fêlé, dont ils déplacent et reconstituent chaque fois la fêlure suivant l’ordre du temps. Les impératifs forment donc bien les *cogitanda* de pensée pure, les différentielles de la pensée, à la fois ce qui ne peut pas être pensé, mais ce qui doit l’être et ne peut que l’être du point de vue de l’exercice transcendant.”

Sobre o lance de dados como imperativo do Ser, explicava em *NPh*, a partir do livro III de *Assim Falava Zarathustra*: “Les dés qu’on lance une fois sont l’affirmation du *hasard*, la combinaison qu’ils forment en tombant est l’affirmation de la *nécessité*. La nécessité s’affirme du hasard, au sens exact où l’être s’affirme du devenir et l’un du multiple.” (p. 29) A repetição do lançamento do “mau jogador” mostra o ressentimento; a crença numa causalidade, abolindo o azar, a má-consciência. (Cf. *NPh*, p. 31) Refira-se que o ponto 11 do 1.º cap. de *NPh* é sobre “Le coup de dés”. Tema retomado nas p. 255-256 de *DR*.

Em Nietzsche, sobre o azar, vejamos, e.g., os § 36, 123, 363 de *Aurora*; 109, 227, 283 de *Gaia Ciência*; 62 de *Para Além Bem e Mal*. Além do já cit. livro III de *Assim Falava Zarathustra* (“Die sieben Siegel” e “Vor Sonnen-Aufgang”). Apesar de dificilmente podermos falar numa teoria do azar neste autor, ele é um desafio ético importante para a constituição do sobre-homem. Querê-lo é sinal de que se está para lá da velha humanidade, nascida sob os golpes da moralidade.

<sup>1848</sup> Cf. José Gil, *O Imperceptível Devir da Imanência*, cit., p. 54-55.

<sup>1849</sup> “C’est précisément ce que Nietzsche entendait par volonté de puissance : cette impérative transmutation qui prend pour objet l’impuissance elle-même (sois lâche, paresseux, obéissant si tu veux ! pourvu que...) – ce coup de dés capable d’affirmer tout le hasard, ces questions qui nous traversent aux heures torrides ou glaciales, ces impératifs nous vouant aux problèmes qu’ils lancent.”

inconsciente, buscar o imprevisível, o desconhecido, a nova problemática (que nunca se esgotará em qualquer solução).<sup>1850</sup>

Contudo, faltava ainda um plano (que no fundo é filosófico) onde colocar os movimentos do pensar na sua função geradora de pensamentos, uma genética das Ideias problemáticas.<sup>1851</sup> Entre *Empirisme et subjectivité* e *DR*, Deleuze vai então elaborar uma versão empirista da filosofia transcendental.<sup>1852</sup> Mas um empirismo outro,<sup>1853</sup> e um transcendental outro, distantes das teorizações que os articularam, por vezes subservientemente, com os campos do senso comum.<sup>1854</sup> Inspirado, como o próprio refere, por Alfred Whitehead,<sup>1855</sup> desviando-se da tradição kantiana porque “Kant decalca [...] as estruturas ditas transcendentais sobre os actos empíricos de uma consciência psicológica”.<sup>1856</sup> O empirismo transcendental é “o único meio para não decalcar o transcendental sobre as figuras do empírico.”<sup>1857</sup> Para isso, começa por constituir um transcendental impessoal, sem sujeito, preenchido por singularidades impessoais e pré-individuais, alterando a filosofia kantiana e seguindo o espírito filosófico do seu tempo (apelidado de “pós-moderno”):

---

<sup>1850</sup> A relação entre o pensado e o não pensado, numa imagem do pensamento sujeita ao *dehors*, será retomada em *QPh?* (que estudaremos) a partir dos conceitos muito importantes de “plano de imanência”, “caos”, “pré-filosófico”, “personagens conceptuais”, “conceitos”... Nova tentativa, mais bem conseguida, de desenhar uma imagem do pensamento.

<sup>1851</sup> Isso mesmo viu Artaud, que ao opor o pensamento da *genitalidade* ao do inatismo, mas igualmente à reminiscência, teve de inventar o princípio de um empirismo transcendental. (Cf., *DR*, p. 192)

<sup>1852</sup> O célebre “*empirisme transcendental*”, mais tarde elidido em favor do “*plan d’immanence*”. Para Deleuze, o “transcendental” tem sempre que ver com as condições *quid juris* do pensamento; enquanto o “empírico” se desenha de duas formas: 1) relacionado com o senso comum doxográfico (que ele critica); 2) aventura da experiência real. O seu desígnio geral pode ser resumido neste excerto de Anne Sauvagnargues: “L’*empirisme transcendental* se définit ainsi : refondre la critique transcendentale en l’expurgeant de son conformisme, dissoudre l’idéalisme kantien dans un empirisme renouvelé. Hume et Nietzsche, Proust, Bergson et Spinoza sont les interlocuteurs successifs d’une telle transformation de la critique kantienne.” (*Deleuze. L’empirisme transcendental*, cit., p. 35)

<sup>1853</sup> “*empirisme supérieur*”, e.g., em *NPh*, p. 57, e *DR*, p. 80, 186.

<sup>1854</sup> Cf. *DR*, p. 186; onde Kant é especialmente visado.

<sup>1855</sup> “la philosophie fut souvent tentée d’opposer aux catégories des notions d’une tout autre nature, réellement ouvertes, et témoignant d’un sens empirique et pluraliste de l’Idée : ‘existentiaux’ contre ‘essentiels’, percepts contre concepts – ou bien la liste des notions empirico-idéelles qu’on trouve chez Whitehead, et qui fait de *Process and Reality* [baseado nas leituras Gifford na universidade de Edinburgh, 1927-28] un des plus grands livres de la philosophie moderne.” (*DR*, p. 364)

<sup>1856</sup> *DR*, p. 176-177: “Kant décalque [...] les structures dites transcendentales sur les actes empiriques d’une conscience psychologique.”

Ainda o excesso de empirismo em Kant: *DR*, p. 221. Ver também *LS*, p. 119. Em 1990, na “Lettre-préface” ao livro de Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, retorna à ideia de que o transcendental não deve ser decalcado do empírico. (Paris: Payot, 1993/2005, p. 8) Para José Gil: “o transcendental definido como o que determina ‘as condições de possibilidade da experiência possível’, cai sob a crítica de Deleuze à noção de possível (como também decalcada do ‘já existente’, dado). Essas condições de possibilidade, se não fazem senão repetir o que já existe empiricamente, serão afinal sem efeito no condicionado. A uma tal ausência de condicionalismo, Deleuze opõe um processo genético que vai do virtual ao actual, o transcendental, não dado, pertencendo à esfera do primeiro.” (*O Imperceptível Devir da Imanência*, cit., p. 116) Todavia, Deleuze não abandonou totalmente a noção de possível, usa-a, e.g., em *L’Épuisé* para designar precisamente o “esgotamento” (*épuisement*) como lugar onde já não há mais possíveis, um impossível sempre por vir. (Cf. *Quad/L’Épuisé*, Paris: Minuit, 1992, p. 78)

<sup>1857</sup> *DR*, p. 187: “seul moyen de ne pas décalquer le transcendental sur les figures de l’empirique.”

[...] o campo transcendental não é nem individual nem pessoal – nem geral nem universal. Quer isso dizer que ele é um infundado sem figura nem diferença, abismo esquizofrênico? Tudo o desmente, a começar pela organização de superfície de um tal campo. A ideia de singularidades, portanto de antigeneralidades, que são porém impessoais e pré-individuais, deve agora servir-nos de hipótese para a determinação deste domínio e da sua potência genética.<sup>1858</sup>

Por outro lado, o empirismo, como refere no prólogo de *DR*, não é nem uma “reação contra os conceitos”, nem “um simples apelo à experiência vivida”. “Ele empreende, pelo contrário, a mais louca criação de conceitos, jamais vista ou ouvida.”<sup>1859</sup> Não vejamos nestes “conceitos”, porém, a figuração de abstrações capazes de subsumir as experiências, as experimentações em grelhas lógicas que lhe dariam um sentido universal. Logo a seguir escreve: “Mas, precisamente, ele [empirismo, o seu empirismo] trata o conceito como objecto de um encontro, como um aqui e agora, ou melhor, como um *Erewhon* de onde saem, inesgotáveis, os ‘aqui’ e os ‘agora’ sempre novos, distribuídos de outra forma.”<sup>1860</sup> Assim, os conceitos necessitam também eles de uma experiência, mais vasta do que a do campo epistemológico. Não para determinarem soberanamente o que pensar, mas levarem as faculdades, violentando-as, para lá dos esquemas reguladores; obrigando-as a transcenderem-se em direcção ao impensado, génese das Ideias problemáticas no pensamento. Por outro lado, os encontros dos conceitos com os “aqui e agora” anulam a possibilidade de condições gerais do pensamento, pensar declina-se sempre de acordo com cada circunstância.<sup>1861</sup> Contacto com uma realidade não mediada pelos fenómenos, o pensamento convive directamente com as coisas mesmas, na sua intacta diversidade. Só assim se explica, aliás, que “Criar é sempre produzir linhas e figuras de diferenciação.”<sup>1862</sup> Com o empirismo transcendental, Deleuze leva a cabo a sua Crítica da razão representativa, trazendo o pensamento para a realidade vital ao confrontar o transcendental noético com o plano empírico. E com isto também se elide a velha e pletórica História filosófica do fundamento (parodiada e criticada pelo eterno retorno

---

<sup>1858</sup> *LS*, p. 121: “le champ transcendental n’est pas plus individuel que personnel – et pas plus général qu’universel. Est-ce dire qu’il est un sans-fond sans figure ni différence, abîme schizophrénique ? Tout le dément, à commencer par l’organisation de surface d’un tel champ. L’idée de singularités, donc d’anti-généralités, qui sont pourtant impersonnelles et pré-individuelles, doit maintenant nous servir d’hypothèse pour la détermination de ce domaine et de sa puissance génétique.”

Na p. 133: “Le champ transcendental réel est fait de cette topologie de surface, de ces singularités nomades, impersonnelles et pré-individuelles.” Ver ainda, da mesma obra, p. 121, 124.

<sup>1859</sup> *DR*, p. 3: “Il entreprend au contraire la plus folle création de concepts qu’on ait jamais vue ou entendue.”

<sup>1860</sup> *DR*, p. 3: “Mais précisément il traite le concept comme l’objet d’une rencontre, comme un ici-maintenant, o plutôt comme un *Erewhon* d’où sortent, inépuisables, les ‘ici’ et les ‘maintenant’ toujours nouveaux, autrement distribués.”

O “*Erewhon*” é um neologismo de Samuel Butler que, diz Deleuze numa n. à p. 365 de *DR*, parece ser não apenas um disfarce de “*no-where*”, mas uma transmutação de “*now-here*”.

<sup>1861</sup> Em *NPh* tinha explicado bem isso a partir de Nietzsche: se a vontade de potência constitui um “empirismo supérieure, c’est parce qu’elle est un principe essentiellement *plastique*, qui n’est pas plus large que ce qu’il conditionne, qui se métamorphose avec le conditionné, qui se détermine dans chaque cas avec ce qu’il détermine.” (p. 57) Em *DR*: “C’est le sort des principes empiriques de laisser hors d’eux les éléments de leur propre fondation.” (p. 328)

<sup>1862</sup> *DR*, p. 328: “Créer, c’est toujours produire des lignes et des figures de différenciation.”

nietzscheano),<sup>1863</sup> já que “Fundar é sempre fundar na representação”<sup>1864</sup>. Libertos dela, na “reorientação de todo o pensamento e do que significa pensar: *não há mais profundidade ou altura.*”<sup>1865</sup> O empirismo, diz em *D*, pensa com o “E”, em vez do “É”. Contra a cultura alemã obcecada pelo primado do ser, o culto do “*Grund*”, da “árvore e das suas raízes”, do “interior”;<sup>1866</sup> o pensamento não-representativo confronta-se sempre alegremente com o “sem fundo do indeterminado”.<sup>1867</sup> Por conseguinte, como dirá mais tarde, “nunca é o início nem o fim que são interessantes, o início e o fim são pontos. O interessante é o meio.”<sup>1868</sup>

E isto remete para a noção de acontecimento (*événement*), trabalhada sobretudo no livro paralelo a *DR: LS*. Para a opinião comum (se, numa estranha decisão, usasse os conceitos deleuzianos) os acontecimentos parecem estar mais no plano temporal de Cronos do que de *Aion*,<sup>1869</sup> mas na verdade eles não são determinados pelas regras do tempo empírico passado/presente/futuro, não se resumem à efectuação espaço-temporal num estado de coisas.<sup>1870</sup> Deleuze admite, remetendo para o seu empirismo, que “o futuro e o passado do

---

<sup>1863</sup> A *DR* cabe a missão de lutar contra a ideia de fundamento originário, usando argumentos que na maioria dos casos provêm da doutrina do eterno retorno, desde sempre uma repetição e uma diferenciação. Será também esta posição de a-fundamento que fará emergir o conceito de “*pli*”, desde logo em *LS*: “Toute la vie biopsychique est une question de dimensions, de projections, d’axes, de rotations, de pliages. Dans quel sens, dans quel sens ira-t-on ? de quel côté tout va-t-il basculer, se plier ou se déplier ?” (p. 259)

Sobre o eterno retorno como diferenciação, num texto de *Critique et clinique* defende que o seu sentido é o produto da união entre Dioniso e Ariadne, e, por isso, tem de ser selectivo. (Cf. “Mystère d’Ariane selon Nietzsche”, cit., p. 133)

<sup>1864</sup> *DR*, p. 351: “Fonder, c’est toujours fonder la représentation.”

Sobre este a-fundamento sugerimos a leitura do cap. 3, “A abertura do sem-fundo. Lógica do excesso”, de *O Imperceptível Devir da Imanência* de José Gil, cit., p. 63-91.

<sup>1865</sup> *LS*, p. 155: “ré-orientation de toute la pensée et de ce que signifie penser: *il n’y a plus ni profondeur ni hauteur.*”

Ver também *LS*, p. 129.

<sup>1866</sup> Cf., *D*, p. 71 e 73.

<sup>1867</sup> Cf., *DR*, p. 353. Em *LS* atribui aos estóicos a primeira desmontagem da linha epistemológica (e ontológica, e moral, e antropológica, e política) vertical platónica: “Les Stoïciens ont découvert les effets de surface. Les simulacres cessent d’être ces rebelles souterrains, ils font valoir leurs effets (ce qu’on pourrait appeler ‘phantasmes’, indépendamment de la terminologie stoïcienne). Le plus enfoui est devenu le plus manifeste, tous les vieux paradoxes du devenir doivent reprendre figure dans une nouvelle jeunesse – transmutation.” (p. 17)

<sup>1868</sup> *D*, p. 50: “Ce n’est jamais de début ni la fin qui sont intéressants, le début et la fin sont des points. L’intéressant, c’est le milieu.”

<sup>1869</sup> Na 21.<sup>a</sup> Série de *LS* (“de l’événement”) emparelha Deus e Cronos, o presente divino é o círculo total; enquanto no *Aion* cabe o actor, onde o *presente* contém constantemente o passado e o futuro, “voici surgir un passé-futur illimité qui se réfléchit en un présent vide n’ayant pas plus d’épaisseur que la glace.” (p. 176) Por isso, “*Aiôn* est la vérité éternelle du temps : *pure forme vide du temps*, qui s’est libérée de son contenu corporel présent”. (*LS*, p. 194) Por isso também, “toute ligne de l’*Aiôn* est parcourue par l’Instant, qui ne cesse de se déplacer sur elle et manque toujours à sa propre place.” (*LS*, p. 195) Todavia, o *Aion* também é um certo presente, o que representa, bem entendido, o instante, mas um presente bem distinto do de Cronos: “c’est le présent sans épaisseur, le présent de l’acteur, du danseur ou du mime, pur ‘moment’ pervers. C’est le présent de l’opération pure, et non de l’incorporation. Ce n’est pas le présent de la subversion ni celui de l’effectuation, mais de la contre-effectuation, qui empêche celui-là de renverser celui-ci, qui empêche celui-ci de se confondre avec celui-là, et qui vient redoubler la doublure.” (*LS*, p. 197)

<sup>1870</sup> “*ne pas confondre l’événement avec son effectuation spatio-temporelle dans un état de choses.*” (*LS*, p. 34) Mais claramente em *MP*: “*Aiôn*, qui est le temps indéfini de l’événement, la ligne flottante qui ne connaît que les vitesses, et ne cesse à la fois de diviser ce qui arrive en un déjà-là et un pas-encore-là, un trop-tard et un



acontecimento só se julgam em função deste presente definitivo, do ponto de vista de quem o encarna.”<sup>1871</sup> Todavia, logo no início da 21.<sup>a</sup> Série de *LS*, retomando linhas de pensamento e de vida estoicas, assegura que o acontecimento *existe* antes da sua encarnação, ele pré-existe ao sujeito e ao estado de coisas onde se dará a sua actualização. Assim, prevalece o passado e o futuro do acontecimento tomado em si mesmo, “que esquiva todo o presente, porque é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular, *eventum tantum*...”<sup>1872</sup> É por isso que “Não perguntaremos, portanto, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido.”<sup>1873</sup> Por outro lado, recusemos também a imagem de um acontecimento matriz (mais ou menos adâmico), a partir do qual, num processo de causa/efeito, todos os outros se desenvolvessem. A singularidade dos acontecimentos apenas permite o que Deleuze chama uma “quase-causalidade” correlativa: “Os acontecimentos nunca são causas uns dos outros, mas entram em relações de quase-causalidade, causalidade irreal e fantasmagórica que não cessa de girar nos dois sentidos.”<sup>1874</sup>

Com isto, Deleuze reaviva a necessidade de superação das filosofias essencialistas e empiristas (sem transcendental). Os acontecimentos contêm bem uma idealidade, mas são elementos de singularidade; eles actualizam-se nos acidentes, mas pré-existem a essa determinação espaço-temporal:

Os acontecimentos são as únicas idealidades; e inverter o platonismo é antes de mais destituir as essências para as substituir pelos acontecimentos como jactos de singularidades. Uma dupla luta tem como objecto impedir qualquer confusão dogmática do acontecimento com a essência, mas também toda a confusão empirista do acontecimento com o acidente.<sup>1875</sup>

---

trop-tôt simultanés, un quelque chose à la fois qui va se passer et vient de se passer. Et *Chronos*, au contraire, le temps de la mesure, qui fixe les choses et les personnes, développe une forme et détermine un sujet.” (p. 320)

O uso do conceito “*état de choses*” remete para o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, em vários momentos do ponto 2 usa o termo alemão *Sachverhalten*, que os franceses traduzem pelo exposto acima e nós, na tradução de M. S. Lourenço para a Gulbenkian, por “estado de coisas” (em língua inglesa prefere-se o “atomic facts”). Parece-nos relativamente claro que Deleuze pretendia afastar-se do reducionismo lógico do *Tractatus*, recompondo o sentido do *état de choses*.

<sup>1871</sup> *LS*, p. 177: “le futur et le passé de l’événement ne se jugent qu’en fonction de ce présent définitif, du point de vue de celui qui l’incarne.”

<sup>1872</sup> *LS*, p. 177: “qui esquive tout présent, parce qu’il est libre des limitations d’un état de choses, étant impersonnel et pré-individuel, neutre, ni général ni particulier, *eventum tantum*...”

Na p. seguinte de *LS* explica a duplicidade (assimétrica) do acontecimento com o exemplo da morte em Maurice Blanchot: se por um lado, a morte tem uma relação profunda connosco e o nosso corpo, por outro, ela está para lá dessa relação, incorpórea e infinita, impessoal, “o que está fundado em si mesmo.”

<sup>1873</sup> *LS*, p. 34: “On ne demandera donc pas quel est le sens d’en événement : l’événement, c’est le sens lui-même.”

Ou: “L’éclat, la splendeur de l’événement, c’est le sens. L’événement n’est pas ce qui arrive (accident), il est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend.” (*LS*, p. 175)

<sup>1874</sup> *LS*, p. 46: “Les événements ne sont jamais causes les uns des autres, mais entrent dans des rapports de quasi-causalité, causalité irréal et fantomatique qui ne cesse de se retourner dans les deux sens.”

<sup>1875</sup> *LS*, p. 69: “Les événements sont les seules idéalités ; et, renverser le platonisme, c’est d’abord destituer les essences, pour y substituer les événements comme jets de singularités. Une double lutte a pour objet d’empêcher toute confusion dogmatique de l’événement avec l’essence, mais aussi toute confusion empiriste de l’événement avec l’accident.”

Talvez por isso, Alain Badiou tenha alguma razão em colocar Deleuze na metafísica, mas não com certeza dentro de “*une métaphysique de l’Un*”.<sup>1876</sup> Ele próprio, numa resposta a Arnaud Villani, se diz “puro metafísico”,<sup>1877</sup> e em *LS* fala da “*surface métaphysique*”<sup>1878</sup> do acontecimento para colocar o sentido no verbo, em vez de continuar a atribuí-lo às coisas e corpos, ou ao estado de coisas. “Como o *verdejar* distinto da árvore e do seu verde, um *comer* (ser comido) distinto dos alimentos e das suas qualidades consumíveis, um *acoplar-se* distinto dos corpos e dos seus sexos”.<sup>1879</sup> O “acontecimento” é o conceito que propõe um mínimo de ontologia, afastando-se ao mesmo tempo das velhas composições metafísicas do Uno e do sentido proposicional do atributo.<sup>1880</sup>

Deleuze procura ainda em *LS* relacionar acontecimento e fantasma, questão de trazer a psicanálise para o centro da sua reflexão hermenêutico-ontológica. Trata-se da 31.<sup>a</sup> série, “du phantasme”, e daremos aqui conta dos pontos principais, seguindo a caracterização do fantasma em três alíneas. Mas desde já, essa Série mostra como usa a psicanálise, misturando Freud, Melanie Klein e Lacan para realçar as particularidades da sua ontologia do

<sup>1876</sup> Ver Deleuze: ‘*La clameur de l’Être*’, cit., p. 20 e *passim*.

<sup>1877</sup> Deleuze, “Réponses à une série de questions” (Novembro 1981), in Arnaud Villani, *La Guêpe et l’Orchidée*, Paris: Belin, 1999, p. 130. Villani destaca o que se deve tomar como justo na interpretação de Badiou e o que escapou, talvez calculadamente, a este filósofo. Por um lado, Badiou tem razão, a metafísica deleuziana provém da 1) “elevação ao grau superior das faculdades”; 2) “do carácter diferencial e problemático das Ideias”; 3) “do plano transcendental de constituição das formas”; 4) “da presença e do exterior, extra-ser não transcendente”. Mas por outro lado, ela é 1) “estritamente imanente”; 2) “denúncia do transcendente no uso sintético”; 3) e “unívoca como plano-suporte do múltiplo, tempo puro indefinido distendido, movimento forçado do ponto aleatório que faz ressoar as séries com velocidade infinita.” (“*La métaphysique de Deleuze*”, *Multitudes Web* (Abril 1998). Consultado a 2 de Dezembro de 2012 em <http://multitudes.samizdat.net/La-metaphysique-de-Deleuze>) Compreende-se assim que Pierre Montebello diga que é a mais “humaine des métaphysiques du cosmos et la plus cosmique des métaphysiques de l’homme postérieures à la révolution.” (*L’autre Métaphysique*, Paris: Desclée de Brouwer, 2003, p. 12; cit. por François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris: Éditions la Découverte, 2007, p. 622-623) Dosse, por sua vez, refere que “Il ne s’agit donc pas d’exhumer la vieille métaphysique qui accorde trop au même, à l’identité du modèle, mais de bâtir une nouvelle métaphysique faisant remonter une philosophie de la nature qui laisse place au déploiement de toutes les différences car l’être en fait est du côté de la différence, ni un ni multiple.” (*Idem*, p. 623)

<sup>1878</sup> É uma expressão que surge frequentemente em *LS*, sobretudo na 34.<sup>a</sup> Série (“de l’ordre primaire et de l’organisation secondaire.”).

<sup>1879</sup> *LS*, p. 257: “comme le *verdoyer* distinct de l’arbre et de son vert, un *manger* (être mangé) distinct des nourritures et de leurs qualités consommables, un *s’accoupler* distinct des corps et de leurs sexes”.

Para ver a tese que Deleuze combate, a do sentido preso nas proposições, cf. *LS*, p. 33. Aí relaciona-se, no exemplo da *árvore que verdeja*, com a fenomenologia husserliana, visto que o noema nada mais é do que um “acontecimento puro”. O acontecimento árvore é, diz Deleuze, o que Husserl chama “aparência”. Por isso, “La phénoménologie serait-elle cette science rigoureuse des effets de surface?”

<sup>1880</sup> “j’ai cherché la nature de l’événement, c’est un concept philosophique, le seul capable de destituer le verbe être et l’attribut.” (*P*, p. 194)

Façamos um resumo com José Gil: “Le sens n’est pas dans l’attribut, mais dans le verbe ; il n’est pas dans la profondeur des corps comme cause, mais à la surface de l’événement comme quasi-cause. Le sens comme événement diffère de l’état de choses où il s’effectue : en tant qu’incorporel, il n’est pas un être, mais un ‘extra-êtré’, quelque chose qui a lieu au-delà des mouvements des choses, à leur frontière, dans un temps-frontière qui réunit le passé et le futur – jamais dans le présent de l’état de choses.” (“Un tournant dans la pensée de Deleuze”, in Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris: Éditions la Découverte, 1998, p. 71)

acontecimento. Sendo que a estratégia assenta no ponto essencial do “fantasma-acontecimento” não ter um sentido que pré-existe ao seu acontecer.<sup>1881</sup>

Em primeiro lugar, o fantasma é um “atributo noemático”<sup>1882</sup> que se distingue quer do “estado de coisas”, quer do “vivido psicológico”, quer dos “conceitos lógicos”. O fantasma é um acontecimento, Deleuze escreve por vezes “fantasma-acontecimento”. Eles não são “Nem activos nem passivos, nem internos nem externos, nem imaginários nem reais, os fantasmas têm bem a impassibilidade e a idealidade do acontecimento.”<sup>1883</sup> Ora, a psicanálise é em geral a “ciência do acontecimento”,<sup>1884</sup> e *Totem e Tabu* a grande “teoria do acontecimento”. Mas devido a uma condição: “de não tratar o acontecimento como alguma coisa de que é preciso encontrar e retirar o sentido, já que o acontecimento é o próprio sentido”.<sup>1885</sup> Se assim for, o papel de Édipo, enquanto “complexo nuclear”, tem a mesma importância que o “núcleo noemático de Husserl”.<sup>1886</sup> “Já que é com Édipo que o acontecimento se afasta das suas causas em profundidade, se espalha na superfície e se liga a uma quase-causa do ponto de vista da génese dinâmica.”<sup>1887</sup>

---

<sup>1881</sup> *Die Phantasie*, conceito freudiano que dará o *phantasme* francês na década de 50, marca a passagem em Freud da “origem traumática das neuroses” para a produção fantasmática dessas mesmas cenas (designa-se a célebre carta a W. Fliess de 1897 como o momento de viragem). Isso coloca desde logo o problema da relação fantasma/realidade e da implicação fantasma/sexualidade. Que Deleuze elide. Mais tarde, Melanie Klein, divulgada sobretudo pelo artigo “The Nature and Function of Phantasy” (1952) de Susan Isaacs, aprofunda a problemática realidade/fantasma; ao assegurar, contra Freud, que as próprias figuras parentais são desde logo fantasmáticas e dão ao fantasma o conteúdo primário de todos os processos mentais. Os fantasmas são o centro do sentido de toda a realidade, mas o sentido pré-existe às manifestações. Algo inaceitável para Deleuze. Por último, Lacan desvia-se da concepção imaginária e trabalha o fantasma dentro de uma “estrutura significante”. O seu *mathème* “logique du fantasme” procura revelar a alienação originária do sujeito ao objecto perdido. Por outro lado, socorre-se de Saussure e Lévi-Strauss para dar à sua perspectiva princípios de universalidade. Que Deleuze parece manter com a “noemática”, mas distancia-se da ideia de “objecto perdido”.

<sup>1882</sup> Se Deleuze utiliza o “noemático” husserliano, afasta contudo a intencionalidade e a *Urdoxa*. Como em muitos autores que estudou, aproveita o que pode pôr a funcionar na sua própria máquina conceptual e afasta o resto. Em *NPh* chega mesmo a comparar a fenomenologia a uma “escolástica moderna”. (Cf. p. 223) Além desta *traição* a Husserl, também se distancia da hermenêutica heideggeriana, da “*visagéité*” levinassiana ou do corpo vivido pontiano. Alain Beaulieu traça uma boa separação conceptual entre Deleuze e a fenomenologia em geral, o primeiro será de Deleuze: caosmos vs. mundo; máquinas desejantes da esquizo-análise vs. complexos de ferramentas da *Daseinsanalyse*; corpo sem órgãos vs. corpo vivente (*Leib*); devires geográficos vs. construção historial; uso e funcionamento vs. significante e interpretação; vida invivível das forças anorgânicas vs. experiência vivida; percepção alucinatória vs. percepção como filosofia primeira... (“Edmund Husserl”, in *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Paris: Sils Maria/Vrin, 2005, p. 87) Em *QPh*? volta a criticar os estados vividos da fenomenologia, dizendo que eles fazem do conceito uma mera opinião empírica como tipo psico-sociológico. Que ao fazer da imanência uma imanência a um sujeito, a fenomenologia não conseguia impedir o sujeito de formar unicamente opiniões. (Cf. p. 141-142)

<sup>1883</sup> *LS*, p. 246: “Ni actifs ni passifs, ni internes ni externes, ni imaginaires ni réels, les phantasmes ont bien l’impassibilité et l’idéaliété de l’événement.”

Maneira ainda de conjurar a consciência intencional da fenomenologia.

<sup>1884</sup> E também, diz pouco depois Deleuze, “un art des contre-effectuations, sublimations et symbolisations.” (*LS*, p. 247)

<sup>1885</sup> *LS*, p. 246: “de ne pas traiter l’événement comme quelque chose dont il faut chercher et dégager le sens, puisque l’événement, c’est le sens lui-même”.

<sup>1886</sup> Veremos como em *ACE* o Édipo da psicanálise será *impiedosamente* criticado.

<sup>1887</sup> *LS*, p. 247: “Car c’est avec *Œdipe* que l’événement se dégage de ses causes en profondeur, s’étale à la surface et se rattache à sa quasi-cause du point de vue d’une genèse dynamique.”

Em segundo lugar, Deleuze vai expor a relação do fantasma com o eu (*moi*), a situação do eu (*moi*) no próprio fantasma. Ainda que possa aparecer no fantasma como agindo, sofrendo uma acção ou como observador, o eu (*moi*) “não é nem activo nem passivo e não se deixa em nenhum momento fixar num lugar, ainda que reversível.”<sup>1888</sup> Desta forma, o fantasma originário caracteriza-se pela “ausência de subjectivação. Todavia, Freud quis encontrar para lá do passivo e do activo, para lá do eu (*moi*) um terceiro elemento, um erotismo originário, ver-se a si mesmo em vez de ver ou de ser visto (activo e passivo). Não há dúvida, diz Deleuze, que Freud ficou preso a um ponto de vista hegeliano (cita “*Les Pulsions et leurs destins*”). Para lá do passivo e do activo, que acarreta a dissolução do eu (*moi*), não está uma “subjectividade infinita ou reflectida”, mas o

[...] resultado de acções e de paixões, o efeito de superfície ou o acontecimento. O que aparece no fantasma é o movimento pelo do qual o eu se abre à superfície e liberta as singularidades acósmicas, impessoais e pré-individuais que aprisionava. À letra, ele abandona-as como esporos e explode nesta descarga. É preciso interpretar a expressão ‘energia neutra’ neste sentido: *neutre* significa então pré-individual e impessoal, mas não qualifica o estado de uma energia que viria juntar-se a um sem-fundo, ele reenvia, pelo contrário, às singularidades libertadas do eu pela ferida narcísica.<sup>1889</sup>

A individualidade do eu (*moi*) confunde-se com o próprio acontecimento do fantasma, sendo que este é apreendido como uma série de outros indivíduos por onde passa o eu (*moi*) dissolvido. E a forma como o fantasma emerge na superfície só pode ser pelos “lances de dados ou dos casos fortuitos que ele põe em cena.”<sup>1890</sup>

Por último, o fantasma-acontecimento distingue-se do estado de coisas, real ou possível. O fantasma “representa” o acontecimento seguindo a sua essência, “como um atributo noemático distinto das acções, paixões e qualidades do estado de coisas.”<sup>1891</sup> Mas representa, além disso, o exprimível de uma proposição. Não que o fantasma possa ser dito ou significado, mas ele não existe fora de uma proposição, ainda que seja apenas possível, ou revele do sem-sentido. Todavia, insiste sobretudo num elemento particular da proposição: o verbo, e o verbo no infinitivo. “O fantasma é inseparável do verbo infinitivo, e testemunha com isso o acontecimento puro.”<sup>1892</sup> Por isso, apela ao *Aion*, tempo puro. O *Aion* está cheio de acontecimentos, repartidos sobre uma linha infinitiva.

## 1.f- Nova imagem do pensamento e hermenêutica do sentido

<sup>1888</sup> *LS*, p. 247: “il n’est ni actif ni passif et ne se laisse à aucun moment fixer à une place, fût-elle réversible.”

<sup>1889</sup> *LS*, p. 249: “résultat d’actions et de passions, l’effet de surface ou l’événement. Ce qui apparaît dans le phantasme, c’est le mouvement par lequel le moi s’ouvre à la surface et libère les singularités acosmiques, impersonnelles et pré-individuelles qu’il emprisonnait. A la lettre, il les lâche comme des spores, et éclate dans ce délestage. Il faut interpréter l’expression ‘énergie neutre’ en ce sens : *neutre* signifie alors pré-individuel et impersonnel, mais ne qualifie pas l’état d’une énergie qui viendrait rejoindre un sans-fond, il renvoie au contraire aux singularités libérés du moi par la blessure narcissique.”

<sup>1890</sup> *LS*, p. 249: “coups de dés ou des cas fortuits qu’il met en scène.”

<sup>1891</sup> *LS*, p. 250: “comme un attribut noématique distinct des actions, passions et qualités de l’état de choses.”

<sup>1892</sup> *LS*, p. 250: “Le phantasme est inséparable du verbe infinitif, et témoigne par là de l’événement pur.”

Esta profunda reconstrução da figura do pensamento, paciente questionamento do pensar representativo, preso ao seu conservadorismo, na medida em que o pensar é orientado pelo bom senso da moda (há em Deleuze “jogos de bom senso”, à semelhança dos “jogos de verdade” de Foucault); mas também porque o senso comum preside ao acordo entre faculdades, impedindo que se rasgue o escudo protector das evidências constituídas, de um sentido já ordenado, e se receba o impulso do impensado para a génese de novas Ideias.<sup>1893</sup> Esta reconstrução da figura do pensamento, dizíamos, afasta sem remissão toda a pretensão a insinuar-se uma qualquer hermenêutica do sentido nos argumentos e teses deleuzianas. É verdade que o “introduzir em filosofia os conceitos de sentido e valor” do início de *NPh* se tornou uma espécie de *ritournelle* deleuziana, que o termo “sentido” é insistentemente usado em *DR* (mesmo se remete necessariamente, na sua acepção positiva, para o sem-sentido) e constitui a centralidade do seu livro irmão, *LS*, para formular uma “teoria do sentido”<sup>1894</sup> e combater a de significado:

É impressionante constatar que toda a obra lógica concerne directamente a *significação*, as implicações e conclusões, e só concerne indirectamente o sentido – precisamente pela intermediação dos paradoxos que a significação não resolve, ou até que ela própria cria. Pelo contrário, a obra fictícia concerne imediatamente o *sentido*, e reporta-lhe directamente a potência do paradoxo. O que corresponde bem aos dois estados do sentido, de facto e de direito, *a posteriori* e *a priori*, um pelo qual o inferimos indirectamente do círculo da proposição, o outro pelo qual o fazemos aparecer por si mesmo, desdobrando o círculo ao longo de toda a fronteira entre as proposições e as coisas.<sup>1895</sup>

---

<sup>1893</sup> Mesmo a *Urdoxa* da fenomenologia husserliana não escapa ao imperialismo do senso comum: “On le voit bien dans la théorie husserlienne de la *doxa*, où les différents modes de croyance sont engendrés en fonction d’une *Urdoxa*, laquelle agit comme une faculté de sens commun par rapport aux facultés spécifiées. Ce qui apparaissait déjà si nettement chez Kant vaut encore pour Husserl : l’impuissance de cette philosophie à rompre avec la forme du sens commun.” (*LS*, p. 119) Uma p. depois contrapõe Husserl a Sartre, naquele a noesis e o noema são percorridos por uma instância com uma face dupla: a *Urdoxa* e um qualquer objecto. Diferentemente, Sartre na “La Transcendance de l’Ego” (cit.), coloca a doação de sentido a partir de uma “quase-causa” imanente, desenvolvendo um campo transcendental impessoal, afastando-se da forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjectiva, na medida em que o sujeito é “sempre constituído.” Esta crítica à *Urdoxa* manter-se-á em *QPh*? Ela nunca será reabilitada pela sua pretensão em aparecer como “opinião primeva”, ainda não parasitada pelas discursividades da história: “Même avec les ressources d’une *Urdoxa*, la philosophie reste une doxographie.” (p. 77)

<sup>1894</sup> Se bem que finalmente, como refere François Wahl, “*Logique du sens* est, en dernière instance, l’élaboration d’une philosophie du Hasard.” (“Le cornet du sens”, in Gilles Deleuze. *Une vie philosophique*, cit., p. 163) O que parece abrir já para a “lógica das sensações” a partir de Francis Bacon. (*Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris: Seuil, 1981/2002)

<sup>1895</sup> *LS*, p. 34-35: “Il est frappant de constater que toute l’œuvre logique concerne directement la *signification*, les implications et conclusions, et ne concerne qu’indirectement le sens – précisément par l’intermédiaire des paradoxes que la signification ne résout pas, ou même qu’elle crée. Au contraire, l’œuvre fantastique concerne immédiatement le *sens*, et lui rapporte directement la puissance du paradoxe. Ce qui correspond bien aux deux états du sens, en fait et en droit, *a posteriori* et *a priori*, l’un par lequel on l’infère indirectement du cercle de la proposition, l’autre par lequel on le fait apparaître pour lui-même en dépliant le cercle tout le long de la frontière entre les propositions et les choses.”

Em *DR*: “La manifestation de la philosophie n’est pas le bon sens, mais le paradoxe. Le paradoxe est le pathos ou la passion de la philosophie.” (p. 293)

No prefácio de *LS*, atribui à obra de Lewis Carroll, além de outras qualidades já reconhecidas (palavras esplêndidas e esotéricas, grelhas de codificação e decodificação, conteúdo psicanalítico profundo, formalismo lógico e linguístico exemplar...), o poder de jogar com o sentido e o sem-sentido, um “*chaos-cosmos*”. *LS* vai, pois, desenvolver-se em grande parte sobre a inspiração da “ficção infantil” e, também referido no prefácio, da

O sentido, na sua duplicidade, é, pois, a condição da compreensão, mas também, e talvez sobretudo, o instrumento que permitirá a Deleuze desenvolver uma filosofia crítica mais pura ou uma fenomenologia muito mais radical do que a de Husserl, formular um transcendental que rompa totalmente com a *doxa*.<sup>1896</sup> É por isso que aposta no sentido, superando as impurezas da designação e da significação (predicado da proposição). Como não colocar então uma hermenêutica do sentido no centro da filosofia deleuziana, ainda que seja apenas, e por enquanto, até ao início da década de 70? Tanto mais que nessa época havia um retorno ao pensamento do sentido, “apresentado como Princípio, Reservatório, Reserva, Origem.”<sup>1897</sup> Que tomado como “princípio celeste”, estaria fundamentalmente “esquecido e velado”; e no de “princípio subterrâneo” profundamente “rasurado, desviado, alienado”, tudo fruto da traição filosófica da Modernidade degenerada em pós-modernidade. Por causa disso, parte importante da academia filosófica pedia que se reencontrasse e restaurasse o sentido, “seja num Deus que não teríamos compreendido suficientemente, seja num homem que não teríamos sondado suficientemente.”<sup>1898</sup> Muito sucintamente, mas necessariamente, é demasiado temerário colar Deleuze a uma Hermenêutica do sentido porque para ele a “boa nova” é que

O sentido nunca é princípio ou origem, ele é produto. Ele não é para ser descoberto, restaurado ou re-empregue, ele é para ser produzido por novas maquinarias. Ele não pertence a nenhuma altura, ele não está em nenhuma profundidade, mas é efeito de superfície, inseparável da superfície como da sua dimensão própria.<sup>1899</sup>

Assim, apesar de todas as monografias filosóficas, de ser um grande leitor de Proust, de Lewis Carroll, de Sacher-Masoch ou de Kafka, e.g, percebe que o sentido não pré-existe como significação ou essência à sua realização (“o sentido é uma entidade não existente”).<sup>1900</sup> A leitura não procura a intenção da obra ou do autor (o que remeteria para uma hermenêutica do sentido), nem procura descobrir um sentido escondido que pudéssemos desocultar supervisionados por um método hermenêutico. É verdade que o lido possui sentido, as obras

---

nova imagem da filosofia proposta pelos estóicos (no movimento de ruptura que fizeram contra os pré-socráticos, o socratismo e o platonismo). (Cf. *LS*, p. 7)

<sup>1896</sup> Além disso, Deleuze também critica o conceito fundamental de intencionalidade, “c’est-à-dire le fait que la conscience se dirige vers la chose et introduit la signification dans le monde ; de cette manière il s’inscrit dans la trajectoire du dépassement que Heidegger opère de la phénoménologie vers l’ontologie. Néanmoins, Heidegger n’a pas été assez loin dans son dépassement de la phénoménologie ; sa limite réside dans le fait que la critique de l’intentionnalité à partir d’une herméneutique de l’être n’atteint pas à la radicalité de la synthèse disjonctive deleuzienne.” (“Échos husserliens dans l’œuvre de G. Deleuze”, cit., p. 115-116)

<sup>1897</sup> *LS*, p. 89: “présenté comme Principe, Réservoir, Réserve, Origine.”

Já tinha referido isto em 1968 em “Sur Nietzsche et l’image de la pensée”, cf. *ID*, p. 189-190.

<sup>1898</sup> *LS*, p. 89: “soit dans un homme qu’on n’aurait pas assez compris, soit dans un homme qu’on n’aurait pas assez sondé.”

<sup>1899</sup> *LS*, p. 89-90: “Le sens n’est jamais principe ou origine, il est produit. Il n’est pas à découvrir, à restaurer ni à re-employer, il est à produire par de nouvelles machineries. Il n’appartient à aucune hauteur, il n’est dans aucune profondeur, mais effet de surface, inséparable de la surface comme de sa dimension propre.”

<sup>1900</sup> *LS*, p. 7: “le sens est une entité non existante”.

dos autores acima referidos estão cheias de sentidos. Mas o papel do leitor é juntar sentido a esses sentidos, é produzir sentido sobre esses sentidos. É irrelevante “conhecer” Nietzsche, ou Proust de uma ponta à outra (se por hipótese fosse possível). É preciso aprender com eles, aprender a pensar com eles, gerar Ideias que permitam, nesse processo de aprendizagem, viver nos problemas, no campo do problemático que eles abriram e que continua a expandir-se. Tanto mais que o sentido é sempre relativo ao sentido e ao sem-sentido, ele não se refere às proposições, ou melhor, só se refere ao que exprimem, “completamente distinto do que significam, do que manifestam e do que designam”.<sup>1901</sup> O que exprimem é o sentido ou o sem-sentido que as envolve, não as componentes ideais e pretensamente constringentes de um código lógico ou grelhas descritivas de estados de coisas. Há sempre sentido já organizado e dialectizado pelo sem-sentido, se o mundo desaparecesse agora mesmo e o seu sentido se cristalizasse num qualquer documento de consulta, veríamos que ele tem todo o sentido que devia ter, e que é muito. Mas o mundo continua em devir, como muitas obras, e ao enorme acervo já constituído de sentidos é preciso juntar outros sentidos, tanto mais que os problemas não se esgotaram nas suas soluções, tanto mais que contínuas violências obrigam as faculdades a transcenderem-se uma e outra vez, tanto mais que cada “acontecimento implica qualquer coisa de excessivo em relação à sua efectuação, qualquer coisa que abala os mundos, os indivíduos e as pessoas e as conduz à profundidade do fundo que as trabalha e as dissolve.”<sup>1902</sup> Se fosse já a época do conceito de “pli”, podia dizer-se que os sentidos não cessam de se dobrar, numa e noutra direcção, que cada dobra se desdobra e redobra. Que se não há uma dobra originária, também não existem dobras definitivas, a não ser, talvez, aquelas que se realizam num simplismo estéril. Será uma interpretação sem hermenêutica, já que nesse acto se procura produzir sentido nos sentidos já constituídos:

Que há de burocrático nessas maquinarias fantásticas que são os povos e os poemas? Basta que nos dissipemos um pouco, que saibamos estar na superfície, que estiquemos a nossa pele como um tambor, para que a ‘grande política’ comece. Uma casa vazia que não é nem para o homem nem para Deus; singularidades que não são nem gerais nem individuais, nem pessoais nem universais; tudo isto atravessado por circulações, ecos, acontecimentos que fazem mais sentido e liberdade, efectividades do que o homem sonhou alguma vez, ou Deus concebeu. Fazer circular a casa vazia, e fazer falar as singularidades pré-individuais e não pessoais, abreviando, a tarefa hoje é produzir o sentido.<sup>1903</sup>

---

<sup>1901</sup> LS, p. 195: “tout à fait distinct de ce qu’elles signifient, de ce qu’elles manifestent et de ce qu’elles désignent”.

<sup>1902</sup> LS, p. 196: “l’événement implique quelque chose d’excès par rapport à son effectuation, quelque chose qui bouleverse les mondes, les individus et les personnes, et les rend à la profondeur du fond qui les travaille et les dissout.”

José Gil realça bastante a importância da ideia de excesso em DR, ver *O Imperceptível Devir da Imanência*, cit., cap. 3 (“A abertura do sem-fundo. Lógica do excesso”), p. 63-91.

<sup>1903</sup> LS, p. 91: “Quoi de bureaucratique dans ces machines fantastiques qui sont les peuples et les poèmes ? Il suffit que nous nous dissipions un peu, que nous sachions être à la surface, que nous tendions notre peau comme une tambour, pour que la ‘grande politique’ commence. Une case vide qui n’est ni pour l’homme ni pour Dieu ; des singularités qui ne sont ni du général ni de l’individuel, ni personnelles ni universelles ; tout cela traversé par des circulations, des échos, des événements qui font plus de sens et de liberté, d’effectivités que l’homme n’en a

Produção que não é, está claro, desígnio do sujeito soberano (humano ou divino). Como vimos, o eu está fendido, apenas existe um sujeito larvar que se constitui, numa provisoriidade irreduzível, à medida que a própria interpretação se vai desenvolvendo (sempre pluralista),<sup>1904</sup> o *sujeito* é também o resultado da instauração de sentidos. Veja-se como “a linguagem atinge a sua mais alta potência com a paixão do paradoxo.”,<sup>1905</sup> só o paradoxo, para lá do sujeito, rende justiça ao inconsciente, contra o bom senso e o senso comum.<sup>1906</sup> Não está, pois, no sujeito a chave da sua teoria do sentido. E essa “grande política” que começa será a dos “acontecimentos”, instauradores assubjetivos de sentido, que no seu modo de ser problemático nunca se deixarão burocratizar. Por tudo isto – acompanhados de François Wahl e José Gil, mas sobretudo da p. 257 de *DR* (citada *supra*) –, só há uma causa eficiente do sentido, um único agente subversivo: o azar do lançamento dos dados.<sup>1907</sup> Ou melhor, essa “anarquia coroada” que no lançamento se decide sempre ganhadora. “Porque – como refere José Gil – tendo condensado nele todo o acaso, já não existe um outro lance cujo grau de acaso entre numa probabilidade *numerável*, quantificada, relativa a um padrão ganhador (porque o acaso não é fragmentado).” E “decidir-se ganhadora” é fazer emergir sentido, nascimento do acontecimento. Quem está ainda preocupado com a hermenêutica, essa burocracia da constatação? Devemos antes aprender se a verdade do acontecimento não é demasiado grande para nós.

---

jamais rêvé, ni Dieu conçu. Faire circuler la case vide, et faire parler les singularités pré-individuelles et non personnelles, bref produire le sens, est la tâche aujourd’hui.” (Sublinhado nosso).

<sup>1904</sup> Cf, *NPh*, p. 5.

<sup>1905</sup> *LS*, p. 97: “le langage atteint à sa plus haute puissance avec la passion du paradoxe.”

<sup>1906</sup> Cf. *LS*, p. 98.

<sup>1907</sup> De François Wahl cf. “Le cornet du sens”, in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., p. 164.



## 2- Da interpretação à experimentação

Anne Sauvagnargues defende que só com *MP* e *Spinoza. Philosophie pratique* pôde Deleuze libertar-se de toda a “hermenêutica significativa”.<sup>1908</sup> Em vez da inteligibilidade, tratar-se-ia agora de ética, ou melhor, de etologia (comportamentos adequados à vida, em vez de uma tábua de valores para a alma). Isto permite-lhe, continua Sauvagnargues, conjurar as noções de sentido e de interpretação, abundantes nos trabalhos sobre Nietzsche e Proust no início dos anos 60. O signo passa na década de 80 a ter a função de “força afectante”, abandonando qualquer réstia de significação. O signo é um afecto, “questão de encontro e de captura, composição de relações e variações de potência.” Liberto da interpretação, o signo funciona nos encontros reais e nas relações de força. Desta forma, a interpretação deve ser substituída pela experimentação.<sup>1909</sup> Retemos o que diz Sauvagnargues, mas acrescentamos que “*Pensée nomade*”, *Ka* e *Rhi/MP* contêm já os princípios gerais desta passagem da interpretação à experimentação. E mesmo *ACE* é em grande parte um projecto de experimentação esquizo-analítica (apesar da genealogia do Estado e de uma analítica pós-edipiana do inconsciente). A passagem da linguística à semiótica, mais evidente nas análises de 1980 sobre a pintura, o cinema e o teatro, sinaliza esse desafectar-se da interpretação.

Todavia, é preciso dizer que nunca Deleuze viu na interpretação um meio de aceder ao sentido transcendente, primevo e verdadeiro. Logo em *NPh*, toma-a por múltipla e instauradora de sentidos.<sup>1910</sup> *LS* não foi um projecto de hermenêutica filosófica, ou melhor, de

---

<sup>1908</sup> Em nota, que acompanhamos aqui, fá-lo recusar qualquer posição interpretativa que se inspire, à semelhança de Ricoeur e Gadamer, numa versão hermenêutica onde o próprio “texto se faz mundo, mas funciona como Verbo.” Interpretação de um sentido transcendente, o do “Verbo”, contra uma “interpretação menor, de um sentido em devir”, a de Deleuze. (Cf. *Deleuze et l’art*, cit., p. 57, n. 1)

<sup>1909</sup> Cf. Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l’art*, cit., p. 57-58.

<sup>1910</sup> Sobre a interpretação nietzscheana, a sua maneira de funcionar fora de uma hermenêutica do sentido, basta ler estas linhas de 1967: “L’idée de Nietzsche, c’est que les choses et les actions sont déjà des interprétations. Alors interpréter, c’est interpréter des interprétations, et par là même déjà changer les choses, ‘changer la vie’.” (*ID*, p. 179-180) Por outro lado, a multiplicidade interpretativa percorre *NPh*, retomando a dualidade nietzscheana das forças que dela se apoderam (activas ou reactivas). Em *Ka*, mostra bem o carácter

metodologia hermenêutica. O “funcionamento” e a “produção” são aí mais importantes do que a “recuperação” e “duplicação”. É verdade que podemos, como o faz, aliás, Anne Sauvagnargues, pensar uma distância incomensurável entre “lógica do sentido” e “lógica da sensação”, mas esta nova lógica do sensível estava de forma larvar naquele, na reiterada vantagem que a superfície tinha em relação à profundidade (local habitado por transcendências e pelas raízes arborescentes). Toda a teoria das forças em *NPh* aponta também para a imanência.<sup>1911</sup> Bem como o “empirismo transcendental” de *DR*.

## 2.a- Escrita “entre os dois”

Mas é verdade que o termo “experimentação” surge cada vez mais a partir da segunda metade da década de 70 como oposição directa à “interpretação”. Antes de analisarmos os contextos, funcionamento e ilações a retirar daí, dediquemos algumas linhas a essa outra experiência essencial que foi a escrita a duas mãos com Félix Guattari. Em *D* rememora as implicações dessa *parceria*:

Só éramos dois, mas o que para nós contava era menos trabalhar em conjunto do que esse facto estranho de trabalhar entre os dois. Cessávamos de ser ‘autor’. E este entre-os-dois reenviava a outras pessoas, diferentes de um e do outro lado. O deserto crescia, mas povoando-se cada vez mais. Nada tinha que ver com uma escola, com processos de reconhecimento, mas tinha muito que ver com encontros [...] Roubei Félix, e espero que tenha feito o mesmo por mim [...] não trabalhamos em conjunto, trabalhamos entre os dois.<sup>1912</sup>

É importante sublinhar a recusa da soma dos pensamentos, soma-dialéctica ou soma-fusão. Trabalhar a dois multiplicou os sujeitos de enunciação, em vez do acordo entre os pensamentos imprimir uma síntese unificadora.<sup>1913</sup> Roubaram-se mutuamente, e o roubo é uma forma de desterritorialização, é a partir do roubo que se expandem os combates e as

---

qualitativo da interpretação ao definir a interpretação “baixa” ou “neurótica” deste modo: “Nous appelons interprétation basse, ou névrotique, toute lecture qui tourne le génie en angoisse, en tragique, en ‘affaire individuelle’. Par exemple Nietzsche, Kafka, Beckett, n’importe : ceux qui ne les lisent pas avec beaucoup de rires involontaires, et de frémissements politiques, déforment tout.” (p. 76, n.16)

<sup>1911</sup> Sauvagnargues reconhece isso mesmo quando umas páginas mais à frente da última citação escreve que para Deleuze, Nietzsche renovou toda a teoria da interpretação, porque para ele interpretar era compor uma relação de forças a partir de uma avaliação vital. Nenhum sentido ou valores transcendentais conduziam a interpretação, tudo se jogava numa afectação vital de um encontro, a que Deleuze costuma chamar “combate”. (Cf. *Deleuze et l’art*, cit., p. 80)

<sup>1912</sup> *D*, p. 23-24: “Nous n’étions que deux, mais ce qui comptait pour nous, c’était moins de travailler ensemble, que ce fait étrange de travailler entre les deux. On cessait d’être ‘auteur’. Et cet entre-les-deux renvoyait à d’autres gens, différents d’un côté et de l’autre. Le désert croissait, mais en se peuplant davantage. Ça n’avait rien à voir avec une école, avec des procès de reconnaissance, mais beaucoup à voir avec des rencontres [...] J’ai volé Félix, et j’espère qu’il en a fait de même pour moi [...] on ne travaille pas ensemble, on travaille entre les deux.”

<sup>1913</sup> Na carta ao japonês Uno, 1984, sobre como tinha trabalhado com Guattari: “Jamais le travail à deux n’a été une uniformisation, mais plutôt une prolifération, une accumulation de bifurcations, un rhizome. Je pourrais dire à qui revient l’origine de tel ou tel thème, de telle ou telle notion : selon moi, Félix avait de véritables éclairs, et moi, j’étais une sorte de paratonnerre, j’enfouissais dans la terre, pour que ça renaisse autrement, mais Félix reprenait, etc., et ainsi nous avançons.” (*DRF*, p. 220) Na p. 218 (*idem*), descreve um pouco o estilo e a personalidade de ambos.

guerras. Daí a bela noção de “trabalharemos entre-os-dois”, nesse *espaço* (sem lugar) onde as linhas de fuga ganham velocidade, nesse território de ninguém, nesse deserto. É também aqui que melhor se revela a noção de “agenciamento colectivo de enunciação”, adequação há muito exigida já que, como diz em *D*, e.g., todo o “agenciamento é desde logo colectivo.”<sup>1914</sup>

E nesse sítio já não há “eu” (*moi*) ou “eu” (*je*), a multiplicação de sujeitos de enunciação retira qualquer relevância à identidade autoral. Dizemos por comodidade D/G, para sermos mais precisos devíamos, todavia, usar uma potência de base dois elevada ao infinito. A abertura de *Rhi/MP* (e de *MP* mais tarde, de onde citamos) é lapidar:

Escrevemos *Anti-Édipo* a dois. Como cada um de nós era vários, havia já muita gente [...] Porque guardámos os nossos nomes? Por hábito, unicamente por hábito [...] Não se trata de chegar ao ponto em que já não dizemos eu, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não eu. Já não somos nós mesmos. Cada um reconhecerá os seus. Fomos ajudados, aspirados, multiplicados.<sup>1915</sup>

Dissolução do eu, e do *eu*, são as máquinas que pensam e escrevem, “máquinas de guerra” nómadas, sempre afectadas por um exterior, forças que não revelam a sua identidade, porque na verdade não têm identidade, são, ou melhor, funcionam, e existem enquanto tal, sempre em correlação com outras forças, são “máquinas abstractas”.

## 2.b- Experimentação contra interpretação

É por isso que o resultado do trabalho “entre-os-dois” não pode ser inserido num horizonte de sentido estável. E muito menos alimentar-se do pressuposto de que elementos secretos presidem, oniscientes, ao sentido do texto. Que bastaria desvendá-los para iluminar

---

<sup>1914</sup> *D*, p. 172: “[tout] agencement est déjà collectif.”

Numa carta a Uno de 1982, Deleuze explica o que entende por “agenciamento de enunciação”. 1) A linguagem não é auto-subsistente, por isso nada tem de significante. Ela é constituída por signos e imagens. Esse agenciamento é, pois, feito de signos e imagens que “se movem ou deslocam no mundo.” 2) A enunciação não reenvia para um “sujeito de enunciação”, apenas para um agenciamento. Assim se compreende que o “discurso indirecto livre” seja tão importante nas línguas europeias. Em *D*: “L’unité réelle minima, ce n’est pas le mot, ni l’idée ou le concept, ni le signifiant, mais l’agencement. C’est toujours un agencement qui produit les énoncés.” (p. 65) Ainda sobre o agenciamento ver, entre outros, *D*, p. 84-87, 97 e *DRF*, p. 185.

<sup>1915</sup> *Rhi/MP*, p. 9: “Nous avons écrit *L’Anti-Édipe* à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde [...] Pourquoi avons-nous gardé nos noms ? Par habitude, uniquement par habitude [...] Non pas en arriver au point où l’on ne dit plus je, mais au point où ça n’a plus aucune importance de dire ou de ne pas dire je. Nous ne sommes plus nous-mêmes. Chacun connaît les siens. Nous avons été aidés, aspirés, multipliés.”

epistologicamente todo o texto.<sup>1916</sup> Contra isto, diz Deleuze: “Torna-te capaz de amar sem recordar, sem fantasmas e sem interpretações, sem fazer qualquer ponto de ordem.”<sup>1917</sup>

Um amor activo, encontro com o amado sem pré-codificações, apalpando terreno, desertos plenos de linhas de fuga percorridas por nómadas. Por outro lado, o amado tem múltiplas entradas, é preciso experimentá-las: “Como entrar na obra de Kafka? É um rizoma, um covil. O Castelo tem ‘entradas múltiplas’, de que não sabemos muito bem as leis de uso e de distribuição.”<sup>1918</sup> Tudo isto é feito para “enganar o inimigo”. Sem indicações de acesso, invada-se a obra por qualquer lado, dispersando as forças, nenhum ponto vale mais do que outro, mas será depois necessário ver que conexões há entre eles, fazer uma cartografia rizomática. Este princípio das “entradas múltiplas” não serve para confundir os leitores, ele deve “impedir somente a introdução do inimigo, o Significante, e as tentativas para interpretar uma obra que só se propõe de facto à experimentação.”<sup>1919</sup> Se é verdade que Deleuze já tinha dito algo de semelhante na 2.<sup>a</sup> ed. de *PS*, recusando qualquer mecanismo de supressão da diversidade de *À la recherche du temps perdu*,<sup>1920</sup> agora, na companhia de Guattari, leva muito mais longe essa condição da recepção. De qualquer forma, pensamos que a segunda parte de *PS* emite sinais claros da passagem da interpretação à experimentação.<sup>1921</sup> E fá-lo na de “funcionamento”, que nunca será verdadeiramente substituída. Aí diz que *À la recherche* pode ser muitas coisas (“profecia sobre os sexos”, “aviso político”...), estar construída a partir de múltiplas estratégias estéticas... pode ser “Tudo o que quisermos, desde que façamos funcionar o conjunto, e ‘funciona, estai seguros disso’.”<sup>1922</sup> O que autoriza este

---

<sup>1916</sup> Deleuze elogiou bastante Georges Bataille por ter resgatado Nietzsche da hermenêutica nazi. Mas em *D* expõe-no como exemplo negativo do autor de *pequenos segredos*. Aliás, algo recorrente na literatura francesa, o “sale petit secret”, as “personagens e os autores têm sempre um pequeno segredo”, “qui nourrit la manie d’interpréter.” Por isso se reteve o segredo sujo de *Édipo Rei* e não *Édipo em Colono*, na “sua linha de fuga”. “Signifiance et interprétose sont les deux maladies de la terre, le copule du despote et du prêtre.” Bataille é, neste sentido, um autor muito francês, “il a fait du petit secret l’essence de la littérature, avec une mère dedans, un prêtre dessous, un œil au-dessus.” (Para as citações e paráfrases, cf. *D*, p. 58-59)

<sup>1917</sup> *D*, p. 59: “Deviens capable d’aimer sans souvenir, sans fantasme et sans interprétation, sans faire le point.”

<sup>1918</sup> *Ka*, p. 7: “Comment entrer dans l’œuvre de Kafka? C’est un rhizome, un terrier. Le Château a ‘des entrées multiples’ dont on ne sait pas bien les lois d’usage et de distribution.”

<sup>1919</sup> *Ka*, p. 7: “empêche seul l’introduction de l’ennemi, le Signifiant, et les tentatives pour interpréter une œuvre qui ne se propose en fait qu’à l’expérimentation.”

Ver ainda *PS*, p. 177.

<sup>1920</sup> “Prétendre que Proust avait l’idée même confuse de l’unité préalable de *la Recherche*, ou bien qu’il l’a trouvée par après, mais comme animant dès le début l’ensemble, c’est le lire d’un mauvais œil, lui appliquer les critères tout faits de totalité organique qu’il refuse précisément, se fermer à la conception si nouvelle d’unité qu’il était en train de créer. Car c’est bien de là qu’il faut partir: la disparité, l’incommensurabilité, l’émiettement des parties de la Recherche, avec les ruptures, hiatus, lacunes, intermittences qui en garantissent l’ultime diversité.” (*PS*, p. 140)

<sup>1921</sup> Mesmo antes disso, *DR*, embora sem grande desenvolvimento, afirma que a arte Moderna “quitte le domaine de la représentation pour devenir ‘expérience’”. (p. 79; ver ainda p. 257)

<sup>1922</sup> *PS*, p. 176: “Tout ce qu’on veut pourvu qu’on face fonctionner l’ensemble, et ‘ça fonctionne, soyer-en sûrs’.”

funcionalismo, esta pragmática que pode ser alargada a qualquer tipo de obra filosófica (exceptuando os fundamentalismos proposicionais)? A substituição na Modernidade do sentido pelo uso: “A obra de arte moderna não tem problemas de sentido, só tem um problema de uso.”<sup>1923</sup> Apesar disto, a interpretação ainda é um dispositivo presente, e operativo, no *PS* de 1970.<sup>1924</sup>

Será então *Ka* a assumir a ruptura com a “interpretação” e o “sentido”, a desenvolver e precisar o alcance da noção de “máquina”, a elevar a “experimentação” a principal dispositivo *hermenêutico* da década de 70 (prolongando-se na de 80). O que D/G dizem sobre o processo de leitura que deve funcionar com Kafka pode ser alargado aos outros *autores* (que são “agenciamentos enunciativos”, por enquanto, retendo um ensinamento de *Rhi/MP*, é “agradável falar como toda a gente”),<sup>1925</sup> aos outros livros, às pinturas, ao cinema. A experimentação substitui na globalidade a interpretação. A citação que se segue sobre *Ka* deve, então, ser generalizada.

Não ensaiamos encontrar arquétipos que seriam o imaginário de Kafka, a sua dinâmica ou o seu bestiário [...] Não procuramos também associações ditas livres [...] Também não procuramos interpretar e dizer que isto quer dizer aquilo. Mas sobretudo, procuramos ainda menos uma estrutura, com oposições formais e significante já pronto [...] Só acreditamos numa *política* de Kafka que não é nem imaginária nem simbólica. Só acreditamos numa ou em *máquinas* de Kafka que não são nem estrutura nem fantasma. Só acreditamos numa *experimentação* de Kafka, sem interpretação nem significação, mas apenas protocolos de experiência.<sup>1926</sup>

Destacam-se os conceitos de “política”, “máquina” e “experimentação”: produzir enunciados pela experimentação, enunciados-experimentos para investir o campo político. Eis o programa hermenêutico-político de D/G. Podemos entender isto como uma espécie de hermenêutica *hippy*, ou uma hermenêutica nómada (quer num, quer noutro caso o predicado sobrepor-se-ia ao sujeito). Não por secreta vontade niilista, negação da possibilidade de recolher/produzir qualquer sentido nos signos que se lêem. Mas para desbaratar a velha hermenêutica do

---

Já em 1973 dizia que se devia considerar o livro como uma “pequena máquina assignificante”, o único problema que o concerne é saber se funciona e como funciona, e “Si ça ne fonctionne pas, si rien ne passe, prenez donc un autre livre.” (*P*, p. 17)

<sup>1923</sup> *PS*, p. 176: “L’œuvre d’art moderne n’a pas de problème de sens, elle n’a qu’un problème d’usage.”

<sup>1924</sup> E.g., p. 178, 185.

<sup>1925</sup> “il est agréable de parler comme tout le monde, et de dire le soleil se lève, quand tout le monde sait que c’est une manière de parler.” (*MP*, p. 9) No nosso caso, dizer “*autor*” é uma “força de expressão”.

<sup>1926</sup> *Ka*, p. 13-14: “Nous n’essayons pas de trouver des archétypes, qui seraient l’imaginaire de Kafka, sa dynamique ou son bestiaire [...] Nous ne cherchons pas davantage des associations dites libres [...] Nous ne cherchons pas non plus à interpréter, et à dire que ceci veut dire cela. Mais surtout, nous cherchons encore moins une structure, avec des oppositions formelles et du signifiant tout fait [...] Nous ne croyons qu’à une *politique* de Kafka, qui n’est ni imaginaire ni symbolique. Nous ne croyons qu’à une ou des *machines* de Kafka, qui ne sont ni structure ni fantasma. Nous ne croyons qu’à une *expérimentation* de Kafka, sans interprétation ni signifiante, mais seulement des protocoles d’expérience”.

Alan Schrift realça que o abandono da hermenêutica como interpretação é sobretudo um gesto político, como nesta linha de leitura de Kafka: “In contrast to the hermeneutic project of interpretation that aims to recover ‘sense’ and the structuralist project that tracks the play of signifiers, Deleuze and Guattari place their emphasis on codes, decoding, and recoding. The processes of codification, whether legal, contractual, or institutional, constitute for Deleuze the very being of politics, and it is for this reason that Deleuze and Guattari regard every act of interpretation as a political act.” (*Nietzsche’s French Legacy*, cit., p. 62)

sentido, vivendo na crença de um Verbo ou de um *logos* escondido, mas recuperável, no interior dos textos. Daí a palavra de ordem de *D*: “Experimentai, nunca interpreteis. Programai, nunca fantasméis.”<sup>1927</sup> O exemplo, neste contexto, é dado por Henry James, capaz de construir uma experimentação viva, elidindo a interpretação, visto já não haver “percepção ou saber”, “segredos ou adivinhações”. “A literatura inglesa ou americana, diz Deleuze, é um processo de experimentação. Eles mataram a interpretação.”<sup>1928</sup> Aos que pensam que a experimentação estaria confinada à literatura, basta ler o que diz poucas páginas depois sobre o fazer filosofia *à la* romancista, e como isso remete para o empirismo.<sup>1929</sup> O empirismo é mais do que a inversão do inteligível/sensível, se assim fosse continuar-se-ia num dualismo estéril. É que “Os empiristas não são teorizadores, são experimentadores: eles nunca interpretam, eles não têm princípios.”<sup>1930</sup> Assim se conjugam as duas opções deleuzianas: a de experimentar (embora aqui se pudesse temer uma exclusividade da literatura) e a de seguir a linha filosófica empirista, desde cedo com David Hume, e depois com Nietzsche e Espinosa, afastando todas as encenações filosóficas da transcendência. Nisto aproxima-se muito de Foucault, experimentar como linha de problematização do saber, do poder e de si.<sup>1931</sup> Experimentar para mudar o pensamento (como poderá ele continuar a ser da representação?), alterar a relação com os signos (já não produzem sentido mas acolhem experimentações que os fazem ou não funcionar), situar-se na história da filosofia como empirista, usar os livros como máquinas de combate, não enquanto depósitos de sentidos perenes. Mas há ainda outra linha de aproximação a Foucault, a da filosofia como pensamento sobre a actualidade, ou a “novidade” (termo de Deleuze); o que, aliás, se liga directamente à experimentação. Julgamos que o que diz sobre Bergson em *L’image-mouvement* resume bem o que acabámos de escrever: Bergson sabia que a novidade raramente é bem aceite, que tem de esperar pelo “meio”, sabia-o melhor do que ninguém, “ele que tinha transformado a filosofia ao colocar a questão do ‘novo’ em vez da da eternidade (como são possíveis a produção e a aparição de alguma coisa nova?).”<sup>1932</sup> E se dúvidas subsistissem, seguros neste caso de podermos intercambiar filosofia e pensamento, elidem-se mais tarde em *QPh*:

<sup>1927</sup> p. 60: “Expérimentez, n’interprétez jamais. Programmez, ne fantasmez jamais.”

<sup>1928</sup> *D*, p. 60: “La littérature anglaise ou américaine est un processus d’expérimentation. Ils ont tué l’interprétation.”

<sup>1929</sup> Cf. *D*, p. 68. Não se trata de fazer um “romance filosófico”, nem de pôr a “filosofia num romance”, mas antes de “fazer filosofia como um romancista, ser romancista em filosofia.”

<sup>1930</sup> *D*, p. 69: “Les empiristes ne sont pas des théoriciens, ce sont des expérimentateurs: ils n’interprètent jamais, ils n’ont pas de principes.”

<sup>1931</sup> Cf. *Foucault*, cit., p. 124; e *P*, p. 120. Também *P*, onde está a célebre “La méthode de Foucault s’est toujours opposé aux méthodes d’interprétation. N’interprétez jamais, expérimentez...” (p. 120)

<sup>1932</sup> p. 11: “lui qui avait transformé la philosophie en posant la question du ‘nouveau’ au lieu de celle de l’éternité (comment la production et l’apparition de quelque chose de nouveau sont-elles possibles?).”

No *Le pli*, coloca em Leibniz o nascimento dessa vontade de novidade: “Car c’est avec Leibniz que surgit en philosophie le problème qui ne cessera de hanter Whitehead et Bergson : non pas comment atteindre à l’éternel,

Pensar é experimentar, mas a experimentação é sempre o que se está fazendo – o novo, o notável, o interessante que substituem a aparência de verdade e que são mais exigentes do que ela. O que se está fazendo não é o que está acabado, nem o que começa. A história não é experimentação, ela é somente o conjunto das condições quase negativas que tornam possíveis a experimentação de qualquer coisa que escapa à história. Sem história a experimentação continuaria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, ela é filosófica.<sup>1933</sup>

Seguindo parcialmente Arnaud Bouaniche,<sup>1934</sup> a experimentação opõe-se à filosofia concebida como reflexão, contemplação ou interpretação, operações que Deleuze remete, respectivamente, para a transcendência do objecto, da essência e do sentido. Por outro lado, a experimentação afirma três coisas: a) o ensaio ou a tentativa de novas direcções, linhas de investigação desconhecidas, à margem das opiniões comuns, dos hábitos de pensamento e de percepção; b) agir activamente, implicar o pensamento naquilo que pensa (uma dobra que não é reflexiva mas pragmática), quebrar a redoma protectora e usar o que se pensa para combater no plano social, no plano da vida; c) o desconhecimento dos resultados, os processos que pensamento e filosofia *originam* não têm um fim pré-determinado, as soluções nunca anulam o problemático, tanto mais que a novidade do processo não permite uma projecção por analogia dos resultados.

Ora, esta “experimentação” afasta-se totalmente da hermenêutica do sentido. Ela não busca um significante imerso nas entrelinhas do texto à espera de um golpe de génio ou do esforçado trabalho dos “operários da filosofia” ou da meticulosa dissecação filológica. Não olha para trás mas para a frente. Melhor, mesmo quando olha para trás é para apanhar a “flecha” e lançá-la de novo noutra qualquer direcção. Trata-se de inventar significados possíveis que funcionem na história. Experimentar tudo, experimentar sempre; para isso, é preciso dar à filosofia e à literatura uma “menoridade” que as impeça de serem mestres, dominantes, eternas. Na “menoridade” tudo pode ser outra coisa, uma ontologia fraca marca a disponibilidade de transformação pela recepção, uma recepção da recriação, ou da reconstituição.

Há, no entanto, limites que acabam por realçar a sua importância. Ela deve afastar-se das forças mortíferas que se concentram num único fluxo, incapazes de criar novos fluxos,

---

mais à quelles conditions le monde objectif permet-il une production subjective de nouveauté, c’est-à-dire une création?”. (Cit., p. 107)

<sup>1933</sup> p. 106: “Penser, c’est expérimenter, mais l’expérimentation, c’est toujours ce qui est en train de se faire – le nouveau, le remarquable, l’intéressant, qui remplacent l’apparence de vérité et qui sont plus exigeants qu’elle. Ce qui est en train de se faire, ce n’est pas ce qui finit, mais pas davantage ce qui commence. L’histoire n’est pas expérimentation, elle est seulement l’ensemble des conditions presque négatives qui rendent possible l’expérimentation de quelque chose qui échappe à l’histoire. Sans l’histoire, l’expérimentation resterait indéterminée, inconditionnée, mais l’expérimentation n’est pas historique, elle est philosophique.”

Ideia muito semelhante numa entrevista a Claire Parnet em 1986, mas remetendo directamente para Foucault. (Cf. *P.*, p. 144)

<sup>1934</sup> “Au croisement des philosophies de Bergson et de Deleuze: la nouveauté (hypothèse à propos de l’unité de la pensée deleuzienne)”, (5/03/2003). Consultado a 28 de Fevereiro de 2013 em <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/archives/archivesset/seminaires/sem/Bouaniche.html>.

como é o caso do suicídio. Num pequeno texto sobre a toxicomania (1978) – sabe-se que Deleuze foi alcoólico, ou quase-alcoólico – distingue “experimentações vitais” de “empreendimentos mortíferos”. Aquelas podem mesmo suportar comportamentos de quase “autodestruição” (tabaco, drogas e álcool), desde que o seu fluxo destrutivo em vez de recair sobre ele próprio, abra para novos fluxos, independentemente dos riscos que isso origina. Pelo contrário, uma experiência onde a droga serve apenas o seu fluxo é um “suicídio *à la con*”.<sup>1935</sup>

## 2.c- Criação e recepção rizomáticas

*Rhizome* foi publicado em 1976 na Minuit (incluído depois como primeira parte de *MP*). Apresenta novos princípios de conexão e de heterogeneidade, já que qualquer ponto do rizoma se pode ligar a qualquer outro.<sup>1936</sup> Também radicaliza os princípios de multiplicidade, substantivando-o, e de assignificação: um rizoma pode ser cortado, rompido, fragmentado, dilacerado... retomando sempre novas linhas de fuga.<sup>1937</sup> Continua assim o combate (infinito) contra o pensamento representativo, o pensamento rizomático não representa ou decalca mas cartografa, desenha mapas que em vez de pretenderem definir a orografia com exactidão, propõem formas de conectividade. Mas o próprio conceito de “*rhizome*”, como refere François Dosse, é por si só um “manifesto do seu [D/G] novo pensamento. Reveste um aspecto polémico enquanto máquina de guerra contra a tradição ocidental da verticalidade, alternativa à famosa árvore do conhecimento.”<sup>1938</sup> Pensamento multidireccional, vive de várias e inesperadas conexões. Deixou de haver, como no modelo arborescente, matrizes centrais (“raízes” e “tronco”), orientando as divergências domesticadas até à periferia, os

---

<sup>1935</sup> Cf. *DRF*, p. 140.

<sup>1936</sup> D/G recuperam o conceito do campo biológico, verificável, e.g., na erva comum *Holcus mollis* ou na planta do arroz. Ao contrário da raiz e do tubérculo, o rizoma desenvolve-se sobretudo horizontalmente, a sua estrutura interna é a de um órgão de reserva e separado da planta original, nos diversos nós que o constituem, torna-se potencialmente uma nova planta. Porém, D/G não estabelecem um isomorfismo simples entre uma definição primária biológica e a sua perspectiva filosófica: “Un rhizome comme tige souterraine se distingue absolument des racines et radicules. Les bulbes, les tubercules sont des rhizomes. Des plantes à racine ou radicule peuvent être rhizomorphes à de tout autres égards : c’est une question de savoir si la botanique, dans sa spécificité, n’est pas tout entière rhizomorphique. Des animaux même le sont, sous leur forme de meute, les rats sont des rhizomes.” (*Rhi/MP*, p. 13) Em resumo, apesar de algumas características próprias, a forma-rizoma é exportável para muitas outras formas aparentemente não rizomáticas. Assim, permitam-nos um pequeno desvio (bem de acordo com os cortes rizomáticos): o nosso ditado popular de que “a conversa é como as cerejas” caberia melhor na expressão “a conversa é como os rizomas”.

<sup>1937</sup> Em *Critique et clinique*, “Whitman”, há uma bela discussão em torno da escrita fragmentada americana vs. as composições totalizadoras europeias. Deleuze afirma que os americanos têm o sentido natural do fragmento, enquanto os europeus, o da totalidade. Quando mudam de campo, ambos têm de guerrear para adquirir aquilo que não lhes é intrínseco. (Cf. cit., p. 75)

<sup>1938</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Biographie croisée*, cit., p. 428.



ramos.<sup>1939</sup> O pensamento do Uno e da Identidade é substituído por um sistema radicular e, mais decisivo, um sistema rizomático, pela multiplicidade, em permanente construção.<sup>1940</sup>

Mas a) se o conceito de *rhizome* é central neste texto, numa espécie de grande propedêutica para um novo pensamento (combatendo o arbóreo), e ao mesmo tempo a revogação do inconsciente significante, do desejo como falta, da política como perpetuação dos aparelhos de Estado... numa palavra, a transformação da cultura ocidental; b) a escritura e o livro (escrita do livro mas também o livro como produto cultural), a sua relação com o exterior, formam o outro bloco de ideias que se conecta com o anterior. O livro, a escrita e a leitura interessam mais efectivamente ao nosso trabalho, mas eles são um apêndice da operatividade geral do rizomático. Começemos por ele.

### 2.c.1- Rizoma

Abrimos seleccionando alguns dos seus traços principais; veremos depois a crítica sistemática que D/G fazem ao “modelo arborescente”; em terceiro lugar, porque não se deve considerar o rizoma um outro modelo em concorrência com o de árvore (D/G evitam todos os dualismos); discutiremos, por último, exemplos rizomáticos da literatura anglo-americana e a tentativa meio frustrada de alargar isso à política americana.

D/G vão caracterizando o rizoma ao longo de todo o texto, usando principalmente três estratégias: evidenciam os caracteres próprios do rizoma; opõem-no, sem dicotomias, ao modelo arborescente; e dão exemplos do seu funcionamento, no Oriente e na literatura anglo-americana. Só quase no final é que assumem o primeiro ponto, nós iniciamos com ele:

Resumamos os caracteres principais de um rizoma: contrariamente às árvores ou às suas raízes, o rizoma conecta um qualquer ponto com outro ponto qualquer, e cada um destes novos traços não reenvia necessariamente a traços da mesma natureza, ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes e mesmo estados de não-signos. O rizoma não se deixa remeter nem ao Um nem ao múltiplo. Ele não é Um que advém dois, nem mesmo que adviria directamente três, quatro ou cinco, etc. Ele não é um múltiplo que deriva do Um, nem ao qual o Um se juntaria ( $n + 1$ ). Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direcções móveis. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio, pelo qual cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a  $n$  dimensões, sem sujeito nem objecto, espalhadas sobre um plano de consistência, e de onde o Um é sempre subtraído ( $n - 1$ ). Uma tal multiplicidade não varia as suas dimensões sem mudar de natureza nela mesma e se metamorfosear. Em oposição a uma estrutura que se define pelo conjunto de pontos e de posições, de relações binárias entre esses pontos e de relações biunívocas entre essas posições, o rizoma só é feito de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linhas de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima a partir da qual, seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia mudando de natureza.<sup>1941</sup>

---

<sup>1939</sup> “Il n’y a pas de points ou de positions dans un rhizome, comme on en trouve dans une structure, un arbre, une Racine. Il n’y a que des lignes.” (*Rhi/MP*, p. 15)

<sup>1940</sup> Em *Critique et clinique*, “Whitman”, vai mais longe e defende que “selecionar casos singulares e cenas menores é mais importante do que qualquer consideração de conjunto.” Só no fragmento aparece o pano de fundo escondido, celeste ou demoníaco, acrescenta. (Cf., cit., p. 77)

<sup>1941</sup> *Rhi/MP*, p. 30-31: “Résumons les caractères principaux d’un rhizome : à la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et

Força conectiva, de signos e não-signos, multiplicidade, entre início e fim perpétuo, “assubjectivo” e “aobjectivo”, mudando de natureza à medida que varia, todo ele feito de linhas não geométricas e levando à fuga e à desterritorialização. Um “turbilhão semiótico”, numa expressão de “Pensée nomade”, que em vez de interpretar a partir de um qualquer protocolo hermenêutico (exigindo uma certa estabilidade), acrescenta incessantemente novas linhas de conexão aos pontos iniciais. Sem que, julgamos isto muito importante, ele se subtraia a esse aumento frenético de correlações, daí o “mudar de natureza”. E é justamente porque muda de natureza durante o seu funcionamento que não pode ser o outro lado do “Um”; ao constituir-se numa multiplicidade – não porque *seja* múltiplo, mas porque se *faz* múltiplo – ele vai inevitavelmente metamorfosear-se. É por isto que o rizoma tem uma “memória curta ou uma não memória”, ele “procede por variação, expansão, conquista, captura, picada.”<sup>1942</sup> Remete para mapas que devem sempre ser construídos, sempre modificáveis, com “múltiplas entradas” e plenos de linhas de fuga. “Contra os sistemas centrados (mesmo policentrados), com comunicação hierárquica e ligações pré-estabelecidas, o rizoma é um sistema acentrado, não hierárquico e não significativo, sem General, sem memória organizadora ou autómato central, unicamente definido pela circulação de estados.”<sup>1943</sup> Ao contrário das estruturas, ele pode ser quebrado num qualquer lugar, retomará outras linhas (“ruptura assignificante”). Às linhas que o “estratificam, territorializam, organizam, significam...” juntam-se “as linhas de desterritorialização pelas quais foge sem cessar.”<sup>1944</sup> Desta forma, contra os velhos modelos linguísticos, o rizoma opera como uma “máquina abstracta”, produzindo “a conexão de uma língua com os conteúdos semânticos e

---

même des états de non-signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l’Un ni au multiple. Il n’est pas l’Un qui devient deux, ni même qui deviendrait directement trois, quatre ou cinq, etc. Il n’est pas un multiple qui dérive de l’Un, ni auquel l’Un s’ajouterait ( $n + 1$ ). Il n’est pas fait d’unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n’a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités linéaires à  $n$  dimensions, sans sujet ni objet, étalables sur un plan de consistance, et dont l’Un est toujours soustrait ( $n - 1$ ). Une telle multiplicité ne varie pas ses dimensions sans changer de nature en elle-même et se métamorphoser. A l’opposé d’une structure qui se définit par un ensemble de points et de positions, de rapports binaires entre ces points et de relations biunivoques entre ces positions, le rhizome n’est fait que de lignes : lignes de segmentarité, de stratification, comme dimensions, mais aussi ligne de fuite ou de déterritorialisation comme dimension maximale d’après laquelle, en la suivant, la multiplicité se métamorphose en changeant de nature.”

A noção “entre” criará lastro, em 1987 dá-lhe uma forte centralidade na explicação da “multiplicidade”: “Ce qui compte dans une multiplicité, ce ne sont pas les termes ou les éléments, mais ce qu’il y a ‘entre’, le between, un ensemble de relations non séparables les unes des autres. Toute multiplicité croît par le milieu, tel le brin d’herbe ou le rhizome. Nous ne cessons d’opposer le rhizome à l’arbre, comme deux conceptions et même deux exercices très différents de la pensée. Une ligne ne va pas d’un point à un autre, mais passe entre les points, sans cesser de bifurquer et de diverger, comme une ligne de Pollock.” (DRF, p. 285; trata-se do prefácio de *D* para a edição americana).

<sup>1942</sup> *Rhi/MP*, p. 31: “procède par variation, expansion, conquête, capture, piquêre.”

<sup>1943</sup> *Rhi/MP*, p. 31: “Contre les systèmes centrés (même polycentrés), à communication hiérarchique et liaisons préétablies, le rhizome est un système acentré, non hiérarchique et non signifiant, sans Général, sans mémoire organisatrice ou automate central, uniquement défini par une circulation d’états.”

<sup>1944</sup> *Rhi/MP*, p. 16: “lignes de déterritorialisation par lesquelles il fuit sans cesse.”

pragmáticos de enunciados, com os agenciamentos colectivos de enunciação, com toda uma micropolítica do campo social.”<sup>1945</sup>

Pelo contrário, o modelo arborescente – que dominou a realidade e o pensamento ocidentais, na biologia, teologia, ontologia...<sup>1946</sup> – é inteiramente uma “lógica do decalque e da reprodução.”

A árvore ou a raiz inspiram uma triste imagem do pensamento que não cessa de imitar o múltiplo a partir de uma unidade superior, do centro ou do segmento [...] Os sistemas arborescentes são sistemas hierárquicos que comportam centros de significação e de subjectivação, autómatos centrais como memórias organizadas.<sup>1947</sup>

Esta “imagem triste do pensamento” seria fácil de combater se fosse um fenómeno de moda, uma etapa da história do pensamento, mas, como vimos, ela “dominou toda a realidade ocidental”. Mais ainda, D/G colocam-na num estrato mais essencial ao darem-lhe a pequena astúcia de parecer aceitar o múltiplo para esconder e proteger melhor a unidade. A arborescência pré-existe ao indivíduo que nela ocupa o lugar preciso da “significação e da subjectivação.” E mesmo quando parece propor a multiplicidade, acaba por conduzir a “soluções totalmente hierárquicas”.<sup>1948</sup> Até o inconsciente foi arborizado, D/G propõem-se agora rizomatizá-lo, produzir um inconsciente-rizoma:

Há sempre um general, um chefe na psicanálise, como no seu objecto (general Freud). Pelo contrário, ao tratar o inconsciente como sistema acentrado, isto é, como uma rede maquina de autómatos finitos (rizoma), a esquizo-análise atinge um estado completamente diferente do inconsciente [...] A questão é a de *produzir inconsciente* e, com ele, novos enunciados, outros desejos: o rizoma é esta mesma produção de inconsciente.<sup>1949</sup>

Querendo dar-lhe um tom *científico*, acrescentando-o à linha de fuga produzida na especulação filosófica, D/G convocam a neurologia<sup>1950</sup> para demonstrarem mais uma antiarborescência. Na verdade, o cérebro é uma multiplicidade que no seu plano de consistência se revela como um “sistema probabilístico incerto”. Se é verdade que “Muita

---

<sup>1945</sup> *Rhi/MP*, p. 14: “connexion d’une langue avec des contenus sémantiques et pragmatiques d’énoncés, avec des agencements collectifs d’énonciation, avec toute une micro-politique du champ social.”

<sup>1946</sup> “C’est curieux, comme l’arbre a dominé la réalité occidentale et toute la pensée occidentale, de la botanique à la biologie, l’anatomie, mais aussi la gnoséologie, la théologie, l’ontologie, toute la philosophie... : le fondement-racine, *Grund*, *roots* et *foundations*. L’Occident a un rapport privilégié avec la forêt, et avec le déboisement.” (*Rhi/MP*, p. 27-28)

<sup>1947</sup> *Rhi/MP*, p. 25: “L’arbre ou la racine inspirent une triste image de la pensée qui ne cesse d’imiter le multiple à partir d’une unité supérieure, de centre ou de segment [...] Les systèmes arborescents sont des systèmes hiérarchiques qui comportent des centres de signification et de subjectivation, des automates centraux comme des mémoires organisées.”

<sup>1948</sup> Cf. *Rhi/MP*, p. 25-26.

<sup>1949</sup> *Rhi/MP*, p. 27: “Il y a toujours un général, un chef, dans la psychanalyse comme dans son objet (général Freud). Au contraire, en traitant l’inconscient comme un système acentré, c’est-à-dire comme un réseau machinique d’automates finis (rhizome), la schizo-analyse atteint à un tout autre état de l’inconscient [...] La question, c’est de *produire de l’inconscient*, et, avec lui, de nouveaux énoncés, d’autres désirs : le rhizome est cette production d’inconscient même.”

<sup>1950</sup> Citam Steven Rose, *Le cerveau conscient*, Paris: Seuil, 1975 (trad. de *The Conscious Brain*, 1973). Além de cientista, participou no boicote da Universidade inglesa às instituições académicas israelitas, considera-se a si mesmo como um “anti-sionista”.

gente tem uma árvore plantada na cabeça, o próprio cérebro é uma erva, muito mais do que uma árvore.”<sup>1951</sup>

Apesar da separação irreduzível entre o modelo de pensamento árvore/raiz e o rizomático, não há, voltamos a dizê-lo, a instauração de um qualquer novo dualismo. A “ruptura assignificante” acontece sempre que as

[...] linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não cessam de reenviar umas para as outras. É por isso que não podemos atribuir-nos nunca um dualismo ou uma dicotomia, mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau.<sup>1952</sup>

Além disso, no exemplo amplamente glosado da vespa e da orquídea, D/G mostram como os movimentos de territorialização e desterritorialização são (a)paralelos, não apenas entre si como noutros movimentos similares. A orquídea desterritorializa-se formando uma imagem da vespa, a vespa reterritorializa-se sobre esta imagem. Por sua vez, a vespa desterritorializa-se, tornando-se uma peça do aparelho de reprodução da orquídea, e reterritorializa a orquídea transportando o pólen. “A vespa e a orquídea fazem rizoma enquanto heterogêneas.”<sup>1953</sup> Alguns dizem que a orquídea imita a vespa, mas isso só é válido ao nível dos estratos paralelos. No fundamental, trata-se de outra coisa, mais do que imitação é a “captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um desses devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro”.<sup>1954</sup> Não se trata também de conjunção, aproximação biológica que desenvolvesse isomorfismos. Cada um dos elementos mantém a sua singularidade (múltipla), tanto ou mais vincada do que antes dos processos de devir. É uma explosão de duas “séries heterogêneas”:

Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode ser atribuído nem submetido ao que quer que seja de significante. Rémy Chauvin diz muito bem: ‘*Evolução paralela* de dois seres que não têm absolutamente nada que ver um com o outro’.<sup>1955</sup>

---

<sup>1951</sup> *Rhi/MP*, p. 22: “Beaucoup de gens ont un arbre planté dans la tête, mais le cerveau lui-même est une herbe beaucoup plus qu’un arbre.”

<sup>1952</sup> *Rhi/MP*, p. 16: “lignes segmentaires explosent dans une ligne de fuite, mais la ligne de fuite fait partie du rhizome. Ces lignes ne cessent de se renvoyer les unes aux autres. C’est pourquoi on ne peut jamais se donner un dualisme ou une dichotomie, même sous la forme rudimentaire du bon e du mauvais.”

<sup>1953</sup> *Rhi/MP*, p. 17: “La guêpe et l’orchidée font rhizome, en tant qu’hétérogènes.”

Com termos ligeiramente diferentes mas ideias idênticas pode ler-se, e.g., *MP*, p. 360.

<sup>1954</sup> *Rhi/MP*, p. 17: “capture de code, plus-value de code, augmentation de valence, véritable devenir, devenir-guêpe de l’orchidée, devenir-orchidée de la guêpe, chacun de ces devenirs assurant la déterritorialisation d’un des termes et la reterritorialisation de l’autre”.

<sup>1955</sup> *Rhi/MP*, p. 17: “Il n’y a pas imitation ni ressemblance, mais explosion de deux séries hétérogènes dans la ligne de fuite composée d’un rhizome commun qui ne peut plus être attribué, ni soumis à quoi que ce soit de signifiant. Rémy Chauvin dit très bien : ‘*Evolution parallèle* de deux êtres qui n’ont absolument rien à voir l’un avec l’autre’.”

De Rémy Chauvin citam *Entretiens sur la sexualité*, Paris: Plon, 1969, p. 205.

Todavia, irreduzível multiplicidade, o rizoma não se deixa sobre-codificar nem controlar por suplementos que viessem conjurar a fuga das suas linhas (a suplementaridade transforma e transforma-se na multiplicidade onde recai, ela não tem autonomia, nem sequer se coloca, como em Rousseau, a questão de degradar uma origem pura). Terá, é verdade, um “plano de consistência das multiplicidades”, mas um plano aberto, porque apresenta sempre novas conexões e o exterior age constantemente.<sup>1956</sup>

Para evitar mais decisivamente a tentação de um novo dualismo, D/G retiram a “árvore-raiz” e o “rizoma-canal” de uma estereotipização simples que os polarizaria numa nova dicotomia. Também o modelo árvore-raiz produz as suas “próprias fugas”; também o rizoma-canal constitui as suas “próprias hierarquias” e suscita um canal despótico. Não se trata, pois, de dualizar, esta designação só se insinua porque não há ainda “expressões anexatas para designar alguma coisa exactamente.”<sup>1957</sup> Para chegar à “fórmula mágica do PLURALISMO = MONISMO”<sup>1958</sup> é preciso passar por todos os dualismos tradicionais, passar pelo inimigo necessário. Só assim se chegará ao para lá do dualismo.

D/G não criaram o *modelo* rizoma-canal, quiseram apenas transladá-lo do Oriente e da literatura anglo-americana para o Ocidente. Estranha-se este combate cultural, esta vontade de orientalizar o Ocidente, tanto mais que a figura do *Urstaat* exposta genealogicamente em *ACE* nasce, como veremos, no Oriente. Talvez houvesse urgência em mostrar que um pensamento e uma política rizomáticas se adequavam melhor a seres humanos reais, históricos. Respondendo assim aos pequenos ataques que os colocavam dentro do utopismo revolucionário. Certo é que à transcendência do Ocidente (“doença propriamente europeia”), contrapõe o Oriente uma imanência. O Oriente tem uma relação com a estepe e o jardim, nós com a floresta, temos as “árvores plantadas no corpo”.

Já do ponto de vista cultural, tudo o que é importante procede do “rizoma americano: Beatnik, Underground, subterrâneo, bandas e gangs, esticções laterais sucessivos em conexão imediata com um exterior. Diferença do livro americano com o livro europeu, mesmo quando o americano se põe a perseguir as árvores.”<sup>1959</sup> Todavia, politicamente a América é mais arborescente, mas nela tudo se mistura, ela é simultaneamente “árvore e canal, raiz e rizoma”. Quase no fim de *Rhi/MP*, um ponto de ordem em jeito de *slogan*, assumido aliás:

Escrever a n, n-1, escrever com *slogans*: Fazei rizoma e não raiz, não planteis nunca! Não semeéis, picai! Não sejais nem um nem múltiplo, sede multiplicidades! Fazei a linha e nunca o ponto! A velocidade transforma o ponto em linha! Sede rápidos, mesmo parados! Linha de sorte, linha de anca, linha de fuga. Não

---

<sup>1956</sup> Cf. *Rhi/MP*, p. 15-16.

<sup>1957</sup> *Rhi/MP*, p. 31: “expressions anexates pour désigner quelque chose exactement.”

<sup>1958</sup> Cf. *Rhi/MP*, p. 31.

<sup>1959</sup> *Rhi/MP*, p. 29: “rhizome américain: beatnik, underground, souterrains, bandes et gangs, poussées latérales successives en connexion immédiate avec un dehors. Différence du livre américain avec le livre européen, même quand l’américain se met à la poursuite des arbres.”

susciteis um General em vós! Não ideias justas, somente uma ideia (Godard). Tende ideias curtas. Fazei mapas, e não fotografias ou desenhos. Sede a pantera cor-de-rosa, e que os vossos amores ainda sejam como a vespa e a orquídea, o gato e o babuíno.<sup>1960</sup>

## 2.c.2- O livro-rizoma

*Rhi/MP* recupera também de “Pensée nomade” o tema do ser (não-ser) do livro e da sua função, o livro dependente do exterior, o livro máquina de guerra,<sup>1961</sup> sempre livro-rizoma. O que tem implicações decisivas para qualquer teoria da recepção.

Comecemos pelo que não é escrever (um livro):

Não conhecemos quer a cientificidade, quer a ideologia, mas apenas agenciamentos. Só há agenciamentos maquínicos de desejo, enquanto agenciamentos colectivos de enunciação. Não há significação e não há subjectivação: escrever a *n* (toda a enunciação individuada continua prisioneira das significações dominantes, todo o desejo significante reenvia para sujeitos dominados. Um agenciamento, na sua multiplicidade, trabalha forçosamente à vez sobre fluxos semióticos, fluxos materiais e fluxos sociais [...] Já não temos uma tripartição entre um campo de realidade, o mundo, um campo de representação, o livro, e um campo de subjectividade, o autor. Mas um agenciamento põe em conexão certas multiplicidades retiradas em cada uma destas ordens, por isso um livro não tem o seu seguimento no livro seguinte, nem o seu objecto no mundo, nem o seu sujeito num ou vários autores.<sup>1962</sup>

Agenciar, colectivamente. Trabalhando com fluxos semióticos, materiais e sociais. Trata-se de uma profunda revolução do carácter, do funcionamento e do alcance do livro. O início da citação, aliás, lança para trás das costas velhas fórmulas de inscrição dos enunciados na realidade. Os critérios de cientificidade e linha ideológica (política, estética ou filosófica) desaparecem, há agenciamentos, sem sujeito e sem interioridade, em permanente relação com outros e sobretudo com o exterior. Mas o impulso mais geral vem do agenciamento “maquínico do desejo” que substitui a tradicional vontade decisória ligada à intenção do autor: “há um agenciamento colectivo de enunciação, um agenciamento maquínico de desejo, um no outro, ligados sobre um prodigioso exterior que faz multiplicidade de qualquer

---

<sup>1960</sup> *Rhi/MP*, p. 36: “Écrire à *n*, *n*-1, écrire par slogans : Faites rhizome et pas racine, ne plantez jamais ! Ne semez pas, piquez ! Ne soyez pas un *ni* multiple, soyez des multiplicités ! Faites la ligne et jamais le point ! La vitesse transforme le point en ligne ! Soyez rapide, même sur place ! Ligne de chance, ligne de hanche, ligne de fuite. Ne suscitez pas un Général en vous ! Pas des idées justes, juste une idée (Godard). Ayez des idées courtes. Faites des cartes, et pas des photos ni des dessins. Soyez la Panthère rose, et que vos amours encore soient comme la guêpe et l’orchidée, le chat et le babouin.”

<sup>1961</sup> “Le livre-machine de guerre, contre le livre-appareil d’État.” (*Rhi/MP*, p. 16)

<sup>1962</sup> *Rhi/MP*, p. 33-34: “Nous ne connaissons pas plus de scientificité que d’idéologie, mais seulement des agencements. Et il n’y a que des agencements machiniques de désir, comme des agencements collectifs d’énonciation. Pas de signifiante, et pas de subjectivation : écrire à *n* (toute énonciation individuée reste prisonnière des significations dominantes, tout désir signifiant renvoie à des sujets dominés). Un agencement dans sa multiplicité travaille à la fois forcément sur des flux sémiotiques, des flux matériels et des flux sociaux [...] On n’a plus une tripartition entre un champ de réalité, le monde, un champ de représentation, le livre, et un champ de subjectivité, l’auteur. Mais un agencement met en connexion certaines multiplicités prises dans chacun de ces ordres, si bien qu’un livre n’a pas sa suite dans le livre suivant, ni son objet dans le monde, ni son sujet dans un ou plusieurs auteurs.”

forma.”<sup>1963</sup> A ligação necessária (*quid juris*) ao exterior não deixa inverter os agenciamentos colectivos em agenciamentos subjectivos, e os agenciamentos maquínicos em processo intencional; apesar de nunca haver suficiente exterior:

[...] parece-nos que a escrita nunca se fará suficientemente em nome do exterior. O exterior não tem imagem, nem significação, nem subjectividade. O livro, agenciamento com o exterior, contra o livro-imagem do mundo.<sup>1964</sup>

Por tudo isto, a escrita “desposa uma máquina de guerra e linhas de fuga”. Ela deixa de se fazer a partir de estratos previamente constituídos, abandona também as linhas segmentares, o sedentarismo e o aparelho de Estado.<sup>1965</sup> Nada disto é fácil, enquanto elemento cultural de prestígio, o livro é, dizem D/G, forçosamente um decalque: dele mesmo, do “livro precedente do mesmo autor”, dos outros livros, dos conceitos e palavras instituídas, do “mundo presente, passado ou por vir”. Tal como a História nunca compreendeu o nomadismo,<sup>1966</sup> também o livro nunca foi capaz de entender o exterior, o Estado é desde há muito o “modelo do livro e do pensamento: o *logos*, o filósofo-rei, a transcendência da Ideia, interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito.”<sup>1967</sup> Daí a pergunta: “Como encontrará o livro um exterior suficiente com o qual possa agenciar no heterogéneo, em vez de um mundo a reproduzir?”<sup>1968</sup> Será tarefa para essa figura mal definida, a não ser por negação, do “livro anticultural”, esse livro sem conteúdo, feito somente de intensidades, como o são os aforismos nietzscheanos:

O livro anticultural pode ainda ser atravessado por uma cultura demasiado pesada: porém, ele fará dela um uso activo de esquecimento e não de memória, de sub-desenvolvimento e não de progresso a desenvolver, de nomadismo e não de sedentarismo, de mapa e não de decalque. RIZOMÁTICO = POP’ANÁLISE, mesmo se o povo tem mais que fazer do que lê-lo, mesmo se os blocos de cultura universitária ou de pseudocientificidade continuam demasiado penosos ou pesados.<sup>1969</sup>

---

<sup>1963</sup> *Rhi/MP*, p. 34-35: “il y a un agencement collectif d’énonciation, un agencement machinique de désir, l’un dans l’autre, et branchés sur un prodigieux dehors qui fait multiplicité de toute manière.”

<sup>1964</sup> *Rhi/MP*, p. 34: “il nous semble que l’écriture ne se fera jamais assez au nom d’un dehors. Le dehors n’a pas d’image, ni de signification, ni de subjectivité. Le livre, agencement avec le dehors, contre le livre-image du monde.”

<sup>1965</sup> Cf. *Rhi/MP*, p. 35.

<sup>1966</sup> Compreende-se, pois, que D/G apelem à substituição da História por uma Nomadologia: “On écrit l’histoire, mais on l’a toujours écrite du point de vue des sédentaires, et au nom d’un appareil unitaire d’État, au moins possible même quand on parlait de nomades. Ce qui manque, c’est une Nomadologie, le contraire d’une histoire.” (*Rhi/MP*, p. 34)

<sup>1967</sup> *Rhi/MP*, p. 36: “le modèle du livre et de la pensée : le logos, le philosophe-roi, la transcendance de l’Idée, l’intériorité du concept, la république des esprits, le tribunal de la raison, les fonctionnaires de la pensée, l’homme législateur et sujet.”

<sup>1968</sup> *Rhi/MP*, p. 35: “Comment le livre trouvera-t-il un dehors suffisant avec lequel il puisse agencer dans l’hétérogène, plutôt qu’un monde à reproduire ?”

<sup>1969</sup> *Rhi/MP*, p. 35: “le livre anticulturel peut encore être traversé d’une culture trop lourde : il en fera pourtant un usage actif d’oubli e non de mémoire, de sous-développement et non pas de progrès à développer, de nomadisme et pas de sédentarité, de carte et non pas de calque. RHIZOMATIQUE = POP’ANALYSE, même si le peuple a autre chose à faire que de le lire, même si les blocs de culture universitaire ou de pseudocientificité restent trop pénibles ou pesants.”

Esta surpreendente “pop-análise” traz então a materialidade ao livro que não é feito obrigatoriamente para ser lido (muitos leitores putativos têm coisas mais *importantes* em mente, ou corpo) mas para plantar outra multiplicidade. Plantação anónima, ele é um “agenciamento”, “Um livro é um tal agenciamento, como tal inatribuível. É uma multiplicidade”.<sup>1970</sup> Claro que há uma tendência para desenvolver tiques de organismo, grelhas de uma totalidade significativa e até estratégias poéticas e económicas para o ligar umbilicalmente a um sujeito autoral. Mas um processo contrário faz incessantemente passar e circular “partículas assignificantes”, “intensidades puras”, esvai o sujeito até deixar apenas “um nome como rastro de uma intensidade.”<sup>1971</sup> Isto faz com que um livro tenha vários CsO’s (corpos sem órgãos), enquanto multiplicidade, resistindo à codificação, o que é preciso é “quantificar a escrita. Não há diferença entre o que diz um livro e a maneira como o faz.”<sup>1972</sup> Em si mesmo agenciamento, ele é somente conexão com outros agenciamentos, em correlação com outros CsO’s. Por tudo isto, interessa pouco o que um livro quer dizer, é irrelevante compreendê-lo, conhecer com quem e como funciona, que conexões estabelece, em que multiplicidades se introduz e onde metamorfoseia a sua, que estratégias de convergência há entre o seu CsO e outros... “Um livro só existe pelo exterior e no exterior.”<sup>1973</sup> Escrever é, pois, mais do que significar/cartografar, o que há e o que virá, ou poderá vir. Quem cartografa sabe que deve suspender os fluxos da interioridade, mesmo que a cartografe a ela (neste caso a “interioridade” passa a ser um exterior).

Historicamente há dois tipos de livros. O primeiro é o “livro-raiz”, imagem da “árvore-mundo”, “É um livro clássico, enquanto bela interioridade orgânica, significativa e subjectiva”.<sup>1974</sup> Aqui o livro “imita o mundo”, a sua lei é a reflexão, o “Um que advém dois”, coincide assim o “pensamento mais clássico, “mais reflectido, mais velho, mais cansado.”<sup>1975</sup> Apesar de alguma inconsistência, de por vezes se desviar da centralidade do Um que se transforma em dois (e depois em quatro... para D/G a lógica binária “é a realidade espiritual da árvore-raiz”), ele não cessa de desenvolver a lei da unidade. Desta forma, este pensamento nunca compreenderá a multiplicidade. O segundo tipo de livro (ainda não o livro-rizoma), sistema-radicular,<sup>1976</sup> nascido na nossa Modernidade, aborta qualquer raiz principal, vive de raízes secundárias que se desenvolvem proficuamente. D/G dão o exemplo do método *cut-up* de Burroughs, “dobragem de um texto sobre o outro, constitutivo de raízes múltiplas e mesmo

<sup>1970</sup> *Rhi/MP*, p. 10: “Un livre est un tel agencement, comme tel inattribuable. C’est une multiplicité”.

<sup>1971</sup> Cf. *Rhi/MP*, p. 10.

<sup>1972</sup> *Rhi/MP*, p. 10: “quantifier l’écriture. Il n’y a pas de différence entre ce dont un livre parle et la manière dont il est fait.”

<sup>1973</sup> *Rhi/MP*, p. 10: “Un livre n’existe que par le dehors et au-dehors.”

<sup>1974</sup> *Rhi/MP*, p. 11: “C’est le livre classique, comme belle intériorité organique, signifiante et subjective”.

<sup>1975</sup> *Rhi/MP*, p. 11: “la pensée la plus classique et la plus réfléchie, la plus vieille, la plus fatiguée.”

<sup>1976</sup> Em biologia, as radículas são a forma embrionária da raiz.



adventícias”.<sup>1977</sup> Nesta parcelaridade de base há contudo uma renovada unidade dada pelo trabalho de dobragem suplementar. “É neste sentido que a obra mais resolutamente parcelar pode também ser apresentada como a Obra total da Grande *Opus*.”<sup>1978</sup> A maioria dos métodos Modernos que multiplicam as séries ou acrescentam multiplicidade valem também para constituir uma unidade de totalização que agora é a de um “círculo ou de um ciclo”. E.g., “Os aforismos de Nietzsche só quebram a unidade linear do saber reenviando à unidade cíclica do eterno retorno, presente como um não-sabido do pensamento.”<sup>1979</sup> Assim, o sistema-radicular do livro “não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementaridade de um sujeito e de um objecto, de uma realidade natural e de uma realidade espiritual: a unidade não cessa de ser contrariada e impedida no objecto, enquanto um novo tipo de unidade triunfa no sujeito.”<sup>1980</sup> É que não basta dizer “Viva o múltiplo”, ainda que seja um grito difícil de lançar, dizem D/G (questão de não desvalorizar o primeiro passo da Modernidade para fora do Um e do Todo). O que é necessário é constituir o múltiplo, “O múltiplo, *é preciso fazê-lo*.”<sup>1981</sup> E nesta construção ele passa de adjectivo a substantivo, uma multiplicidade que deixa de ter “qualquer relação com o Um enquanto sujeito ou enquanto objecto, enquanto realidade natural ou espiritual, enquanto imagem e mundo. As multiplicidades são rizomáticas, e denunciam as pseudo-multiplicidades arborescentes.”<sup>1982</sup> É assim que

[...] o livro não é, seguindo uma imagem enraizada, a imagem do mundo. Ele faz rizoma com o mundo, há evolução paralela do livro e do mundo, o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma reterritorialização do livro que, por sua vez, se desterritorializa em si mesmo no mundo (se disso for capaz e se puder).<sup>1983</sup>

Escrever é, então, “fazer rizoma”, aumentar o território por desterritorialização. Foi assim que D/G escreveram *MP*, o “planalto” é uma multiplicidade conectável com outras formas, maneira de estender o rizoma. Fazer como a literatura americana, e antes dela a inglesa, “mover-se entre as coisas, instaurar uma lógica do “E”, inverter a ontologia, destituir o

<sup>1977</sup> *Rhi/MP*, p. 12: “pliage d’un texte sur l’autre, constitutif de racines multiples et même adventices”.

<sup>1978</sup> *Rhi/MP*, p. 12: “C’est en ce sens que l’œuvre la plus résolument parcellaire peut être aussi bien présentée comme l’Œuvre totale ou le Grand Opus.”

<sup>1979</sup> *Rhi/MP*, p. 12: “Les aphorismes de Nietzsche ne brisent l’unité linéaire du savoir qu’en renvoyant à l’unité cyclique de l’éternel retour, présent comme un non-su dans la pensée.”

Desvio em relação ao tom guerreiro, incomensuravelmente libertário da aforística nietzscheana apresentada por Deleuze na “Pensée nomade”.

<sup>1980</sup> *Rhi/MP*, p. 12: “ne rompt pas vraiment avec le dualisme, avec la complémentarité d’un sujet et d’un objet, d’une réalité naturelle et d’une réalité spirituelle : l’unité ne cesse d’être contrariée et empêchée dans l’objet, tandis qu’un nouveau type d’unité triomphe dans le sujet.”

<sup>1981</sup> *Rhi/MP*, p. 13: “Le multiple, *il faut le faire*.”

<sup>1982</sup> *Rhi/MP*, p. 14: “aucun rapport avec l’Un comme sujet ou comme objet, comme réalité naturelle ou spirituelle, comme image et monde. Les multiplicités sont rhizomatiques, et dénoncent les pseudo-multiplicités arborescentes.”

<sup>1983</sup> *Rhi/MP*, p. 18: “le livre n’est pas image du monde, suivant une croyance enracinée. Il fait rhizome avec le monde, il y a évolution parallèle du livre et du monde, le livre assure la déterritorialisation du monde, mais le monde opère une reterritorialisation du livre, qui se déterritorialise à son tour en lui-même dans le monde (s’il en est capable et s’il le peut).”

fundamento, anular fim e começo. Eles souberam fazer uma pragmática.”<sup>1984</sup> “Entre as coisas”, não como um vaivém, mas numa direcção perpendicular, movimento transversal, o meio que desconhece o início ou o fim.<sup>1985</sup>

### 2.c.3- Rizoma e sentido

Nada poderia estar mais afastado de uma hermenêutica do sentido, fazer rizoma não é fazer sentido, pelo menos um sentido pleno e definitivo, já que a territorialização se faz por desterritorialização. D/G expõem em *Rhi/MP* toda uma teoria anti-hermenêutica, o que referem do pragmatismo da literatura americana deve alargar-se a outros campos, trata-se de pensar e escrever para rizomatizar, cortar e replantar, o tempo de pegar e já está noutro lugar. Não há raízes radiculares, nem pouco profundas, da Modernidade. Nem sujeito nem objecto garantem o retorno da Unidade, não existem sujeito ou objecto, apenas agenciamentos colectivos de enunciação. O livro emancipou-se do Estado, da cultura, das linhas de influência que o pregavam – ainda que nas margens, quando era iconoclasta – dentro de grandes *Opus*, sentido pleno feito da soma de intenções. O livro não reproduz, pois, a imagem-mundo, ele é um agenciamento que se coloca no meio de alguma coisa (“entre as coisas”), vem maquinar um pouco, mesmo sem leitores. Escrever um livro sem interioridade, no fundo sem conteúdo. Não que esteja vazio (um vazio improdutivo), mas o que contém só vale em correlação com o exterior, só se activa saindo de si (ele só existe no e pelo exterior). Seria uma espécie de *interioridade* pela exterioridade, logo uma não-interioridade. Carece então de importância? Não. Como vimos, o livro-rizoma desterritorializa o mundo, a “evolução paralela” entre livro e mundo é uma outra forma, bem diferente é verdade, de se colocar a questão da recepção. Ninguém nem nada procura compreender e reproduzir, por vezes suplementar, as intenções (do autor ou da obra), mas, por uma espécie de emulação, obrigar o outro da conexão a desterritorializar-se ao mesmo tempo que se deseja que faça o mesmo,

---

<sup>1984</sup> *Rhi/MP*, p. 37: “se mouvoir entre les choses, instaurer une logique du ET, renverser l’ontologie, destituer le fondement, annuler fin et commencement. Ils ont su faire une pragmatique.”

Umás p. antes, sobre o modelo de análise apropriado à distinção da multiplicidade de tipos de agenciamentos, referem que isso não dependerá de teorias implicando universais, mas de “uma pragmática que compõe as multiplicidades ou os conjuntos de intensidades.” (Cf. *Rhi/MP*, p. 23)

Sobre o carácter experimental da literatura americana e inglesa, exemplo de autores, ver *D*, p. 47-48 e 60. Como diz François Dosse, “C’est cette capacité à se laisser déterritorialiser qui fascine Deleuze dans la littérature américaine, littérature ouverte aux vents les plus impétueux de l’aventure, expression d’un peuple mineur, s’expriment en effet dans la langue dominante, l’anglais, mais à partir de racines lointaines et multiples [...]. Chez Thomas Hardy, Herman Melville, Robert Louis Stevenson, Virginia Woolf, Thomas Wolfe, D.H. Lawrence, Francis Scott Fitzgerald, Henry Miller, Jack Kerouac”. (*Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, cit., p. 512)

<sup>1985</sup> “Un rhizome ne commence et n’aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-êtré, *intermezzo*. L’arbre est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement d’alliance. L’arbre impose le verbe ‘êtré’, mais le rhizome a pour tissu la conjonction ‘et... et... et...’” (*Rhi/MP*, p. 36)

aparelhamente. Desterritorializar e reterritorializar (roubo mútuo). Mãos que não se dão, mas se usam para abanar, derrubar, bater e empurrar o outro numa direcção diferente; assegurar também elementos para a nossa reterritorialização, sem anulação da heterogénese. Um leitor é um intruso, não interpreta mas experimenta. Um livro não representa a imagem-mundo, é um agenciamento com o exterior, desejo maquínico ligado ao exterior. Combate-se a ideia de uma suposta realidade objectiva, com a qual o pensamento teria de se adequar (um “bom e válido pensamento”) para abrir todas as possibilidades de pensamento, mesmo se depois algumas se revelem estéreis. E serão estéreis ou se não funcionarem ou se o fizerem ilusoriamente dentro de um pensamento da representação. No início da década de 70, numa entrevista sobre o *ACE* expõem o que parece ser o campo geral para uma *teoria* da recepção, mesmo se nos anos seguintes apostam bastante, como vimos, nas noções de rizoma e experimentação. Ali, tudo se cinge à questão do funcionamento. Se um livro não funcionar, se uma experiência não funcionar, não desenvolver uma “evolução paralela” com o exterior, consumir-se-á na sua própria identidade petrificada ou nos jogos florais da seriedade protocolar. Um processo rizomático tem antes de mais que funcionar. Como? De uma ou de outra forma, se D/G se assumem funcionalistas (“somos puramente funcionalistas”) é porque lhes interessa que as coisas funcionem (sem que haja uma axiologia do funcionamento), e depois analisar, questão mais propriamente filosófica, os modos de funcionamento. Buscam nos livros fluxos que escapem aos códigos habituais, querem que funcionem para eles como abertura para a novidade. E o mesmo desejam para os seus: “Trata-se de saber se funciona, e como, e para quem.”<sup>1986</sup> Na mesma época, pensando com Foucault a função dos intelectuais no poder, Deleuze diz que uma teoria é uma “caixa de ferramentas” (*boîte à outils*) que nada tem que ver com o “significante”, as coisas têm de servir, funcionar. Caso contrário é preciso mudar de rumo, fazer outras coisas, outras teorias.<sup>1987</sup>

Certo: funcionar/não funcionar, como, para quem (continua a não haver universais), pode ser esse o campo geral de uma quase-teoria da recepção. Mas, fazemos mais uma conexão (aparente regressão), é preciso tentar, experimentar alguma coisa para esboçar esse funcionamento. Não é um sujeito soberano que experimenta, mesmo se os textos têm assinaturas, a experimentação é um agenciamento, uma multiplicidade, um rizoma. Vejamos

---

<sup>1986</sup> *P*, p. 36: “Il s’agit de savoir s’il fonctionne, et comment, et pour qui.”

As paráfrases anteriores foram retiradas das p. 15-36 da mesma obra. Ainda no início da década de 70, numa crítica à normatividade da psiquiatria e à psicanálise interpretativa, Deleuze reclama-se de um novo funcionalismo, “non plus ce que ça veut dire, mais comment ça marche, comment ça fonctionne.” (*ID*, p. 338) Agora com o exemplo da pintura: “C’est difficile de demander à un peintre: pourquoi tu peins? La question n’a pas de sens. Mais comment peins-tu, comment le tableau fonctionne-t-il, et du coup, qu’est-ce que tu veux en peignant?” (*ID*, p. 348)

<sup>1987</sup> Cf. *ID*, p. 290.

um caso mais concreto:<sup>1988</sup> em 1986 Deleuze escreve um novo texto sobre Kant, “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne”,<sup>1989</sup> afastando-se da monografia da década de 60 (bastante acadêmico). Agora já não quer expor a doutrina kantiana, mas experimentar em que se poderia ter transformado a Crítica na história do pensamento se tivesse sido posta a funcionar fora da territorialização sedentária da universidade ou do pensamento da representação. As quatro fórmulas poéticas que usa – Shakespeare, Rimbaud (duas) e Kafka – enxertam os conceitos kantianos, introduzindo na filosofia a potência do falso (recuperando, sem o dizer, uma linha de pensamento nietzscheano). Deleuze mostra como submetida a uma deriva poética, a filosofia kantiana teria feito outros rizomas, criado outras multiplicidades, experimentado outros agenciamentos. Este pequeno texto prova o experimentalismo deleuziano, como desterritorializa conceitos clássicos da filosofia, autores estabelecidos, determinações teóricas. Desterritorializa e reterritorializa: Nietzsche, Espinosa, Bergson, e.g., alteraram-se depois de passar por Deleuze. O mesmo em relação à literatura, ao cinema, à pintura ou ao teatro. Deleuze descodifica tudo em que toca, e as novas maneiras de funcionar que resultam das suas experimentações são suficientemente abertas para não as percebermos como recodificações. Ao mesmo tempo, porque não se trata apenas de elaborar a novidade pela experimentação, a filosofia tem o papel de diagnosticar, ler os sintomas, reter os indícios, apreender os signos, atender às forças vivas.... Diagnosticar dentro do que Nietzsche pensava do filósofo-médico da civilização (Deleuze recorda-o em *NPh* e em *QPh?*),<sup>1990</sup> diagnosticar como analista dos signos, gesto genealógico e crítico do Estado, esquizo-análise do capitalismo, micropolítica, pragmatismo... Experimentar e diagnosticar, correlacionados em processos de desterritorialização/territorialização.

---

<sup>1988</sup> Este argumento foi-nos sugerido por Manola Antonioli em *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, cit., p. 86-92.

<sup>1989</sup> Publicado pela primeira vez na revista *Philosophie* 9 (Inverno 1986), depois em *Critique et clinique*, p. 40-49. As quatro fórmulas são retiradas de *Hamlet* (“The time is out of joint”, I, 5); Rimbaud (“Je est un autre...”); da *Muralha da China* de Kafka (o suplício de se ser governado por leis que não se conhecem...); e novamente de Rimbaud (chegar ao desconhecido pelo desregramento de todos os sentidos...).

<sup>1990</sup> As palavras de *QPh?*, por serem mais livres, devem ser expressas: “*Diagnostiquer* les devenirs dans chaque présent qui passe, c’est ce que Nietzsche assignait au philosophe comme médecin, ‘médecin de la civilisation’ ou inventeur de nouveaux modes d’existence immanents.” (p. 108)

### 3- “Pensée nomade” vs. “sauvages, barbares, civilisés”

*DR* foi pensado e escrito antes de Maio 68 (1.<sup>a</sup> ed. nesse ano), trata-se portanto de uma obra que vive sobretudo nos constrangimentos habituais da obtenção do *doctorat ès lettres*<sup>1991</sup> – mesmo que a direcção de Maurice de Gandillac não tivesse definido condições estritas, tanto mais que Deleuze era já um filósofo conhecido em França –, falhando por pouco esse acontecimento político tão... deleuziano.<sup>1992</sup> *ACE*, pelo contrário, é inteiramente escrito dentro da atmosfera revolucionária (controlada). Justifica as forças da revolução e esgrime contra as da conservação (e regressão). Está completamente implicado na experimentação, ou experimentações<sup>1993</sup> que combatem o *socius* capitalista, indiciando, embora quase sempre como resultado da acção negativa, outras formas de sociabilidade.<sup>1994</sup> Tanto mais que

---

<sup>1991</sup> A tese complementar foi “L’idée d’expression dans la philosophie de Spinoza”, publicada em 1969 como *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris: Minuit.

<sup>1992</sup> Pode defender-se que o Deleuze do “acontecimento político desburocratizado”, crítico da política institucional (onde se situava a esquerda francesa tradicional do PSF e do PCF), de qualquer contratualismo social simplista ou da codificação dos impulsos vitais é uma consequência do Maio. Mas pensamos que se tratou antes de um feliz encontro, muitas ideias larvares, sobretudo de origem nietzscheana, encontraram o contexto de aplicação nesse entusiasmo revolucionário imanente. Maio 68, seguindo o que dissemos atrás acerca do “obrigar a pensar”, foi um “encontro violento e fortuito”, impondo novas linhas de pensamento que não chegaram a tomar forma institucional. Em muitos casos também funcionou como antagonização dialéctica que reforçou as forças conservadoras, modelo contra modelo. Portanto, Deleuze estava preparado para o Maio, esperava-o às cegas. Para o modo de funcionamento de Maio 68 e o seu *fracasso* devem ler-se as importantes três páginas de “Mai 68 n’a pas eu lieu”, *Les Nouvelles littéraires* 3 (9 Maio de 1984); reeditado em *DRF*, p. 215-217.

Por outro lado, Maio 68 não desenvolveu nenhuma fórmula, não deixou qualquer lastro codificado que pudesse justificar uma verdadeira nostalgia, um eterno retorno sem diferença. Maio (até na noção que o define, como o nosso 25 de Abril, aliás), foi todo feito de linhas de fuga e de micropolítica: “Mai de 68 en France était moléculaire et ses conditions d’autant plus imperceptibles du point de vue macropolitique [...] Tous ceux qui jugeaient en termes de macropolitique n’ont rien compris à l’événement, parce que quelque chose d’inassignable fuyait.” (*MP*, p. 264)

<sup>1993</sup> Retenhamos que para Deleuze a política só deve ser “experimentação”: “La politique est une expérimentation active, parce qu’on ne sait pas d’avance comment une ligne va tourner.” (*D*, p. 165-166)

<sup>1994</sup> Resumamos com Guillaume Sibertin-Blanc as três linhas de questionamento que aí se apresentam: “une critique sociale d’un code familialiste d’enregistrement des individus et des conduites ; une critique à la fois externe et interne à la psychanalyse de l’œdipianisation de l’inconscient ; une critique politique des structures d’exploitation et de domination de la société capitaliste et des modes de subjectivation aménagés dans la reproduction de ces structures.” (*Deleuze et l’anti-Œdipe. La production du désir*, Paris: P.U.F., 2010, p. 6)

seguindo *Rhi/MP*, “Os grupos e os indivíduos contêm micro fascismos que só pedem para cristalizar.”<sup>1995</sup>

Para trabalharmos nesse desvio inventivo analisamos a conferência de Deleuze em Cerisy-la-Salle sobre Nietzsche: “La pensée nomade”.<sup>1996</sup> Ela é central no que vimos pensando e desinfla o guattarismo antipsicanalítico de *ACE*,<sup>1997</sup> mas continua, e.g., a operar com a noção essencial de máquina (*machine*). Veremos, até pela confrontação com o que tinha dito em 1964 no encontro de Royaumont,<sup>1998</sup> que a questão da interpretação, ainda que infinita e múltipla, se desloca para uma hermenêutica da intensidade, adequada ao estilo aforístico nietzscheano, permanentemente correlacionado com o exterior. Nietzsche é o único dos Modernos que nada codifica, mesmo o seu *discurso filosófico* é uma contra-filosofia inclassificável. Por outro lado, não podíamos deixar de convocar *ACE*, sobretudo o capítulo III (“Sauvages, barbares, civilisés”), corpo textual que aqui exporemos em contraponto e suplemento (melhor seria dizer: em “evolução paralela”)<sup>1999</sup> a “Pensée nomade” – quem suplementa quem? A decisão é nossa, *lance de dados*; nem sequer pensamos sempre na mesma sequência anterioridade/posterioridade. Algo muda porque a autoria passa do singular em “Pensée nomade” ao plural em *ACE* (Deleuze e Guattari), mas principalmente devido ao contexto mais nietzscheano daquela. Querendo manter a relativa autonomia de “Pensée nomade”, escolhemos usar uma nova (em nós) encenação formal: o texto sobre *ACE* virá em itálico entre parêntesis rectos, separado do de “Pensée nomade” e não citaremos o original em n. (tornaria pletórico esse espaço discursivo).

A conferência alerta-nos prontamente para a marca de juventude que deve estar presente na recepção a Nietzsche.<sup>2000</sup> Maneira de renovar as leituras filosóficas, afastando

---

<sup>1995</sup> *MP*, p. 16: “Les groupes et les individus contiennent des micro fascismes qui ne demandent qu’à cristalliser.”

<sup>1996</sup> “La pensée nomade”, in *Nietzsche aujourd’hui?* vol. 1 (“Intensités”), cit.,. Usaremos o publicado em *ID*.

<sup>1997</sup> Guattari era lacaniano, mas Deleuze diz em 1988 que foi ele quem o resgatou da psicanálise: “C’est curieux, ce n’est pas moi qui ai sorti Félix de la psychanalyse, c’est lui qui m’en a sorti. Dans mon étude sur Masoch, puis dans *Logique du sens*, je croyais avoir des résultats sur la fausse unité sado-masochiste, ou bien sur l’événement, qui n’étaient pas conformes à la psychanalyse, mais qui pouvaient se concilier avec elle. Au contraire, Félix était et restait psychanalyste, élève de Lacan, mais à la manière d’un ‘fils’ qui sait déjà qu’il n’y a pas de conciliation possible.” (*P*, p. 197)

<sup>1998</sup> “Conclusion sur la volonté de puissance”, cit. Note-se que este texto é sobretudo um resumo do colóquio, na questão da multiplicidade interpretativa, e.g., Deleuze refere-se à comunicação de Michel Foucault. No entanto, pela forma como omite ou destaca, há sempre algum Deleuze naquilo que diz. Cremos que mesmo ventriloquada pela dos conferencistas, ainda é possível resgatar uma perspectiva própria que muito concentrada assenta na abertura do pensamento nietzscheano à multiplicidade interpretativa. Esta posição permitia que novos horizontes filosóficos acolhessem Nietzsche.

<sup>1999</sup> Abordaremos este conceito no ponto “Da Interpretação à Experimentação”.

<sup>2000</sup> É bem nietzscheano o apelo à juventude, basta, entre outros, lembrarmos a figura final das três metamorfoses, a “criança”, de *Assim Falava Zaratustra*. Por outro lado, vale a pena confrontar a presente condição hermenêutica com o início de *QPh?*, onde, pelo contrário, dará à velhice o privilégio de questionar o que possa ser a filosofia (“Peut-être ne peut-on poser la question *Qu’est-ce que la philosophie* ? que tard, quand vient la vieillesse, et l’heure de parler concrètement.”, p. 7). Não se entenda, porém, a “velhice” dentro de um mero dispositivo biográfico, como se só após a acumulação sequencial de experiências chegasse o momento de

Nietzsche das velhas grelhas hermenêuticas.<sup>2001</sup> Porque não se pode “comentar Nietzsche como se comenta Descartes, Hegel.”<sup>2002</sup> Mas o que caracteriza então o jovem hermeneuta? Deleuze, numa estratégia de definição calculadamente frouxa, assume-se como quem “prepara um trabalho sobre Nietzsche”, mas igualmente alguém que, “voluntária ou involuntariamente” (importa reter o “involuntário”, próprio dos “agenciamentos colectivos de enunciação”), “produz enunciados singularmente nietzscheanos no decurso de uma acção, de uma paixão, de uma experiência”.<sup>2003</sup> Os dois *modelos*, diz Deleuze, não são exclusivos, “Talvez possamos escrever sobre Nietzsche e depois produzir na corrente da experiência enunciados nietzscheanos.”<sup>2004</sup> Eis então o exemplo de um texto nietzscheano:

Que eu tenha conhecimento, um dos textos recentes mais belos e profundamente nietzscheanos é o texto que Richard Deshayes escreve: *Viver, não é sobreviver*; momentos antes de receber uma granada durante uma manifestação.<sup>2005</sup>

Mas mais do que analisar a tipologia do leitor/receptor, Deleuze vai preocupa-se com as características revolucionárias da *filosofia* nietzscheana. Alterou-se a sua perspectiva de que se devia questionar o “quem?” em vez de “o quê?”, exposta em *NPh*. Se é verdade que ali, entre as p. 86 e 88, depois de pôr de parte o “o quê?” da velha filosofia das essências, ficava claro que o “quem?” não se referia, em última análise, ao “quem quer?”, “quem interpreta?” ou “quem avalia?”, porque *ele* era desde sempre vontade de potência; ainda assim

---

responder à grande questão sobre o ser da filosofia. Arnaud Bouaniche (socorrendo-se de Guillaume Sibertin-Blanc, “Les impensables de l’histoire. Pour une problématisation vitaliste, noétique et politique de l’anti-historicisme chez Gilles Deleuze”, *Le philosophe* 19 (2003)) defende que, em coerência com a desvalorização da vontade decisória em Deleuze, a pergunta sobre o que é a filosofia depende sobretudo de uma “hora”, ou “humor” particular, o nosso “chegou a hora de...”, de um encontro com o *dehors*, por isso escrevem Deleuze e Guattari: “l’heure est venue pour nous de demander ce que c’est que la philosophie.” (*QPh?*, p. 8) De Bouaniche, cf. *Gilles Deleuze, une Introduction*, cit., p 256-257. Aliás, a crítica à possibilidade de uma vontade livre está bem patente em Nietzsche, e.g., *Humano, Demasiado Humano* I, §18, coloca a crença na liberdade da vontade a par da crença em coisas eternas como um erro original comum a todos os organismos. Crítica mais contundente na *Para a Genealogia da Moral*, II §7: foram os filósofos da moral que inventaram a “vontade livre” (*freien Willen*), como forma de justificarem o nosso carácter pecaminoso. Ainda, sem sermos exaustivos, no *Crepúsculo dos Ídolos*, “Die vier grossen Irrthümer” §7, com o título sugestivo de “Erro do livre-arbítrio”.

<sup>2001</sup> “Si nous demandons ce qu’est ou ce que devient Nietzsche aujourd’hui, nous savons bien à qui il faut s’adresser. Il faut s’adresser à des jeunes gens qui sont en train de lire Nietzsche, qui découvrent Nietzsche. Nous, nous sommes déjà trop vieux, pour la plupart ici.” (“Pensée nomade”, *ID*, p. 351 [para maior clareza optamos por colocar também o nome do artigo])

<sup>2002</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 351: “commenter Nietzsche comme on commente Descartes, Hegel.”

<sup>2003</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 351-352: “produit des énoncés singulièrement nietzschéens dans le courant d’une action, d’une passion, d’une expérience”.

<sup>2004</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 352: “Peut-être qu’on peut écrire sur Nietzsche, et puis produire dans le courant de l’expérience des énoncés nietzschéens.”

O “pode-estar” com que abre a afirmação mostra que não quer impor nenhum modelo hermenêutico, o que seria, aliás, contrário a muito do que diz no restante texto. Apesar de, como veremos, se referir a um “método nietzscheano”.

<sup>2005</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 352: “A ma connaissance, un des textes récents les plus beaux, les plus profondément nietzschéens, c’est le texte que Richard Deshayes écrit : *Vivre, c’est pas survivre*, juste avant de recevoir une grenade au cours d’une manifestation.”

O editor de *ID* (David Lapoujade) informa-nos que se tratava de um estudante de extrema esquerda, ferido pela polícia durante uma manifestação em 1971.

a averiguação remetia certamente para o pólo da recepção.<sup>2006</sup> Intensificada, aliás, dois anos depois no colóquio filosófico internacional de Royaumont dedicado a Nietzsche. Substituindo a lógica pela tipologia, escreve: “há interpretações que supõem uma maneira baixa ou vil de pensar, de sentir e mesmo de existir, outras que revelam nobreza, generosidade, inovação..., por isso as interpretações julgam, antes de mais, o ‘tipo’ de quem interpreta, e renunciam à questão ‘o que é que?’ para promover a questão ‘Quem?’.”<sup>2007</sup>

*[[ACE revela que o estrato civilizado do Estado capitalista, “extrema espiritualização do Estado despótico”,<sup>#</sup> mais não fez do que desenvolver a má-consciência e o ressentimento. O “homem europeu da civilização” continua a viver nos mais decadentes dos sentimentos e pensamentos, culpando-se a si e aos outros da queda adâmica e consequente tecelagem de desgraças sem fim. (Cf. ACE: 320) Deleuze/Guattari (D/G) devem, pois, continuar o trajecto nietzscheano de desmistificação do statu quo ocidental, suas múltiplas e potentes forças, que, lançando silogismos e tábuas morais de culpabilização/salvação sobre a funcionalidade/disfuncional do socius capitalista – “Nunca uma discordância ou um disfuncionamento anunciaram a morte de uma máquina social que tem o hábito, pelo contrário, de se alimentar das contradições que levanta, das crises que suscita, das angústias que engendra e de operações infernais que a revigoram: o capitalismo aprendeu-o e cessou de duvidar de si, enquanto mesmo os socialistas renunciavam a acreditar na possibilidade da sua morte natural por usura. Nunca ninguém morreu de contradições.” (ACE: 178) –, mais não fazem do que prolongar o niilismo europeu (modelo quase-universal). ACE vai experimentar para lá do debate relativamente estéril que à época se desenvolvia em torno de Marx/Freud/Saussure/Lévi-Strauss. Pela genealogia interfere nas sensatas discussões sobre a produção social capitalista e a representação edipiana do desejo, revelando que afinal elas continuam no campo niilista. A genealogia e a transmutação dos valores nietzscheanos ganham assim um alcance revolucionário, superam a esfera filosófica para se situarem no da cultura, nas forças de poder. Nova forma de análise do político, liberta da tradicional dialéctica hegeliano-marxista, do papel do Estado e seus avatares na formação do socius. Em 1987, para o prefácio da edição italiana de Mille Plateaux, D/G recordam que o sucesso editorial de ACE não evitou que o Édipo familiar continuasse a portar-se muito bem. E assim falhou a “ambição kantiana de fazer uma Crítica da Razão Pura” sobre o inconsciente. Talvez tenha sido este falhanço que retirou a ACE um alcance político mais duradouro, é que sem a reconstrução do inconsciente, a acção política da esquizo-análise tornou-se quase anódina.<sup>##</sup>]]*

Regressemos às características nietzscheanas. Deleuze repete em Cerisy-la-Salle a trilogia foucauldiana do colóquio de Royaumont (“Nietzsche, Freud, Marx”). Para Foucault,

---

<sup>2006</sup> Veja-se este argumento: “Quand nous demandons ce qu’est le beau, nous demandons de quel point de vue les choses apparaissent comme belles : et ce qui ne nous apparaît pas beau, de quel autre point de vue le deviendrait-il ?” (NPh, p. 87) O “ponto de vista” exige uma recepção activa.

<sup>2007</sup> “Conclusion sur la volonté de puissance”, cit., p. 275: “il y a des interprétations qui supposent une manière basse ou vile de penser, de sentir et même d’exister, d’autres qui témoignent d’une noblesse, d’une générosité, d’une créativité..., si bien que les interprétations jugent avant tout du ‘type’ de celui qui interprète, et renoncent à la question ‘qu’est-ce que ?’ pour promouvoir la question ‘Qui ?’.”

<sup>#</sup> No §3 do segundo Ensaio da *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche explica como os alemães, “actual povo de pensadores”, passaram dos seus instintos mais brutais e grosseiros no campo da punição à “reflexão”, usando, para isso, uma mnemónica ascética.

<sup>##</sup> O prefácio ao *Mille Plateaux* italiano pode ser consultado em DRF, p. 288-290



vimo-lo no capítulo anterior, Nietzsche sobressaía por levar ao paroxismo a abertura infinita do processo de interpretação. Para Deleuze, retomando a trindade (*trinité*) sagrada da Modernidade, a questão já não é a da interpretação, infinita ou finita, mas a da codificação/descodificação. Somos tentados a ver nesta um avatar daquela, mas a mudança é mais do que terminológica. A “codificação” de Deleuze está mais do lado do *autor* do que do receptor. Trata-se de produzir codificações pela lei, do contrato e da institucionalização, e não de atribuir sentido e valor pelas interpretações. Ora, dos três, só Nietzsche, atravessando todos os códigos possíveis, faz “passar alguma coisa que não se deixa e não se deixará codificar.”<sup>2008</sup> É que se os outros dois estão no nascimento da cultura Moderna, Nietzsche “é totalmente outra coisa, o alvor de uma contracultura.”<sup>2009</sup> Marxismo e freudismo desenvolveram processos de recodificação, aquele no Estado (o Estado moribundo curar-se-ia por um novo Estado); este na família (a família substituída por uma nova família). Duas burocracias fundamentais, uma privada outra pública, implicadas, por vezes atabalhoadamente, numa recodificação de algo que não cessa de se descodificar.<sup>2010</sup> Nietzsche, pelo contrário, manteve-se num permanente plano revolucionário.<sup>2011</sup>

*[[A relação de Deleuze com Marx foi sempre complexa, se por um lado no momento da morte trabalhava num Grandeur de Marx,<sup>#</sup> por outro, inibia-o abraçá-lo incondicionalmente devido às derivas quase teológicas dos marxismos e suas narrativas da salvação (nunca pertenceu ao P.C.F., ao contrário de Guattari, e era atacado pelos maoistas*

---

<sup>2008</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 352: “passer quelque chose qui ne se laisse et ne se laissera pas coder.”

É verdade que, diz Deleuze, levados à letra, Marx e Freud estariam ao lado de Nietzsche, mas os “ismos” a que deram nascença degradaram-nos. A argumentação deleuziana, como a foucauldiana antes dele, leva facilmente à seguinte pergunta: porque houve essa degenerescência em Marx e Freud e não em Nietzsche? Será que Nietzsche ainda não sofreu ataques suficientes de codificação (a recepção nazi terá sido epifenomenica)? Será que a sua marginalidade estilística selecciona de tal maneira que os oportunistas nunca farão dele um “profeta”? Ou a sua obra é intrinsecamente incodificável, incompatível com qualquer maquinaria burocrática? Esta última hipótese parece ser a mais viável. Mas então temos de pensar o que havia e há de potencialmente burocrático nas obras de Marx e Freud, i.e., o que *malgré eux* continham já de tóxico.

<sup>2009</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 352: “c’est tout à fait autre chose, l’aube d’une contre-culture.”

<sup>2010</sup> Deleuze usa os livros (normalmente interpretados como instrumentos de libertação) e a loucura (numa homenagem semi-secreta a Foucault) para exemplificar a tripla forma de codificação na lei, da relação contratual ou da instituição. Há livros da lei, “onde a relação do leitor com o livro passa pela lei”, códigos ou livros sagrados; livros que passam pelo contrato, literatura laica e comércio livreiro (“compro-te, dá-me a ler”); e os livros políticos, de preferência revolucionários, livros de instituições, presentes ou por vir. Na loucura, houve múltiplas tentativas de a codificar; na forma da lei, usando o asilo ou o hospital; na forma repressiva, o velho “*enfermement*”; e, golpe de génio de Freud, na forma contratual: “Il est le premier à introduire dans la psychiatrie, et c’est cela finalement la nouveauté psychanalytique, la relation contractuelle bourgeoise qui jusque-là en avait été exclue.” (“Pensée nomade”, *ID*, p. 353-54)

<sup>2011</sup> Mesmo os célebres § 11 e 17 da *Para a Genealogia da Moral* I e II, respectivamente, com a sua raça de senhores loiros (“*Rudel Blonder Raubthiere*”) que sem se justificarem impõem a sua vontade; mesmo esta imagem politicamente contaminada, tantas vezes usada contra Nietzsche, é invertida por Deleuze com o argumento de que no centro estava o império hiperburocratizado, mas na periferia (onde Nietzsche esteve biográfica e mentalmente) as máquinas da unificação desapareciam perante um dinamismo nómada, “máquinas de guerra nómadas” que descodificavam em vez de sobre-codificar.

<sup>#</sup> E já na década de 90 confessa a Toni Negri que ele e Félix Guattari continuaram sempre marxistas, embora cada um à sua maneira. E isto porque não acreditaram nunca numa filosofia política que não tivesse como centralidade a análise do “capitalismo e dos seus desenvolvimentos”. (Cf. *P*, p. 232)

da “bande à Badiou”). Tanto mais que nos “Estados civilizados”, “capitalismo e socialismo participam do Estado despótico originário.”<sup>#</sup> (ACE: 261) Para D/G o antagonismo está menos entre o capital e o trabalho, até bastante solidários, do que entre capital e esquizofrenia. O capitalismo não cessa de juntar novos axiomas aos antigos, insere assim na sua grande axiomática “a classe trabalhadora, os sindicatos...” E “do ponto de vista da axiomática capitalista só há uma única classe com vocação universalista, a burguesia.” (ACE: 301) Por isso, a oposição, teórica e prática, não se faz entre duas classes (burguesia e proletariado, o negativo daquela), havendo só uma classe ela terá de se confrontar com uma não-classe (“hors-classe”, melhor: “les hors-classe”): “entre os capitalistas e os esquizos, na sua intimidade fundamental ao nível da descodificação, na sua hostilidade fundamental ao nível da axiomática”. (ACE: 303) Esquizos à semelhança do proletariado idealizado no séc. XIX, sem qualquer impulso para imporem novos axiomas que fossem preencher as lacunas do Estado, ainda que socialista. “O esquizofrénico mantém-se no limite do capitalismo: ele é a sua tendência desenvolvida, o subproduto, o proletariado e o anjo exterminador.” (ACE: 43)

O livro tem como subtítulo Anti-Édipo (convertido pelo uso em título principal), mas devia ser Anti-Edipianismo Freudiano. D/G acusam a constituição de um Édipo que se presta à axiomatização do capitalismo (e depois, por sua vez, se transforma numa das suas máquinas axiomatizantes). Primeiro que tudo, “uma ideia paranóica adulta, antes de ser um sentimento infantil neurótico.” (ACE: 325) Por isso, os velhos procedimentos da “má-consciência” e do “ressentimento” encontram nele o seu alimento, “Todos esses procedimentos, sem excepção, se desenvolvem na psicanálise: que é o novo avatar do ‘ideal ascético’. E, mais uma vez, não é a psicanálise que inventa Édipo: ela dá-lhe apenas uma última territorialidade, o divã, como uma última lei, o analista déspota e perceptor do dinheiro.”<sup>##</sup> (ACE : 321) É verdade que no início, Freud, essa é a sua grandeza, determinou a natureza do desejo fora da relação com objectos, finalidades ou fontes, determinou-a como “essência subjectiva abstracta, libido ou sexualidade.” (ACE: 322) Todavia, acabou por reportar essa essência “à família como última territorialidade do homem privado”.<sup>###</sup> (Ibid.) A novidade de D/G está em abrir Édipo às “determinações do campo social histórico, onde o económico, o político, o religioso são coisas investidas pela libido por elas próprias e não os derivados de um papá-mamã” (ACE: 216; cf. 20-22 e passim) e o inconsciente deixa de ser um teatro e passa a ser uma fábrica.<sup>####</sup> Combatem também as interpretações estruturalistas fascinadas pelo “significante puro”.<sup>#####</sup> Neste caso, aplicado a grandes “máquinas sociais”, forma dos “grandes conjuntos molares”, pretendendo saber o “que querem dizer” ligando-os a uma família abstracta “contendo o segredo da libido”. E assim fica-se no “quadro da representação.” (Ibid., para todos os fragmentos) D/G procuram, pelo contrário, saber como funcionam as máquinas desejantes, atingindo as “regiões de um inconsciente produtivo, molecular, micrológico ou microfísico que não quer dizer nada e não representa mais nada.” (Ibid.) Em conclusão, Freud (o freudismo) não percebeu que “A sexualidade não é nunca uma determinação molar representável num conjunto familiar, mas a subdeterminação molecular funcionando nos conjuntos sociais, e secundariamente familiares, que traçam o

<sup>#</sup> Analisaremos mais à frente quer o significado de “Estado despótico”, quer a vontade dos Estados civilizados regressarem a ele.

<sup>##</sup> Sobre a relação entre o “ideal ascético” da *Para a Genealogia da Moral* e a psicanálise, ver Alan Schrift, *Nietzsche French Legacy*, cit., p. 77-81.

<sup>###</sup> O modernismo de Freud, dizem D/G em *MP*, foi o de mostrar que o desejo não estava submetido à procriação nem mesmo ao genital. Mas se “A figura mais recente do padre é o psicanalista”, é porque a psicanálise manteve, no essencial, a inscrição da lei negativa da falta no desejo, a regra exterior do prazer e o ideal transcendente do fantasma. (Cf. p. 192)

<sup>####</sup> “L’anti-Édipe, c’est une rupture qui se fait toute seule, à partir de deux thèmes : l’inconscient n’est pas un théâtre, mais une usine, une machine à produire ; l’inconscient ne délire pas sur papa-maman, il délire sur les races, les tribus, les continents, l’histoire et la géographie, toujours un champ social.” (P, p. 197)

<sup>#####</sup> Tanto mais que “les structures ne sont pas mentales, elles sont dans les choses, dans les formes de production et de reproduction sociales.” (ACE, p. 205)

*campo de presença e de produção do desejo: todo um inconsciente não-edipiano que só produzirá Édipo como uma das suas formações estatísticas secundárias ('complexas'), no fim de uma história pondo em jogo o devir das máquinas sociais, o seu regime comparado à das máquinas desejantes.*" (ACE: 217) Em resumo: "A psicanálise fixa-se sobre as representações imaginárias e estruturais de reterritorialização, enquanto a esquizo-análise segue os indícios maquínicos de desterritorialização." (ACE: 378)

*Trata-se, pois, de distinguir esquizo-análise de psicanálise, D/G são explícitos: "A diferença fundamental entre a psicanálise e a esquizo-análise é a seguinte: é que a esquizo-análise atinge um inconsciente não figurativo e não simbólico, pura figuração abstracta, no sentido em que se fala de pintura abstracta [...] O que faz a psicanálise, e antes de mais o que faz Freud, senão manter a sexualidade sob o jugo mortífero do pequeno segredo, encontrando ao mesmo tempo o meio medicinal de o tornar público, de fazer dele um segredo de Polichinelo, o Édipo analítico?"<sup>#</sup> (ACE: 421) Ou ainda: "A tese da esquizo-análise é simples: o desejo é máquina,<sup>##</sup> síntese de máquinas, agenciamento maquínico – máquinas desejantes. O desejo é da ordem da produção, toda a produção é ao mesmo tempo desejante e social. Culpamos assim a psicanálise de ter esmagado esta ordem de produção, de a ter invertido na representação [...] um inconsciente que não produz mais, e que se contenta em acreditar... o inconsciente acredita em Édipo, acredita na castração, na lei..."<sup>###</sup> (ACE: 352) É por isso que a esquizo-análise não interpreta, o inconsciente não quer dizer nada, não há qualquer forma material do inconsciente. "Ele não é expressivo ou representativo, mas produtivo." (ACE: 213) Faz máquinas de desejo que a esquizo-análise deve descobrir, e o seu modo de funcionamento, nas máquinas sociais.<sup>####</sup> A esta função, a que com algum cuidado podemos chamar Crítica, junta-se uma Clínica que deve desmontar os sujeitos unificados e os seus pressupostos, "libertando as singularidades pré-pessoais que contêm e recalcam". (ACE: 434) Abrindo os fluxos, correlativos, cortá-los e ligá-los, dando a cada um múltiplas*

---

<sup>#</sup> Uma das melhores caracterizações da esquizo-análise está na p. 130 de ACE: "La schizo-analyse est à la fois une analyse transcendante et matérialiste. Elle est critique, en ce sens qu'elle mène la critique d'Œdipe, ou mène Œdipe ou point de sa propre auto-critique. Elle se propose d'explorer un inconscient transcendantal, au lieu de métaphysique ; matériel, au lieu d'idéologique ; schizophrénique, au lieu d'Édipien ; non figuratif, au lieu d'imaginaire ; réel, au lieu de symbolique ; machinique, au lieu de structural ; moléculaire, micropsychique et micrologique, au lieu de molaire au grégaire ; productif, au lieu d'expressif. Et il s'agit ici de principes pratiques comme directions de la 'cure'."

Por outro lado, sobre a sexualidade, refira-se que no Maio 1968 se dizia que praticar sexo era outra forma de fazer a revolução (porque desbaratava os códigos burgueses de sublimação do prazer). Ideia que talvez tenha sido recuperada de um *Fragmento Póstumo* nietzscheano, 1880, 6[155]: "O instinto sexual faz avançar a individuação a grandes passos: importante para a minha moral, já que ele é anti-social e nega a igualdade universal e o igual valor de homem para homem."

<sup>##</sup> Zourabichvili vê um alcance polémico na expressão "o desejo é máquina", refere que 1) ela combate a ideia psicanalítica de que o sonho seria uma via privilegiada de acesso ao inconsciente (ver ACE, *passim*); 2) concorre com o marxismo acrescentando o desejo aos factores infra-estruturais de produção da existência (cf. ACE, p. 124). (Cf. *Le vocabulaire de Deleuze*, cit., p. 50)

<sup>###</sup> O desejo é produzido pelas máquinas desejantes que são "la microphysique de l'inconscient, les éléments du micro-inconscient." (ACE, p. 216) Todavia, "en tant que telles, elles n'existent jamais indépendamment des ensembles molaires historiques, des formations sociales macroscopiques qu'elles constituent statistiquement. C'est en ce sens qu'il n'y a que du désir e du social." (*Ibid.*) De qualquer forma, na base destas análises está sempre a tese de que o desejo não é a falta de algo e de que ele produz realidade: "Si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité [...] Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet." (ACE, p. 34) Numa entrevista sobre ACE para o *Tempi moderni*, 1972: "Guattari et moi, nous sommes partis de l'idée que le désir ne pouvait être compris qu'à partir de la catégorie de 'production'. C'est-à-dire qu'il fallait introduire la production dans le désir lui-même. Le désir ne dépend pas d'un manque, désirer n'est pas manquer de quelque chose, le désir ne renvoie à aucune Loi, le désir produit." (ID, p. 324)

<sup>####</sup> Mas atenção, não as máquinas molares, uma instituição, dizem D/G, não se explica pelo seu uso. Porque "les grandes machines molaires supposent des liaisons préétablies que leur fonctionnement n'explique pas, puisqu'il en découle. Seules les machines désirantes produisent les liaisons d'après lesquelles elles fonctionnent, et fonctionnent en les improvisant, les inventant, les formant." (ACE: 213)

vidas..., “A esquizo-análise chama-se assim porque, em todo o seu procedimento de cura, ela esquizofreniza em vez de neurotizar como a psicanálise.” (Ibid.) E para mostrar como a esquizo-análise não institucionaliza a sua acção crítico-clínica que ela se encontra em recantos incodificáveis de máquinas desejantes, D/G apontam La Recherche du temps perdu como um “grande empreendimento de esquizo-análise: todos os planos são atravessados até à sua linha de fuga molecular”. (ACE: 380)]

Herói da contracultura, inflexivelmente incodificável, Nietzsche transmuta inteiramente o sentido da recepção:

Há momentos em que já não se trata de traduzir, nem de interpretar, traduzir em fantasmas, interpretar em significados ou em significantes, não, não é isso [...] O que sentimos é antes a necessidade de uma relação que não seria nem legal, nem contratual, nem institucional. É assim com Nietzsche. Lemos um aforismo ou um poema de *Zarathustra*. Ora, materialmente e formalmente tais textos não se compreendem nem pelo estabelecimento ou aplicação de uma lei, nem pela oferta de uma relação contratual, nem pela instauração de uma instituição. O único equivalente concebível seria talvez ‘estar embarcado com’. Qualquer coisa de pascaliano virado contra Pascal. Estamos embarcados: uma espécie de jangada da Medusa.<sup>2012</sup>

Na jangada é preciso remar, mesmo medusados. E quem navegou sabe como isso forma uma irmandade, sem leis, contratos ou instituições. Uma relação fraterna pronta, todavia, a separar-se mal se amarra a jangada ou atraca o navio (inversão da união marítima, fragmentação, singularização). E que durante o trajecto, como diz Deleuze, faz um “movimento de deriva ou de ‘desterritorialização’”. Tudo isto resulta não de um plano interpretativo, mas de “Um novo tipo de livro.”<sup>2013</sup>

Deleuze terá o cuidado de não alimentar esta “novidade” com o conteúdo dos textos nietzscheanos. Isso tinha sido feito, com enorme alcance no mundo filosófico (também ele codificador), em *NPh*. Trata-se agora, à la Derrida,<sup>2014</sup> de partir do estilo aforístico, do invólucro mais do que do interior dos textos, para em três pontos (relação com o exterior; relação com o intensivo; e relação com o riso) demonstrar esse movimento de contracultura, perfeitamente adequado a qualquer coisa de pós-moderno<sup>2015</sup> que se vivia na época, onde o esporão de Maio 68 ainda rasgava muitos códigos e mantinha a esperança de um nomadismo político e social refundador do Ocidente.

---

<sup>2012</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 355: “Il y a un moment où il ne s’agit plus de traduire, ni d’interpréter, traduire en fantasmies, interpréter en signifiés ou en signifiants, non, ce n’est pas cela [...] Ce que nous sentons, c’est plutôt la nécessité d’une relation qui ne serait ni légale, ni contractuelle, ni institutionnelle. C’est cela, avec Nietzsche. Nous lisons un aphorisme, ou un poème de *Zarathoustra*. Or matériellement et formellement, de pareils textes ne se comprennent ni par l’établissement ou l’application d’une loi, ni par l’offre d’une relation contractuelle, ni par une instauration d’institution. Le seul équivalent concevable, ce serait peut-être ‘être embarqué avec’. Quelque chose de pascalien retourné contre Pascal. On est embarqué : une espèce de radeau de la Méduse”.

<sup>2013</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 355: “Un nouveau type de livre.”

<sup>2014</sup> Convenhamos que dificilmente Deleuze o tomara como referência: o “não há *hors-texte*” de Derrida é incompatível com a importância do “*dehors*” em Deleuze. Atendeu, pois, a *L’Entretien infini* de Maurice Blanchot. (Cit., p. 227 e ss.)

<sup>2015</sup> Arriscaríamos o “quase-pós-moderno” para não substancializarmos uma oposição à Modernidade, facilmente inserida num negativo dialéctico (assim a entendeu Jürgen Habermas).

[[ACE tece uma complexa teoria do Estado. Se remarmos com Nietzsche vamos para ilhas, arquipélagos, penínsulas..., terras geopolitizadas. Onde o processo de territorialização/desterritorialização, codificação/descodificação é infinito. Claro que a máquina de guerra nietzscheana espoletará por si só poderosas forças de descodificação, mas para quem não quer seguir dionisiacamente o montanhoso de Sils-Maria, deverá ler ACE. Primeira consideração: “Não vemos qualquer razão para aceitar o postulado subjacente às concepções da sociedade que se baseiam na troca; a sociedade não é primeiramente um lugar de troca onde o essencial seria circular ou fazer circular, mas um *socius* de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado.” (ACE: 166) Foi Nietzsche quem expôs primeiramente esta hipótese. Ele que nos deixou o grande livro de etnologia moderna: *A Para a Genealogia da Moral*.<sup>#</sup> Sobretudo o segundo Ensaio, onde consegue, sem igual, interpretar a economia primitiva pelo critério da dívida,<sup>##</sup> relação crédito-débito, eliminando as perspectivas ligadas ao interesse e à troca. A dívida é o meio directo de inscrição territorial e corporal, ela constitui o *socius* selvagem. (Cf. ACE:224-225) Com isto se marcam os corpos que são da terra, acto de fundação pelo qual o homem deixa de ser um organismo biológico e se torna um “corpo pleno”. É um “Sistema da crueldade, terrível alfabeto, esta organização que traça signos mesmo no corpo”. (ACE: 169) “A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos. A que ponto circular, trocar, é uma actividade secundária em relação a esta tarefa que resume todas as outras: marcar os corpos que são da terra.” (Ibid.) Quem faz essa primeira codificação? D/G citam o §17 do segundo Ensaio da *Para a Genealogia da Moral*, descreve a horda primitiva de bestas loiras que chegam como um destino, sem causa ou razão e impõem a sua vontade. Este aparecimento é uma espécie de mitema, D/G asseguram que mesmo os “mais velhos mitos africanos falam destes homens loiros.”<sup>###</sup> (ACE: 227) O novo *socius* forma-se então sobre um enorme terror, numa crueldade jamais vista, destruição ou irrisão dos códigos antigos, e “tudo isto está tomado numa imensa engrenagem que torna a dívida infinita”, (Ibid.) mergulhando qualquer esperança no nevoeiro do pessimismo.

<sup>#</sup> Contra, vencendo-o, o “*Essai sur de don*” de Mauss.

<sup>##</sup> No §5 da *Para a Genealogia da Moral* II, Nietzsche discute a dialéctica do devedor/credor, como a dívida permitia, e até impulsionava, o direito à crueldade, que nos primórdios se fazia infligindo “ao corpo do devedor toda a espécie de humilhações.” No §6, prolonga a análise à crueldade, como ela, na medida em que instituiu direitos e deveres, está na origem dos conceitos morais. Por isso, o imperativo categórico kantiano cheira a crueldade. Além disso, querendo mostrar o seu arcaísmo, a crueldade aparece a Nietzsche como uma espécie de estrutura festiva da humanidade, orgânica no início, depois progressivamente espiritualizada (no §7, antecipando vias freudianas, fala da sublimação da crueldade). Tanto mais que fazer sofrer, diz ele tomando como exemplo o *Don Quixote*, faz parte da festa, toda a crueldade remete para a festa, e os deuses, cristão e gregos, gostam da crueldade. (§7)

Sobre a dívida infinita em Nietzsche, Deleuze recupera o tema em *Critique et clinique*, para mostrar que ela tem sobretudo que ver com a dívida em relação à divindade, por isso se torna infinita e impagável. Claro que o “padre” será dado como o inventor da mais sombria organização do querer e do dever de julgar. Além disso, e talvez mais importante, Nietzsche soube descobrir que a relação entre devedores e credores era prévia a qualquer troca, um traço geral da humanidade. (Cf., “*Pour en finir avec le jugement*”, cit., p. 158-160) No mesmo livro e capítulo, distingue em poucas frases o sistema de crueldade (relações finitas do corpo existente com as forças que o afectam) da doutrina da dívida infinita (determina as relações da alma imortal com os julgamentos). (Cf. *idem*, p. 161)

<sup>###</sup> No mesmo livro de Nietzsche, o tema polémico está mais desenvolvido no §11 do primeiro Ensaio. A fórmula “*die blonde Bestie*” foi, e é, amplificada quase até à caricatura pelos antinietzscheanos. Ao mesmo tempo que os oponentes passam normalmente em silêncio sobre esta aparente deriva racista. Mas Nietzsche evoca, o que deve ser sempre realçado, aristocratas romanos, árabes, japoneses ou gregos, muito mais do que uma pretensa característica baseada na cor dos cabelos. Aliás, seguindo Patrick Wotling, o “loiro” remete para a juba do leão, não para um pangermanismo primário. (Cf. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., p. 290-291) Já Alexander Nehamas, destaca o poder da liberdade mais do que o da crueldade: “Nietzsche admires the barbarian nobles, he does not, I think, admire them *because* they are cruel (though neither, to be fair, does he criticize them on that account). He admires them primarily for their lack of absolutism, for their attitude that it is impossible for everyone to be bound by the same rules of conduct, for their ‘pathos of distance’.” (Cf. *Nietzsche, Life as Literature*, cit., p. 215)

Segunda consideração, mais longa. À primeira formação estatal relatada por Nietzsche dão D/G o nome *Urstaat*<sup>#</sup>, cujo modelo é o Estado despótico sobrevivendo das “condições mais puras da produção dita asiática”.<sup>##</sup> (ACE: 234) Este substitui ao mesmo tempo a máquina territorial, formando um novo corpo pleno desterritorializado, e mantém antigas territorialidades, integrando-as como órgãos de produção na nova máquina (deixa subsistir as velhas inscrições territoriais como “tijolos” na nova superfície). Com ele passa-se do “selvagem” ao “bárbaro”.<sup>###</sup> Não que o Estado tenha um começo histórico, socorrendo-se da Muralha da China de Kafka<sup>####</sup>, D/G asseguram que os Estados são unidades transcendentais integrando subconjuntos relativamente isolados, a quem dão “um desenvolvimento em tijolo e um trabalho de construção por fragmentos.” (ACE: 235)<sup>#####</sup> O Estado “sobre-codifica”, é nesta operação que constitui a sua essência, estabelecendo a continuidade e a ruptura com as antigas formações. (Cf. ACE: 236) Por conseguinte, um Estado não é cronologicamente primitivo, “ele é origem ou abstracção, ele é a essência abstracta originária que não se confunde com um começo.” (Ibid.) Mais, é o “eterno modelo do que todo o Estado quer ser e deseja. [...] Cada forma mais ‘evoluída’ é como um palimpsesto: ela recobre uma inscrição despótica, um manuscrito micénico.” (ACE: 257; ver também 259, 260-262) O Estado despótico sobre-codifica os antigos elementos territoriais já codificados, mas isso não basta, deve “inventar códigos específicos para fluxos cada vez mais desterritorializados: pôr o despotismo ao serviço da nova correlação de classes; integrar as correlações de riqueza e de pobreza, de mercadoria e de trabalho; conciliar o dinheiro mercantil com o dinheiro fiscal; em todo o lado reinsuflar *Urstaat* no novo estado de coisas.” (ACE: 258) Um devir Estado que enquanto desenvolve um campo de forças sociais cada vez mais desterritorializadas e descodificadas, formando um sistema físico, desenha a sua espiritualização num campo supraterrrestre cada vez mais sobrecodificante, formando um sistema metafísico. (Cf. ACE: 263)

O mais recente do palimpsestos, existindo sempre entre a progressão e a regressão à origem do *Urstaat*, é o Estado capitalista (*socius* dos “civilizados”). Vimos já o combate que a esquizofrenia lhe vota, mas nada disso terá consequências sem uma análise do seu modo de ser (ele é molar, tem o *Urstaat* como modelo irrepetível) e de funcionamento (também é molecular, produz constantemente novas axiomatizações). Começamos pela função mais geral: “O Estado capitalista é o regulador dos fluxos descodificados como tais, enquanto tomados na axiomática do capital.” (ACE: 299) Portanto, o Estado capitalista, formação civilizada, serve mais o capital do que este o Estado. Quanto ao seu ser, se o *Urstaat* se

<sup>#</sup> Cf. ACE, p. 257. A palavra *Urstaat* constrói-se a partir da vila de “Ur” do Antigo Testamento (“Génese”, 15) e de “*Urszene*”, fantasma/cena originária em Freud, também usada por Melanie Klein. D/G inspiram-se ainda na *Para a Genealogia da Moral* e na descrição que Nietzsche faz do Estado arcaico totalmente tirânico, sobretudo no §17 do 2.º Ensaio.

<sup>##</sup> Umas p. antes referem Marx e o que diz em *Principes d’une critique de l’économie politique* (1857, Pléiade II, p. 314) sobre a produção asiática: unidade superior do Estado instaurando-se sobre as comunidades rurais primitivas. (Cf. ACE, p. 229-230)

<sup>###</sup> Não se veja aqui, porém, uma marca simples de cronologia (“selvagem”, “bárbaro” e, finalmente, “civilizado”). Algo persiste do antecedente, que por vezes se efectiva ainda com mais força na actualidade. A existência do *Urstaat* tem mais que ver com o esquecimento/retorno do que com um friso cronológico. Não se deve, pois, entender esta trilogia como um processo evolutivo.

<sup>####</sup> Citemos um excerto significativo: “L’Empereur est le seul objet de toutes nos pensées. Non point l’Empereur régnant... Il en serait l’objet, veux-je dire, si nous le connaissions, si nous avions à son sujet la moindre précision ! [...] Telle est la vision à la fois désespérée et nourricière d’espérance qu’a ce peuple de son Empereur ! il ne sait quel Empereur règne, et le nom même de la dynastie lui demeure incertain. Dans nos villages des Empereurs depuis longtemps défunts montent au trône, et tel qui ne vit plus que dans la légende vient de promulguer un décret dont le prêtre donne lecture au pied de l’autel.” (*La Muraille de Chine*, Paris: Gallimard, 1950, p. 112-113)

<sup>#####</sup> A irrerealidade histórica do *Urstaat* conduz a uma impossibilidade crítica, mantendo assim a sua força mítica. Todavia, no segundo tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia* (*Mille plateaux*) invertem este ponto de vista: “Il faut dire que l’État, il y en a toujours eu, et très parfait, très formé. Plus les archéologues font de découvertes, plus ils découvrent des empires. L’hypothèse de l’*Urstaat* semble vérifiée”. (p. 445)

definia pela sobre-codificação, o Estado capitalista “é produzido pela conjunção dos fluxos descodificados ou desterritorializados e se leva ao mais alto ponto o devir-imanente é na medida em que confirma a falência generalizada dos códigos, e sobre-codificações, na medida em que evolui inteiramente nessa nova axiomática da conjunção, de uma natureza até então desconhecida.” (ACE: 300) O capitalismo é a única “máquina social” que se constituiu sobre fluxos totalmente descodificados, ele produz o máximo da descodificação.<sup>#</sup> Mas se abandonou o processo de sobre-codificação do Urstaat, utilizará, usando o Estado, uma axiomática “ainda mais opressiva.” Autocontraditório num certo sentido, tende a aniquilar-se, num apocalipse geral, pela pletórica descodificação dos fluxos, daí, por necessidade vital, usar o Estado para desenvolver uma axiomática social. A axiomática não é uma outra designação para os velhos códigos que marcavam, como Nietzsche mostrou, cruelmente no corpo uma dívida infinita. A sua função é igualmente a de ordenar um socius, mas sem “a necessidade de escrever na própria carne, de marcar os corpos e os órgãos, nem de fabricar nos homens uma memória.”<sup>##</sup> (ACE: 298) Ela encontra em si mesma os princípios de execução, de percepção e de memorização. A memória e a fé são desvalorizadas “mesmo se o capitalismo se preocupa aparentemente com o niilismo espiritual. O capitalismo já nem precisa de escrever a sua axiomática “nos livros para suplementar as marcas desaparecidas dos corpos.” (ACE: 298) Trata-se, pois, de uma codificação que ainda que seja opressiva, dá-se sempre como provisória, ontologicamente evanescente, entusiasticamente disponível para a alteração. “E o poder do capitalismo está justamente no facto de a sua axiomática nunca estar saturada, que ele seja sempre capaz de acrescentar um novo axioma aos axiomas precedentes.” (ACE: 297-298) Poder-se-ia confundir esta axiomática com a produzida pelos “sábios”. Mas não, deixam-se os sábios fazer até certo ponto a sua axiomática, mas quando se chega às coisas sérias é a “própria máquina social que se substitui às antigas codificações e que organiza todos os fluxos descodificados, incluindo os fluxos de códigos científico e técnico, em proveito do sistema capitalista e ao serviço dos seus fins.” (ACE: 277) Por outro lado, o capital “torna-se o corpo pleno, o novo socius ou a quase-causa<sup>###</sup> que se apropria de todas as forças produtivas.” (ACE: 269-270) Daí falarmos há pouco da axiomática capitalista encontrar em si mesma a sua plena realização, parece que nada pode superar o capitalismo.

No entanto, se o Estado civilizado, moderno, rompe com o modelo do Estado despótico, Urstaat bárbaro, na medida em que cumpre um devir-imanente, procede a uma descodificação generalizada dos fluxos, implementa uma axiomática que vem substituir as codificações e sobre-codificações; nunca houve realmente mais do que um Estado, o Urstaat: “a formação despótica asiática que constitui retrospectivamente [en retrait] o único corte

---

<sup>#</sup> É por isso que D/G dão ao capitalismo uma “verdade universal” em negativo de todas as formações sociais, ele é uma espécie de resistência a-histórica a toda a sociabilidade (sendo, todavia, imanente a ela). A sua descodificação generalizada permite compreender “a contrario o segredo de todas as formações sociais”: codificar ou sobre-codificar os fluxos, pretensão de nada escapar à codificação. Por isso, não são as sociedades primitivas que estão fora da história, “é o capitalismo que está no fim da história”, “D’où la possibilité d’une lecture rétrospective de toute l’histoire en fonction du capitalisme.” (ACE, p. 180; cf. *ibid.* para o restante texto) Em MP acrescentam que ele se situa no cruzamento de todas as formações, se não tem universalidade é porque verdadeiramente ele não é: “le capitalisme est au croisement de toutes sortes de formations, il est toujours par nature néo-capitalisme, il invente pour le pire, sa face d’orient et sa face d’occident, et son remaniement des deux.” (p. 30)

<sup>##</sup> Tal não produz, porém, uma diminuição da crueldade geral. Apesar da melhoria salarial de alguns trabalhadores, dizem D/G, a “exploração não cessa de endurecer”, se o centro vê algumas melhorias é só porque o capitalismo exporta para a periferia geopolítica as condições de produção mais cruéis, onde “as fábricas não se assemelham a prisões, elas são prisões”. Por isso: “Le capitalisme se définit par une cruauté sans commune mesure avec le système primitif de la cruauté, une terreur sans commune mesure avec le régime despotique de la terreur.” (ACE, p. 448)

<sup>###</sup> Parece contraditório juntar “socius” e “quase-causa”, mas esta última não é uma espécie de causalidade fraca que seguindo o modelo da causalidade forte suprimisse uma parcela do seu poder relacional. Como refere Slavoj Žižek, “quasi cause is non-sense as inherent to Sense” (*Organs Without Bodies. On Deleuze and Consequences*, New York e London: Routledge, 2004, p. 27; lê-se com proveito todo o ponto dedicado à quase-causa, p. 26-32).

*para toda a história, já que mesmo a axiomática social moderna só pode funcionar ressuscitando-a como um dos pólos entre os quais se exerce o seu próprio corte. Democracia, fascismo ou socialismo, qual deles não está assombrado pelo Urstaat como modelo inigualável?” (ACE: 311) Invertendo algumas das teses sobre um capitalismo irreduzivelmente descodificador, D/G querem mostrar que afinal o Estado moderno tem também a função de reterritorializar, maneira de impedir que os fluxos descodificados fujam por todas as pontas da axiomática social. (Cf. ACE: 307) Como referem com algum humor, “Temos por vezes a impressão de que os fluxos de capitais iriam voluntariamente para a lua se o Estado capitalista não estivesse aqui para os trazer de volta à terra.” (ACE: 307) Assim, o que desterritorializam de um lado, por desse processo poderoso e quase sem limites de descodificação, as sociedades modernas reterritorializam do outro. E há pouco tempo o fascismo mostrou-se como a mais “fantástica tentativa de reterritorialização económica e política. Mas o Estado socialista tem também as suas próprias minorias, as suas próprias territorialidades”. (Ibid.) Por isso, a axiomática das sociedades modernas não cessa de oscilar entre a descodificação mais absoluta, a desterritorialização mais completa e a vontade/necessidade de ressuscitar o Urstaat enquanto força e forma de sobre-codificação e de reterritorialização, questão de controlar os fluxos livres que correm em todas as direcções, questão de se manter vivo.]]*

Deleuze começa por retomar de Maurice Blanchot a relação dos aforismos com o exterior.<sup>2016</sup> Abrir ao acaso um texto de Nietzsche nunca nos faz cair em qualquer “interioridade da alma ou da consciência, interioridade da essência ou do conceito, i.e, do que sempre fez o princípio da filosofia.”<sup>2017</sup> É que Nietzsche “funda o pensamento, a escrita sobre uma relação imediata com o exterior.”<sup>2018</sup> Criação inusitada, experimentação original, nunca nenhum filósofo, ainda que falasse de política ou passeasse ao ar livre, se tinha referido como Nietzsche ao exterior. Justamente porque não basta falar do que está fora de si para se relacionar com ele.

Que “exterior” é este? Vimos já em n. anterior que não se trata de um simples exterior à consciência ou o exterior empírico. É, todavia, mais difícil descrever a sua positividade, parece-nos que Deleuze o usa como uma espécie de *mot-valise* cuja função é, em diferentes modalidades, opor-se sempre à “interioridade”. Neste caso retoma novamente de *Para a Genealogia da Moral* o capítulo II, §17, para, a par de *A Muralha da China* de Kafka, mostrar como alguns textos são necessariamente atravessados por um movimento que vem do exterior,

[...] que não começa na página do livro nem nas páginas precedentes, que não se consegue enquadrar no livro e que é totalmente diferente do movimento imaginário das representações ou do movimento abstracto dos

---

<sup>2016</sup> Blanchot quase não fala explicitamente do “*dehors*”, mas é verdade que define o aforismo como um pensamento do “*Versuch* e dos *Versucher* [sic]”, fechado no seu próprio horizonte, simultaneamente sedutor e elemento reservado (esta auto-suficiência é pouco deleuziana). Possui qualquer coisa de sombrio e de “obscuramente violento que o aproxima de Sade”. E o que nos parece mais utilizável por Deleuze: “tout à fait opposée à la maxime, cette sentence à l’usage du beau monde et polie jusqu’à devenir lapidaire, tandis que l’aphorisme est aussi insociable qu’un caillou”. (*L’Entretien infini*, cit., p. 229; algumas paráfrases são da p. 228)

<sup>2017</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 355-56: “intérieurité de l’âme ou de la conscience, l’intérieurité de l’essence ou du concept, c’est-à-dire ce qui a toujours fait le principe de la philosophie.”

<sup>2018</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 356: “fonde la pensée, l’écriture, sur une relation immédiate avec le dehors.”



conceitos como habitualmente têm lugar nas palavras e na cabeça do leitor. Qualquer coisa salta do livro, entra em contacto com um puro exterior.<sup>2019</sup>

Isto repete-se em toda a obra de Nietzsche, um aforismo, diz Deleuze recuperando neste caso a hermenêutica de *NPh*, é um jogo de forças, sempre extrínsecas umas às outras. Por conseguinte, “Um aforismo não quer dizer nada, não significa nada, e não tem nem significado nem significante.”<sup>2020</sup> A não ser assim, voltar-se-ia a restaurar a interioridade do texto. No jogo de forças, o aforismo tem sempre na última força a mais exterior de todas, o “sentido” (Deleuze ainda usa o termo, mas parcimoniosamente e sem o significado forte de *DR* e *LS*) será então encontrado na ligação do texto com essa força.<sup>2021</sup> Isto apaga toda a pretensão a um mundo de interpretações, à realidade que daí resultava de acordo com a tipologia de forças que dominava o processo.<sup>2022</sup>

Desta forma, não há problemas de interpretação de Nietzsche, há problemas de maquinação: maquinar o texto de Nietzsche, procurar com que força exterior actual ele faz passar alguma coisa, uma corrente de energia.<sup>2023</sup>

*[[Um aforismo não tem “nem significado nem significante”, não remete para qualquer codificação que imponha a sua marca interpretativa aos leitores. O significante não nos permite sair da pergunta tética, não passa disso mesmo, embora barrado, “É ainda do domínio da representação.” (ACE: 212) Ora, num exemplo que se deve generalizar, “não há interpretação etnológica pela simples razão que não há material etnográfico: só há usos e funcionamentos.” (Ibid.) O significante é uma invenção, não passa de um “signo do signo”, mas não é anódino. Ele transformou-se no “signo despótico ao substituir o signo territorial e*

---

<sup>2019</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 356-57: “qui ne commence pas dans la page du livre ni dans les pages précédentes, qui ne tient pas dans le cadre du livre, et qui est tout à fait différent du mouvement imaginaire des représentations ou du mouvement abstrait des concepts tels qu’ils ont lieu d’habitude à travers les mots et dans la tête du lecteur. Quelque chose saute du livre, entre en contact avec un pur dehors.”

Alan Schrift resume bem a confrontação entre o “il n’y a pas de hors-texte” de Derrida e este tudo deve ser “hors-texte”: “Deleuze seeks instead to exit the text: insofar as reading is a political act, the task is not to remain within the textual network but to execute lines of escape into extra-textual practice (not to interpret the world, Marx would say, but to change it!).” (*Nietzsche French Legacy*, cit., p. 63)

<sup>2020</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 357: “Un aphorisme ne veut rien dire, ne signifie rien et n’a pas plus de signifiant que de signifié.”

<sup>2021</sup> Veja-se o que dizia pouco anos antes, 1968, sobre os mesmos aforismos nietzscheanos: “un aphorisme de Nietzsche, c’est une machine à produire le sens, dans un certain ordre qui est celui de la pensée. Bien sûr, il y a d’autres ordres, d’autres machineries – par exemple toutes celles que Freud a découvertes et puis d’autres encore pratiques et politiques. Mais nous devons être les machinistes, les ‘opérateurs’ de quelque chose.” (*ID*, p. 190) “Produzir sentido” e a figura do “maquinista”, ambos esquecidos, parcialmente pelo menos, em “Pensée nomade”.

<sup>2022</sup> Aliás, Blanchot, no texto que Deleuze cita (*L’Entretien Infini*), assegura que o mundo é a própria interpretação. Na interpretação não se supõe um intérprete por trás do processo, ditando com o seu ponto de vista as conclusões a tirar. O interpretar é um movimento neutro, não se trata de um caminho para o conhecimento, não se pensa o mundo. O “mundo não é um *objecto* a interpretar”, ele é o “infinito do interpretado”. (Cf. cit., p. 246) A “neutralidade interpretativa” cabe bem no pensamento deleuziano, mas ele quer romper com essa terminologia hermenêutica.

<sup>2023</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 357: “De cette manière il n’y a pas de problème d’interprétation de Nietzsche, il n’y a que des problèmes de machination : machiner le texte de Nietzsche, chercher avec quelle force extérieure actuelle il fait passer quelque chose, un courant d’énergie.”

“Maquinar” porque as máquinas opõem a qualquer processo codificado de interpretação o seu carácter vitalista, elas estão abertas, ligadas ao exterior, não produzem em circuito fechado, tanto mais que não são individuais, antes sempre máquinas sociais.

*superar o limiar da desterritorialização; o significante é somente o próprio signo desterritorializado.” (ACE: 244) Jamais ele será resgatado desta função imperial, ainda que o remetam profusamente para o sistema imanente da língua, o usem nos problemas do sentido e da significação... nunca se impedirá o significante de “reintroduzir a transcendência e de testemunhar por um déspota desaparecido que ainda funciona no imperialismo moderno.” (ACE: 244-245) E Lacan teve alguma responsabilidade na solidificação deste statu quo, ele reconduziu o significante à sua origem, idade despótica, demonstrando o que liga o desejo à lei. (Cf. ACE: 247) Se por um lado, Lacan salvou a psicanálise da edipianização, fê-lo por uma regressão que mantém o inconsciente sob o peso do aparelho despótico, reinterpretando “a partir deste aparelho a lei e o significante, falo e castração sim, Édipo não!, a idade despótica do inconsciente.” (ACE: 257) E esta regressão acaba por pôr fora de cena o pensamento de Lacan, é que “nem o capitalismo, nem a revolução, nem a esquizofrenia passam pelas vias do significante, mesmo e sobretudo nas suas violências extremas.” (ACE: 291) De igual forma, a linguística saussuriana, apesar de descobrir um campo de imanência, supõe ainda a transcendência do significante. Pelo contrário, Louis Hjelmslev (linguista dinamarquês, 1873-1950) opõe-se radicalmente a essa perspectiva, a sua linguística descreve um “campo puro de imanência algébrica” que não admite qualquer transcendência. (Para a questão linguística, cf. ACE: 287-289) Mas foi um livro de J.F. Lyotard, *Discours, figure*,<sup>#</sup> que verdadeiramente constitui a “primeira crítica generalizada do significante.” Ultrapassado pelo exterior e pelo interior, já que um elemento figural está por baixo configurando imagens que se servem das palavras, circulando entre pontos devido a movimentos e cortes que já não são linguísticos nem dependem do significante e suas regras. Lyotard inverte a ordem da figura e do significante, aquela não depende deste, a cadeia de significantes é que depende dos efeitos figurais, feitos de signos “a-significantes”. E o “Elemento figural puro, a ‘figura-matriz’, é bem para Lyotard o desejo que nos conduz às portas da esquizofrenia como processo.” (ACE: 290)]]*

Maquinar um texto para lá da interpretação, entrar na corrente de energia que ele revela na sua ligação ao exterior. Assim se compreende, diz Deleuze que Nietzsche tenha alimentado e continue a alimentar bastantes fascistas. Conviverão porventura alguns aforismos nietzscheanos com as forças que emergem no meio desses *gangs* falsamente dionisiacos. Mas, apesar de o trabalho exemplar de recuperação da *inocência* nietzscheana levada a cabo pela revista *Acéphale* (Jean Wahl, Bataille e Klossowski, principalmente), já não vale a pena lutar ao nível do texto, argumento contra argumento, comentário contra comentário. Como se Deleuze fechasse o ciclo de vida do seu *NPh*, já que agora “Trata-se antes de encontrar, de consignar, de se juntar às forças exteriores que dão a tal ou tal frase de Nietzsche o seu sentido libertário, o seu sentido de exterioridade.”<sup>2024</sup>

É por isto que – abandonado o conteúdo dos textos, o seu sentido discursivo, as perguntas habituais sobre se tal ou tal parte é em si mesma fascista, burguesa ou

---

<sup>#</sup> Paris: Klincksieck, 1971; várias reedições, a última, 5.<sup>a</sup>, de 2002. Embora *Discours, figure* aborde sobretudo a pintura, mais precisamente o “espaço figural” presente quer nas figuras, quer nos discursos, há uma convivência profunda entre figura e desejo, mas, ao contrário de Freud, ela não se faz pela linguagem, o figural é uma dinâmica energética que transgride os códigos habituais da leitura de imagens, prova-o com as diferentes pinturas, de Cézanne a Klee. Posteriormente, com *Économie libidinale* (Paris: Minuit, 1974), Lyotard quis realizar uma “crítica prática da ideologia”.

<sup>2024</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 357: “Il s’agit plutôt de trouver, d’assigner, de rejoindre les forces extérieures qui donnent à telle ou telle phrase de Nietzsche son sens libératoire, son sens d’extériorité.”

revolucionária – estamos agora perante uma questão metodológica. Recuperando esta indicação prática arcaica (o *methodos* grego não se prendia preferencialmente com uma gnosiologia, mas é bem verdade que Deleuze podia ter escolhido outro termo), sem codificar inteiramente, como faz a ciência, o processo, mas querendo alguma orientação para entrar num “campo de exterioridade onde se confrontam as forças fascistas, burguesas e revolucionárias.”<sup>2025</sup> Método de combate revolucionário, não uma hermenêutica que recolha sentidos ou significados dos textos. Estamos num paradigma bem diferente do de *NPh*, Nietzsche deve presentemente ser usado como um instrumento para fabricar boas forças revolucionárias, projectando-as contra as forças da conservação e do fascismo.

Além desta ligação ao exterior, mais uma prova do combate deleuziano contra a “interioridade”, a segunda característica do aforismo nietzscheano está na sua intensidade; emergindo nos estados vividos (*états vécus*), ou melhor, na forma tipológica dos estados vividos,

[...] que não se devem traduzir em representações ou em fantasmas, que não se devem fazer passar pelos códigos da lei, do contrato ou da instituição, que não se devem negociar; é preciso, pelo contrário, fazer deles fluxos que nos transportam sempre mais longe, mais para o exterior, é exactamente a intensidade, as intensidades. O estado vivido não é do [campo] subjectivo, ou não o é forçosamente. Não é do [campo] individual. É fluxo, e corte de fluxo, já que cada intensidade está necessariamente em relação com outra intensidade, de tal forma que alguma coisa se passa.<sup>2026</sup>

E a “escrita da intensidade” nietzscheana afasta-se irredutivelmente das teorias da representação. Ela não reenvia nem para significados (espécie de representação das coisas), nem para significantes (espécie de representação das palavras). Mas então, pergunta Deleuze, qual é a sua consistência (enquanto objecto e agente de descodificação)? A resposta prepara já o conceito de “personagens conceptuais” de *QPh*?: são as “designações de intensidade”, em Nietzsche escritos como nomes próprios (colectivos ou individuais), “pré-socráticos”, “Romanos”, “Judeus”, “Cristo”, “Anticristo”... Estes nomes são marcas sobre corpos (da Terra, do livro ou do “Nietzsche sofrendo”).<sup>2027</sup> E esta inscrição provoca um deslocamento perpétuo, um nomadismo de intensidades, passagem de corpo para corpo, fluxos entre corpos. Mas ao mesmo tempo, as intensidades, porque acontecem nos estados vividos (sem

---

<sup>2025</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 357: “champ d’extériorité où s’affrontent des forces fascistes, bourgeois et révolutionnaires.”

<sup>2026</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 358: “qu’il ne faut pas les traduire en représentations ou en fantasmes, qu’il ne faut pas les faire passer par les codes de la loi, du contrat ou de l’institution, qu’il ne faut pas les monnayer, qu’il faut au contraire en faire des flux qui nous portent toujours plus loin, plus à l’extérieur, c’est exactement l’intensité, les intensités. L’état vécu n’est pas du subjectif, ou pas forcément. Ce n’est pas de l’individuel. C’est le flux, et la coupure de flux, puisque chaque intensité est nécessairement en rapport avec une autre intensité est nécessairement en rapport avec une autre intensité de telle manière que quelque chose passe.”

<sup>2027</sup> François Lyotard, no mesmo colóquio de “Pensée nomade”, fala do discurso nietzscheano como o de máxima intensidade, onde em algumas obras – *Anticristo*, *Ecce Homo* e últimas cartas – “Les mots valent comme intensités, non comme significations.” (“Notes sur le retour et le kapital”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. 1 (“Intensités”), cit., 1973, p. 142)

decorrerem deles), são ressentidos num “corpo pleno”.<sup>2028</sup> Isto não anula, porém, a condição necessária das intensidades inscreverem simultaneamente a sua mobilidade num corpo e na “exterioridade movente” de um nome próprio.<sup>2029</sup>

*[[A inscrição dos estados vividos num corpo pleno pretende resolver a questão sobre o que fazer com os fluxos de intensidades revolucionários, para onde os dirigir durante e depois da sua acção destruidora contra o socius capitalista. Numa linguagem mais de AÊ talvez se devesse falar de um corpo sem órgãos (CsO) enquanto “socius desterritorializado, deserto onde correm os fluxos descodificados do desejo, fim do mundo, apocalipse.” (AÊ: 207) Se é verdade que num certo sentido este CsO reenvia para o “corpo vivido” dos fenomenólogos, só o faz enquanto limite do vivido vulgar, e está, sobretudo, totalmente para lá de qualquer organismo: “Para lá do organismo, mas também como limite do corpo vivido, há o que Artaud descobriu e nomeou: corpo sem órgãos.” (Francis Bacon. Logique de la sensation, cit., p. 47)<sup>#</sup> Não que o CsO se oponha aos órgãos enquanto objectos parcelares, “a única oposição real é com o organismo molar que é o seu inimigo comum.”<sup>###</sup> (AÊ: 393) Esperamos, pois, que os estados vividos e o corpo pleno de “Pensée nomade” não remetam para o corpo vivido e o corpo com órgãos. Trata-se de “passagens de corpo para corpo”, “fluxos entre corpos”, “nomadismo de intensidades”. No limite do corpo vivido, o CsO liga-se ao não vivível, o seu devir desfaz o sujeito e toca no mortífero: “O corpo sem órgãos é o modelo da morte.” (Ibid.) Ou ainda, ele é o “improdutivo, o estéril, o não engendrado, inconsumível.” (AÊ: 14) Opositor das máquinas desejantes, pelo seu desígnio de irreduzível inércia, e ao mesmo tempo centro do desejo,<sup>###</sup> o produtivo mesmo no seio do improdutivo: “A génese da máquina dá-se nesse mesmo lugar, na oposição do processo de produção das*

---

<sup>2028</sup> Um fluxo inexorável de intensidades sem pausas, uma velocidade irreduzivelmente infinita de intensidades não permitiria a constituição de qualquer “nome próprio”. Só essa “vivência plena num corpo” delineia os nomes próprios de “Júlio César”, de “Zaratustra”... Mas não se veja na “pausa” uma espécie de acalmia de forças que permitiria a ordenação de marcadores de sentido; é antes a concentração da intensidade num campo de consistência que a absorve e usa para alimentar a estratégia de combate, a máquina de combate, concentração e não redução de intensidade.

<sup>2029</sup> É por isso, diz Deleuze, que o nome próprio é a máscara de um operador. (Cf. “Pensée nomade”, *ID*, p. 359) É raro Deleuze usar a ideia de “máscara” em Nietzsche, apesar de ser um dispositivo muito estudado pela recepção. O problema do conceito reside na tentação de se colocar um sujeito por trás da máscara. Portanto, mesmo se a refere, Deleuze tem o cuidado de a dispor sobre um “operador” (*opérateur*).

<sup>#</sup> É bem conhecida a origem artaudiana do conceito de CsO, D/G referem-no em AÊ e MP (Artaud, “Pour en finir avec le jugement de Dieu”, *Revue* 84 5-6 (1948), p. 101; *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, vol. IX, 1974) Está já presente em *LS*, 13.<sup>a</sup> e 27.<sup>a</sup> Séries, e procura aí distinguir palavras de corpos. Na escrita a duas mãos com Guattari ganha novas conotações que resumimos com François Dosse: “Le ‘corps sans organes’ est alors [LS] conçu comme une machine de guerre critique et clinique des institutions, et devient un nouvel outil pour l’élaboration d’une philosophie politique. Guattari contribue de manière décisive à enrichir ce concept déjà utilisé par Deleuze, mais dont la portée se trouve renouvelée et enrichie par de nouvelles dimensions à la croisée du désir et du pouvoir : le ‘corps sans organe’ se trouve chargé par Guattari d’une dimension qu’il n’avait pas dans *LS* e qui a un enjeu polémique de critique des thèses lacaniennes. Il oppose à la position maîtresse du Signifiant chez Lacan le je de forces aux intensités variables d’un ‘corps sans organes’ dont de champ d’application n’est pas programmé comme celui d’un organisme autour de fonctions délimitées.” (Deleuze, Guattari. *Bibliographie croisée*, cit., p. 239)

O CsO pode ser revisitado em *Critique et clinique*, “Pour en finir avec le jugement”, corpo afectivo, intensivo, anarquista, atravessado por uma potente vitalidade não orgânica. (Cf. cit., p. 166-167)

<sup>###</sup> Em MP, p. 197, 453 e *passim*, reforça a distância irreduzível entre CsO e organismo. Combatendo, aliás, mais a psicanálise do que a filosofia do sujeito, por isso “Là où la psychanalyse dit : Arrêtez, retrouvez votre moi, il faudrait dire : Allons encore plus loin, nous n’avons pas encore trouvé notre CsO, pas assez défait notre moi. Remplacez l’anamnèse par l’oubli, l’interprétation par l’expérimentation.” (MP, p. 187)

<sup>###</sup> Claramente dito em MP: “Le CsO est désir, c’est lui et par lui qu’on désire. Non seulement parce qu’il est le plan de consistance ou le champ d’immanence du désir ; mais, même quand il tombe dans le vide de la déstratification brutale, ou bien dans la prolifération de la strate cancéreuse, il reste désir.” (p. 203)

*máquinas desejantes com o estado improdutivo do corpo sem órgãos.” (ACE: 15) Pura imanência, o CsO preside, no seu estado improdutivo, a múltiplas produções. Poderíamos, pois, arriscar que a aforística nietzscheana seria o CsO de uma nova discursividade de combate, uma intensidade discursiva que ajuda a fazer a revolução em vez de ajudar, regressamos a Marx, a interpretar o mundo e o homem. Se acharmos esta proposta bizarra, basta recordarmos que “O capital é bem o corpo sem órgãos do capitalismo, ou antes, o ser capitalista.” (ACE: 16)*

*De que “corpo pleno” nos fala Nietzsche? Diz que é onde as intensidades serão vividas, mas não define esse corpo. Em ACE é um conceito recorrente e o seu uso, e algumas indicações definidoras, ajudam-nos a compreender o tipo de “corpo pleno” que Deleuze perspectiva em “Pensée nomade”. Característica fundamental é a de não ser “engendrado”, mas “a filiação é a primeira característica de inscrição marcada sobre este corpo.” (ACE: 181) Filiação genealógica e social, não biológica, já presente na narrativa do Ovo Cósmico do corpo pleno da terra. Em ACE há três grandes máquinas sociais que correspondem aos “selvagens”, “bárbaros” e “civilizados”; a primeira codifica os fluxos sobre o corpo pleno da terra, a segunda sobre-codifica os fluxos sobre o corpo pleno do déspota e do seu aparelho (o Urstaat), a terceira descodifica os fluxos sobre o corpo pleno do capital-dinheiro. (Cf. ACE: 311) Ora, parece-nos que em “Pensée nomade”, Deleuze pretende concorrer com este “corpo pleno do capital-dinheiro”, indicar um novo corpo pleno que sai da trilogia dos corpos plenos próprios às três idades genealógicas. As experiências vividas resultantes da descodificação nietzscheana constituiriam o princípio de um novo socius, de um novo corpo pleno. Em ACE, num diagrama importante, põe o quarto momento num “Corpo pleno sem órgãos” que retroactivamente se ligaria ao “corpo do capital-dinheiro”, produzindo “neuroses edipianas enquanto entidades familiares”, mas teria uma linha de fuga dirigida a um “processo esquizofrénico de desterritorialização” (Cf. 336); traçando já, mesmo que em linhas ténues, a figura de um novo corpo pleno que partindo de CsO’s, entidades moleculares, romperia com o sistema capitalista. Não seria uma “unidade imanente da terra como motor imóvel” (ACE: 171), mas muito menos a unidade transcendente do Estado que lhe sucedeu. Propomos, aliás, dentro da repetição-diferença, que se retenha a hipótese de um corpo pleno numa unidade imanente da terra desterritorializada.<sup>#</sup>]]*

Terceira e última característica: relação do aforismo nietzscheano com a ironia e o humor. Espécie de ética hermenêutica própria aos autores que descodificam a Modernidade. E.g.: “Os que lêem Nietzsche sem rir, e sem rir muito, sem rir frequentemente, e por vezes de riso desbragado, é como se eles não lessem Nietzsche.”<sup>2030</sup> Isto aplica-se igualmente, continua Deleuze, aos restantes autores que vivem no horizonte da contracultura.<sup>2031</sup> Pela negativa – o

---

<sup>#</sup> Mais não houvesse, a escolha ecológica do último Guattari autoriza-nos este ponto de vista. Recordamos que Guattari adere ao partido Verts em 1985 e publica, com sucesso editorial, *Les Trois Écologies* em 1989 (Paris: Galilée) Por outro lado, ACE termina designando uma “nouvelle terre”, citando ou parafraseando quase de certeza Nietzsche na frase que a segue entre parêntesis: “En vérité, la terre deviendra un jour un lieu de guérison” (p. 458) Em Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, “Prólogo” §3: “O sobre-homem [Der Übermensch] é o sentido da terra [Sinn der Erde]”. Ver também da mesma obra, livro I, “Von der schenkenden Tugend” §2; livro IV, “Das Eselsfest” §2. Recordar ainda a ligação profunda entre ritornelo e terra em MP e a nova terra política, e filosófica, de QPh?, cap. “Géophilosophie”.

<sup>2030</sup> “Pensée nomade”, ID, p. 359: “Ceux qui lisent Nietzsche sans rire, et sans rire beaucoup, sans rire souvent, et parfois de fou rire, c’est comme s’ils ne lisaient pas Nietzsche.”

<sup>2031</sup> Deleuze cita Beckett e Kafka, mas toda a constelação de autores, na filosofia ou na literatura, que trabalhou ao longo da sua vida estariam dentro desta condição. Relembremos que a sua amizade com Foucault passava por este o fazer rir.

que mostra a “nossa decadência, a nossa degenerescência” – está a *necessidade* de pôr todos os dramas da “interioridade” (“angústia”, “culpabilidade”, “solidão”) na leitura e na comunicação.<sup>2032</sup> Ora,

O riso-esquízo ou a alegria revolucionária é o que sai dos grandes livros, em vez das angústias do nosso pequeno narcisismo ou dos terrores da nossa culpabilidade. Podemos chamar isso ‘cômico do sobre-humano’ ou então ‘palhaço de Deus’, há sempre uma alegria indescritível que emerge dos grandes livros, mesmo quando falam de coisas feias, desesperantes ou terrificantes. Todo o grande livro opera já a transmutação e faz a saúde de amanhã. Não podemos deixar de rir quando baralha os códigos.<sup>2033</sup>

Esta característica liga-se, aliás, com a do exterior, quando saímos da interioridade permitimos o “riso dionisíaco”. Assim se confronta o “espírito de seriedade”, ou de peso, como o incarna o macaco de Zaratustra, devemos emancipar-nos do “culto da interioridade”. “O riso em Nietzsche reenvia sempre para o movimento *exterior* dos *humores e das ironias*, e este movimento é o das *intensidades*, das quantidades intensivas.”<sup>2034</sup> Pequena citação reunindo, sem amálgamas, três características da aforística nietzscheana.

Faltava só lançar Nietzsche no tabuleiro filosófico, questão de realçar um desvio em relação a *NPh*. É verdade que ali nunca se tratou de o inserir no campo burocrático da filosofia; quando redige a conclusão ele aparece, com certeza, como um filósofo (era o grande objectivo do livro), mas na condição de fazer da “filosofia uma arte, arte de interpretar e de

---

<sup>2032</sup> Aqui recupera a crítica de *NPh* ao valor que a dialéctica atribui ao sofrimento: “Partout les passions tristes; la conscience malheureuse est le sujet de toute la dialectique.” (p. 224) Cf. ainda p. 222, onde mostra que conceitos nietzscheanos estão no cruzamento de duas linhagens genéticas desiguais. Reportados a Zaratustra o riso, o jogo e a dança são potências afirmativas de transmutação: a dança transmuta o pesado em leve; o riso, o sofrimento em alegria, o jogo do lançamento (dos dados), o baixo em alto. Mas reportados a Dioniso, a dança, o riso e o jogo são potências afirmativas de reflexão e de desenvolvimento. A dança afirma o devir e o ser do devir; o riso, as gargalhadas, o múltiplo e o um do múltiplo; o jogo o azar e a necessidade do azar.

<sup>2033</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 359: “Le rire-schizo ou la joie révolutionnaire, c’est ce qui sort des grands livres, au lieu des angoisses de notre petit narcissisme ou des terreurs de notre culpabilité. On peut appeler ça ‘comique du surhumain’, ou bien ‘clown de Dieu’, il y a toujours une joie indescrivable qui jaillit des grands livres, même quand ils parlent de choses laides, désespérantes ou terrifiantes. Tout grand livre opère déjà la transmutation, et fait la santé de demain. On ne peut pas ne pas rire quand on brouille les codes.”

<sup>2034</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 360: “Le rire chez Nietzsche renvoie toujours au mouvement extérieur des humours et des ironies, et ce mouvement, c’est celui des intensités, des quantités intensives.”

Pouco depois: “Un aphorisme est une matière pure de rire et de joie. Si l’on n’a pas trouvé ce qui fait rire dans un aphorisme, quelle distribution d’humours et d’ironies, et aussi bien quelle répartition d’intensités on n’a rien trouvé.”

Sintomático da mudança de plano de pensamento a partir de *ACE*, de que este texto faz eco, é esta indiferenciação entre humor e ironia. Durante a discussão da comunicação, Michel Taat perguntou-lhe porque não distinguia agora, como o fazia antes em *LS*, humor de ironia. Resposta simples de Deleuze: “J’ai changé. L’opposition surface-profondeur ne me soucie plus du tout.” (“Pensée nomade”, *ID*, p. 364) Na verdade, estamos perante uma “mudança” de pensamento, não uma estrita e simples contradição. Só há contradição na continuidade, ora Deleuze estava já noutra plano/estrato de pensamento.

Recordamos que a distinção em *LS* se expõe sobretudo na 19.ª Série, “de l’humour”, especialmente nas p. 165-166. Aí, o ironista, apenas aparentemente vagabundo, fecha a singularidade nos “limites do indivíduo ou da pessoa”, incarnando o *Eu* fundamental, o *Eu* profundo. Pelo contrário, o “humor é a arte das superfícies e das dobras”, singularidades nómadas e movimentos aleatórios. Cf. ainda, para esta dialéctica superfície/profundidade, *LS*, p. 289. Mas já *DR*, p. 12, tem outra perspectiva, a ironia subia e invertia os princípios, enquanto o humor é uma arte das consequências e das descidas, das quedas.

Por outro lado, a mudança de perspectiva mostra como a história da filosofia só pode ser entendida num sentido estratigráfico, com vimos (e cf. *NPh*, p. 58), ou no plano de uma geofilosofia, como veremos.

avaliar todas as coisas.”<sup>2035</sup> Ora, agora já não se trata disso, não há interpretações nem avaliações, mas um militantismo discursivo de contracultura.

Deleuze quis dar uma tonalidade política a “Pensée nomade”. Perfeitamente articulável, aliás, com o título do colóquio (*Nietzsche aujourd’hui?*), a conjugação do “hoje” com o ponto de interrogação. Questão de pensarem o que poderiam fazer na atmosfera sociopolítica ainda tumultuosa de uma França a sair lentamente, embora por vezes radicalmente, do *Gaullisme*. Por isso, vai começar por situar geopoliticamente, muito em *contradição* com o defendido mais tarde em *QPh?*, o discurso filosófico. Nascido nas forças de unificação que os impérios políticos sempre impõem, desenvolveu-se, porém, em múltiplos avatares, entre eles o da *polis* grega: “Mesmo na cidade grega, o discurso filosófico mantém uma relação essencial com o déspota ou a sombra do déspota, com o imperialismo, com a administração das coisas e das pessoas”.<sup>2036</sup> Na realidade, o discurso filosófico sempre teve uma “relação essencial com a lei, a instituição, o contrato”, algo que atravessa as formações históricas sedentárias, “despóticas ou democráticas”. E no meio disto, Deleuze martela o prego crítico nas hermenêuticas do sentido, “O ‘significante’ é verdadeiramente o último avatar filosófico do déspota.”<sup>2037</sup>

*[[A esquizofrenia faz parte da época Moderna, “civilizada” tal como o capitalismo. # Nenhuma delas passa “pelas vias do significante”, são ambas incondicionalmente descodificadoras. E, no entanto, “seria um grande erro identificar os fluxos capitalistas e os fluxos esquizofrênicos sob o tema geral de uma descodificação dos fluxos do desejo.” (ACE: 291) O capitalismo descodifica os fluxos que as anteriores formações sociais codificavam ou sobre-codificavam. Todavia, substitui esses códigos, como vimos, por uma “axiomática extremamente rigorosa”. A esquizofrenia é o limite “absoluto” deste socius, ela “faz passar os fluxos em estado livre sobre um corpo sem órgãos des-socializado.” (ACE: 192) Descodifica tudo como o capitalismo, mas a seguir não axiomatiza nada,## erige-se como o limite do capitalismo, ela não é “a identidade do capitalismo, mas pelo contrário a sua diferença, distância e morte.” (ACE: 293) Por isso, oscila-se entre as “sobrecargas paranóicas reaccionárias e as cargas subterrâneas, esquizofrênicas e revolucionárias.” (ACE: 310) Mas não é só o capitalismo que deve fazer frente ao combate revolucionário da esquizofrenia: “Ele e também o socialismo hesitam entre o significante despótico, que*

---

<sup>2035</sup> *NPh*, p. 225: “philosophie un art, l’art d’interpréter et d’évaluer.”

<sup>2036</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 360: “Même à travers la cité grecque, le discours philosophique reste dans un rapport essentiel avec le despote ou l’ombre du despote, avec l’impérialisme, avec l’administration des choses et des personnes”.

Em *QPh?* a argumentação será diferente.

<sup>2037</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 361: “Le ‘signifiant’, c’est vraiment le dernier avatar philosophique du despote.”

# Relembremos que a esquizofrenia não remete para a doença homónima, não há qualquer apologia da doença, antes se valoriza uma máquina que “em vez de organizar as letras do alfabeto para fazer palavras, decompõe as palavras para fazer um alfabeto. Picasso não fez outra coisa. Mas serão Beckett, Kafka e Artaud que vão servir de exemplo.” Cf. Rafael Pividal, *Le Monde* (28 Abril 1972), cit. por François Dosse, *Deleuze, Guattari. Bibliographie croisée*, cit., p. 250.

## “les capitalistes et les schizos, dans leur intimité fondamentale au niveau du décodage, dans leur hostilité fondamentale au niveau de l’axiomatique”. (*ACE*, p. 303)

adoram, e a figura esquizofrénica que os arrasta.” (Ibid.) É o Estado Moderno, como vimos, assombrado pelo Urstaat e o seu cortejo de doutores, padres, escribas e funcionários.

Cabe à esquizo-análise investigar e militar (duplicidade que lhe dá um assento de novidade científica e operatividade militante) para “desfazer o inconsciente expressivo edipiano, sempre artificial, repressivo e reprimido, mediatizado pela família, para atingir o inconsciente produtivo imediato.” (ACE: 117) Daí decorre “analisar a natureza específica dos investimentos libidinais da economia e do político; e dessa forma mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar a sua própria repressão no sujeito que deseja”. (ACE: 124-125) Isto explica o “pequeno fascista” que mora no homem médio, o Urstaat que emerge constantemente no seio do Estado Moderno. Já que “Tudo isto se passa, não na ideologia, mas bem abaixo. Um investimento inconsciente de tipo fascista, ou reaccionário, pode coexistir com o investimento consciente revolucionário.” (ACE: 125) Militar para criar, talvez brutal e violentamente, linhas de fuga no edipianismo e no capitalismo, “a fuga esquizofrénica convertível em investimento revolucionário.” (ACE: 408) É que as linhas de fuga, é preciso dizê-lo aos que vêem nelas um acto de cobardia, são sempre ao mesmo tempo “linhas de investimento social”,<sup>#</sup> mas não, e isto marca uma espécie de condição subterrânea de ACE, um investimento institucional político: “a esquizo-análise, enquanto tal, não tem estritamente nenhum programa político a propor.” (ACE: 456) Na sua dupla relação, à psicanálise e à política, ela não quer envolver-se em nenhum processo de institucionalização. Interessa-se antes, como investimento próprio que decorre da sua tarefa negativa de combate, ligar-se aos movimentos revolucionários, fazê-los eclodir e ver como funcionam nas experiências militantes que realizam. É sintomático que em 1990 diga a Toni Negri que ACE foi um livro de política, sim, mas de “filosofia política”; que fez uma passagem pela política com Maio 68, mas na medida em “que tomava contacto com problemas precisos”.<sup>##</sup> E a partir deles, ideia do final de ACE, constituía linhas de fuga moleculares, nunca novas codificações ou uma neo-axiomática.<sup>###</sup> Tudo isto para combater o pólo de investimento libidinal social paranóico, reaccionário e fascizante, com o esquizóide, revolucionário.<sup>####</sup> (Cf. ACE: 439)]

Deste modo, se Nietzsche não pertence à filosofia, é porque concebe outro discurso – o aforístico relacionado com o exterior, a intensidade e o riso –, uma “contra-filosofia”.

---

<sup>#</sup> Recusa ainda mais clara da pretensa negatividade das “linhas de fuga”: “La grande erreur, la seule erreur, serait de croire qu’une ligne de fuite consiste à fuir la vie; la fuite dans l’imaginaire, ou dans l’art. Mais fuir au contraire, c’est produire du réel, créer de la vie, trouver une arme.” (D, p. 60)

<sup>##</sup> Cf. P, p. 230.

<sup>###</sup> Michel Foucault, no prefácio à edição americana de *Anti-Édipo – Dits et écrits II, 1976-1988* (1994), Paris: Gallimard, 2001, p. 133-136 – realça que o livro se afasta da ética intelectual “correcta” da época (Marx, Freud e estruturalismo). Deve, pois, ser lido como uma nova referência teórica, buscar nele uma nova filosofia, mas como um “*Ars*, um *ars erotica*, *ars theoretica* e *ars politica*”. Isso desenvolveu três tipos de adversários: 1) os burocratas da revolução e os funcionários da “Verdade”; 2) os técnicos do desejo, psicanalistas e semiólogos; 3) o fascismo, não apenas o histórico de Hitler e Mussolini, mas também o que está em cada um, ensombrando as condutas quotidianas, desenvolvendo o amor pelo poder, desejo de dominar e ser dominado, explorar e ser explorado. ACE é um livro de ética, diz Foucault, o primeiro que se escreveu em França desde há muito, ser ACE “tornou-se um estilo de vida, um modo de pensamento e de vida” (“*être Anti-Édipe est devenu un style de vie, un mode de pensée et de vie*”). No final resume os elementos deste manual ou guia de vida quotidiano em 7 pontos, o que acentua a ideia de guia existencial de bolso. Mesmo que procure a libertação do indivíduo, ACE não deixa de ter este carácter de *Tábua de Leis* (estaria Foucault consciente disto?).

<sup>####</sup> D/G colocam o investimento libidinal inconsciente acima da ideologia na moldagem dos comportamentos sociais. Esse investimento pode não coincidir com os do pré-consciente, os que existem e os que deviam existir. Por isso se vêem os indivíduos e os grupos a agirem contra o seu próprio interesse de classe e a sua situação objectiva. Não basta, pois, dizer que as massas se enganaram, “ce n’est pas un problème idéologique, de méconnaissance et d’illusion, c’est un problème de désir, et le désir fait partie de l’infrastructure.” (ACE, p. 124)



[...] um discurso antes de mais nómada, cujos enunciados não seriam produzidos por uma máquina racional administrativa, os filósofos como burocratas da razão pura, mas por uma máquina de guerra móvel.<sup>2038</sup>

Ter feito da filosofia uma máquina de guerra, diz Deleuze, é porventura a maior realização de Nietzsche.<sup>2039</sup> O aforismo é uma espécie de combustível revolucionário, composto de forças que fazem explodir as quadrículas estáveis das grelhas institucionais, os *inquestionáveis* imperativos legais e a racionalidade útil dos contratos. Deleuze já não insiste na doação de sentido ou na decisiva função axiológica da filosofia nietzscheana. Agora prevalece uma utilidade política, os aforismos passam a fazer uma espécie de sismografia do intolerável, denunciando e atacando as forças fascistas e burguesas. O agulhão (passe a expressão) nietzscheano é uma máquina de guerra da pós-modernidade:

Sabemos bem que o problema revolucionário de hoje é o de encontrar uma unidade nas lutas pontuais sem voltar a cair na organização despótica e burocrática do partido ou do aparelho de Estado: uma máquina de guerra que não refizesse um aparelho de Estado, uma unidade nómada em relação com o exterior que não refizesse a unidade despótica interna. Eis talvez o mais profundo de Nietzsche, a medida da sua ruptura com a filosofia, tal como aparece no aforismo: ter feito do pensamento uma máquina de guerra, ter feito do pensamento uma potência nómada.<sup>2040</sup>

Portanto, não são a esquizo-análise e as máquinas desejantes (enquanto “vida não-edipiana do inconsciente”<sup>2041</sup>) que suplementarão o “estado civilizado”, conjurarão a nostalgia do *Urstaat*. Mas o aforismo nietzscheano, máquina de combate irredutivelmente descodificadora, sem qualquer função posterior de codificação, e muito menos criadora de uma qualquer

---

<sup>2038</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 360: “un discours avant tout nomade, dont les énoncés ne seraient pas produits par une machine rationnelle administrative, les philosophes comme bureaucrates de la raison pure, mais par une machine de guerre mobile.”

<sup>2039</sup> Esta é uma aplicação retrospectiva da noção de “máquina”. Foi Félix Guattari que construiu esse conceito na sua recensão a *DR* e *LS* (“Machine et structure” (1969); reed. em *Psychanalyse et Transversalité*, Paris: Maspero, 1972, p. 240-248) Sendo marxista e terapeuta, procurava pensar a relação entre a produção económica e as formas de subjectivação. Daí que o inconsciente apareça como uma fábrica, ligada às máquinas de produção social, e não já como uma estrutura ideal simbólica. Por outro lado, a “máquina” opõe-se também à “estrutura”, pelo seu carácter vitalista, mecanicista e concreto. Ela não é significante mas histórica; não é ideal mas pragmática. Além disso, não se confunde com o mecânico, ela opera e funciona mas não é auto-regulada nem autónoma, inserida na vida, faz-se e refaz-se: “La machine n’est pas sociale sans se démonter dans tous les éléments connexes, qui font machine à leur tour. [...] Ce qui fait machine, à proprement parler, ce sont les connexions, toutes les connexions qui conduisent le démontage.” (*Ka*, p. 146) Sobre o maquinismo não mecânico nem orgânico, cf. *D*, p. 125-126.

Por outro lado, a reedição de *PS* em 1970 traz a segunda parte “La machine littéraire”. Sobretudo o cap. IV (“Les trois machines”), põe a arte Moderna a desenvolver-se em torno do “isto funciona”, em vez de procurar responder a uma qualquer inquirição tética. Se não tem a dimensão político-social que Guattari lhe atribuiu, renova profundamente as teorias do juízo de gosto. E.g.: “La Recherche est une machine. L’œuvre d’art moderne est tout ce qu’on veut, ceci, et encore cela, c’est même sa propriété d’être tout ce qu’on veut, d’avoir la surdétermination de ce qu’on veut, du moment que *ça marche*: l’œuvre d’art moderne est une machine, et fonctionne à ce titre.” (*PS*, p. 175)

<sup>2040</sup> “Pensée nomade”, *ID*, p. 362: “On sait bien que le problème révolutionnaire aujourd’hui, c’est de trouver une unité des luttes ponctuelles sans retomber dans l’organisation despotique et bureaucratique du parti ou de l’appareil d’État: une unité nomadique en rapport avec le dehors, qui ne referait pas l’unité despotique interne. Voilà peut-être le plus profond de Nietzsche, la mesure de sa rupture avec la philosophie, telle qu’elle apparaît dans l’aphorisme: avoir fait de la pensée une machine de guerre, avoir fait de la pensée une puissance nomade.”

<sup>2041</sup> *ACE*, p. 468: “[Les machines désirantes constituent la] vie non-œdipienne de l’inconscient.”

Em *MP*, o conceito importantíssimo em *ACE* de “máquina desejantes” será substituído pelos de “agenciamento” e “máquina abstracta”.

axiomática que reordenasse a jubilante destruição dos códigos do *socius* civilizado, imerso no corpo pleno do capitalismo. Eles são “máquinas de guerra”, e esta expressão deve ao mesmo tempo afastar-se de um registo metafórico e de um sentido literal que a remetesse para os jogos da instituição militar. Cinco anos depois de “Pensée nomade”, resume em *D* muito do que *ACE* dizia sobre a tensão entre o aparelho de Estado, naturalmente conservador, como vimos, e as máquinas de guerra, cujo objectivo é destruir o Estado e os sujeitos do Estado. Mas estas máquinas, é isso que as vai distinguir das simples guerras pela conquista do poder estatal (interno ou externo, guerras civis ou nacionalistas de conquista, tema de *MP*), também se destroem a si mesmas ao longo da linha de fuga. As máquinas de guerra conduzidas por nómadas, “que são como que os ‘númenos’ ou o incognoscível da história”,<sup>2042</sup> forçam linhas de fuga contra o Estado e contra si mesmas, estratégia de abolição.<sup>2043</sup> Agenciadas a partir do nomadismo (não comportando no devir que lhe é próprio qualquer axiomática, codificação ou reterritorialização), as máquinas de guerra nietzscheanas reinventam a revolução, instauram as condições de uma outra política que, ao contrário do socialismo revolucionário, jamais se deixará fixar num qualquer aparelho de Estado.<sup>2044</sup>

Ora, nas consequências que devemos retirar para o tema da nossa Tese, estamos perante a radicalização da recusa de uma hermenêutica do sentido. Vimos que *DR*, ao colocar o sem-sentido como condição de emergência do sentido (desde que não fosse apenas a rememoração estéril e acrítica do senso comum) se desviava já das pretensões mais militantes da filosofia hermenêutica. Mas agora o pensamento nómada vai mais longe: produz somente descodificações. A esquizo-análise aborda um inconsciente vazio de sentido, embora fabricar desejo possa conduzir à paranóia reaccionária e fascizante (daí a pertinência da clínica esquizo-analítica). Deleuze e D/G vivem a fase intelectualmente mais *destruidora* da sua vida de filósofos. A palavra de ordem é “resistir”. Resistir a todos os avatares do *Urstaat*, do significante à edipianização do inconsciente. Mas praticando uma resistência activa,

---

<sup>2042</sup> *D*, p. 171: “qu’ils sont comme les ‘noumènes’ ou l’inconnaissable de l’histoire”.

<sup>2043</sup> Em *D*, dá exemplos de quem ao mesmo tempo destruiu os outros e a si mesmo, tendo nessa linha de fuga inventado a sua própria máquina de guerra. Nietzsche está estranhamente ausente (presentes: a “máquina conjugal de Strindberg”, a “máquina de guerra alcoólica de Fitzgerald”, “toda a obra de Kleist”, Michael Kohlhaas, Hölderlin e a sua loucura, o desaparecer de Virginia Woolf; uma, como refere, “*Crítica e clínica*”). (Cf. p. 169-172; isto é retomado nas p. 439-440 de *MP*)

<sup>2044</sup> Esta questão é muito importante, Deleuze e Guattari percebem, e não o escondem, o risco contra-revolucionário das revoluções (a americana e a soviética são exemplos paradigmáticos), por isso reflectem frequentemente sobre o que poderá ser uma nova linha revolucionária. Deleuze, particularmente, pensa o paradoxo de não haver revoluções sem máquinas de guerra centralizadoras. Numa entrevista de 1973 em Itália: “Il n’y a pas de révolution sans une machine de guerre centrale, centralisatrice. On ne se bagarre, on ne se bat pas à coups de poing, il faut une machine de guerre qui organise et unifie. Mais jusqu’à présent, il n’a pas existé dans le champ révolutionnaire une machine qui ne reproduisait aussi, à sa façon, tout autre chose, c’est-à-dire un appareil d’État, l’organisme même de l’oppression. Voilà le problème de la révolution : comment une machine de guerre pourrait tenir compte de toutes les fuites qui se font dans le système actuel sans les écraser, les liquider, et sans reproduire un appareil d’État ?” (*ID*, p. 389)

desenvolvendo linhas de fuga revolucionárias. Fazê-lo com Nietzsche, usando as suas máquinas de guerra, ou praticando a esquizo-análise, tornando-se um outro homem, um esquizofrênico ou um *verdadeiro* nietzscheano. Guerra ao Uno, ao Homogêneo, ao Referente, ao Significante, ao Estado. Tudo o que institui e cristaliza sentidos. A filosofia só deve procurar compreender, genealogicamente, os funcionamentos maquínicos que produzem os micro e macro fascismos, compreender, e.g., porque se articula tão bem o Édipo familiar de Freud com um aparelho de Estado despótico. Porque serão as teorias do significante amigas do *Urstaat*. Porque não são revolucionárias as filosofias do Uno e da Verdade. A filosofia não deve procurar sentidos e porventura nem sequer produzi-los (um pouco contra *NPh*). As questões do sentido são substituídas pelos problemas do funcionamento, em consequência de um inconsciente maquínico, produtivo, já não representativo; um inconsciente real, já não imaginário ou simbólico.

#### **4- *Mille plateaux*: entre máquinas de guerra e ciência ambulante; o nomadismo**

Numa entrevista dada no momento da publicação de *MP*, D/G referem que o livro é a continuação de *ACE* (não esqueçamos que o título repete “*Capitalisme et schizophrénie*”), mas ao “ar livre”, “*in vivo*”, porque ele tem de inventar os seus próprios domínios. E um deles, formando uma linha condutora, é o conceito de “agenciamento” (substitui as “máquinas desejanter”). Abre novas formas de ocupação e exploração, simbólicas ou físicas, do espaço, preenchido pela descrição etológico-filosófica do “ritornelo”.<sup>2045</sup> Mas estes investimentos espaciais – trata-se bem de retirar a filosofia e o pensamento do monopólio do tempo – já não se dão pela economia comportamental, mas dos agenciamentos. É que “De uma certa forma, um comportamento é ainda um contorno. Enquanto um agenciamento é antes de mais um fazer *aguentar de pé* um conjunto de elementos muito heterogêneos.”<sup>2046</sup>

Limitados pelo tema e tamanho da nossa Tese, investiremos *MP* sobretudo para encontrar continuidades, nunca simples ou evidentes, com o que acabámos de escrever sobre “*Pensée nomade*”. Na verdade, só aqui o “nomadismo” ganha uma real dimensão filosófica. Começaremos a) por ver a evolução da noção de “máquina de guerra”, agora também tomada num sentido quase literal; b) analisaremos as condições e a tipologia dos movimentos nómadas, distinguindo-os dos modelos de transumância; c) veremos como há uma correlação

---

<sup>2045</sup> Na linguagem comum francesa, a *ritournelle* é uma pequena música que se repete, um refrão, forma de eterno retorno musical. Filosoficamente, é um agenciamento territorial. O canto dos pássaros marca territórios, esta forma de definição territorial encontra-se tanto na Grécia como nos antigos sistemas hindus. Mas “La ritournelle peut prendre d’autres fonctions, amoureuse, professionnelle ou sociale, liturgique ou cosmique: elle emporte toujours de la terre avec soi.” (*MP*, p. 384) Os ritmos que marcam a vida dos animais e dos humanos é uma maneira de confrontar o caos e as suas ameaças de esgotamento. Deste agenciamento que responde ao caos nasce um “rythme-chaos ou chaosmos” (*MP*, 385) “La ritournelle, c’est le rythme et la mélodie territorialisés, parce que devenus expressifs – et devenus expressifs parce que territorialisants.” (*MP*, p. 386) Mas a esta territorialização sucede-se uma desterritorialização da *ritournelle*, um abrir do agenciamento sobre uma força cósmica. A linha molar entra em conexão com a linha de fuga, a desterritorialização molecular.

<sup>2046</sup> *DRF*, p. 165: “Um comportement, d’une certaine manière, c’est encore un contour. Tandis qu’un agencement, c’est d’abord ce qui fait *tenir ensemble* des éléments très hétérogènes”.

entre forma política (nómada ou estatal) e tipo de pensamento (D/G retornam a *DR*); d) finalmente, o pensamento nómada relaciona-se com uma ciência “ambulante”, oposta a uma “real”.

1) Ao jornal *Libération*, Outubro de 1980, Deleuze explica que uma máquina de guerra é um “agenciamento linear que se constrói sobre linhas de fuga”, que, por isso, não tem em primeiro lugar a guerra como objecto, o seu objecto é o espaço liso, ocupa-o e propaga-se nele. Logo depois liga “Pensée nomade” a *MP*: “O nomadismo, é precisamente esta combinação máquina de guerra/espaço liso.”<sup>2047</sup> Mas, aqui nasce a diferença, também procuram “mostrar como e em que casos a máquina de guerra toma a guerra como objecto (quando os aparelhos de Estado se apropriam da máquina de guerra que em princípio não lhes pertencia).”<sup>2048</sup> Termina dizendo que essa máquina pode ser muito mais revolucionária ou artística do que guerreira, mas *MP* trabalha bastante o seu devir guerreiro. Só assim se compreende a “proposição IX”:

A guerra não tem necessariamente como objecto a batalha e sobretudo a máquina de guerra não tem necessariamente como objecto a guerra, embora a guerra e a batalha possam delas decorrer necessariamente (sob certas condições).<sup>2049</sup>

Que condições são essas? As máquinas de guerra, dizem D/G, são uma “invenção nómada”, elas foram criadas para ocupar o espaço liso, para que os nómadas se pudessem deslocar nesse espaço, para que “compusessem homens”. Este é “o seu único e verdadeiro objecto positivo (*nomos*).”<sup>2050</sup> Portanto, elas fazem “crescer o deserto, a estepe”, não as pretendem despovoar. Se delas decorre “necessariamente” a guerra, é porque se confrontam com os “Estados e as cidades”, bem como às forças que “se opõem ao seu objectivo positivo”.<sup>2051</sup> Temos por enquanto apenas a radicalização terminológica do que Deleuze disse em “Pensée nomade”, ali era “máquina da revolução”, aqui “a máquina de guerra tem como inimigo o Estado, a cidade, o fenómeno estatal e urbano e tem por objectivo aniquilá-los.”<sup>2052</sup> Ela torna-se máquina de guerra para destruir as forças do Estado, destruir a “forma-Estado”, fazer a revolução.

---

<sup>2047</sup> *P*, p. 50: “Le nomadisme, c’est précisément cette combinaison machine de guerre-espace lisse.”

<sup>2048</sup> *P*, p. 50-51: “montrer comment et dans quel cas la machine de guerre prend la guerre pour objet (quand les appareils d’État s’approprient la machine de guerre qui ne leur appartenait pas d’abord).”

<sup>2049</sup> *MP*, p. 518: “La guerre n’a pas nécessairement pour objet la bataille, et surtout la machine de guerre n’a pas nécessairement pour objet la guerre, bien que la guerre et la bataille puissent en découler nécessairement (sous certaines conditions).”

Em *Critique et clinique*, porventura consciente dos preconceitos negativos que se abateram sobre o termo, distingue “guerra” de “combate”. Aquela é somente um “combate contra”, uma “vontade de destruição”; enquanto o “combate” é uma potência vital não orgânica que completa a força com a força, e assim enriquece quem envolve. (Cf. “Pour en finir avec le jugement”, cit., p. 166-167)

<sup>2050</sup> *MP*, p. 519: “son seul et véritable objet positif (*nomos*).”

<sup>2051</sup> “pour parler comme Derrida, on dirait que la guerre est le ‘supplément’ de la machine de guerre.” (*MP*, p. 520)

<sup>2052</sup> *MP*, p. 519: “la machine de guerre a pour ennemi l’État, la ville, le phénomène étatique et urbain, et prend pour objectif de les anéantir.”

Todavia, o Estado domestica algumas máquinas de guerra, constituindo-as à sua medida e de acordo com os seus fins. Normalmente chamam-se “instituições militares” ou “forças armadas” (*armée*), forma sob as quais são apropriadas pelo Estado. Por isso, e esta é a novidade (suplemento) em relação a “*Pensée nomade*”, estas máquinas de guerra desligam-se dos nómadas, deixando de servir para combater o Estado ou fazer a revolução, pelo contrário, mudando de “natureza e de função”, são agora dirigidas “contra os nómadas e todos os destruidores do Estado, ou exprimem relações entre Estados, na medida em que um Estado pretende somente destruir um outro ou impor-lhe os seus objectivos.”<sup>2053</sup> Capturadas pelo aparelho de Estado, as máquinas de guerra tomam a guerra por objecto. Subvertendo a sua função nativa de revolucionar, destruir os Estados. Nos dois casos, vão beber a máquinas mais primitivas que emergem para ocupar o espaço liso, único momento em que há um objecto positivo. Depois, ainda num funcionamento antiestatal, pré-revolucionário, declaram a guerra ao Estado e às cidades (maneira de defenderem os espaços lisos).<sup>2054</sup> Finalmente (sem que isto signifique, como no selvagem/bárbaro/civilizado de *ACE*, um processo evolutivo), absorvida pelo Estado, a máquina de guerra transmuta-se no seu contrário, combate os nómadas e os outros Estados. Esta inversão, bem dentro da axiologia nietzscheana de tudo poder ser outra coisa, de não haver valores fixos e universais, permite pensar melhor os antagonismos político-sociais entre forças reaccionárias e forças revolucionárias (que nunca cristalizam numa dicotomia fixa). Acrescenta verosimilhança empírica e política à filosofia de D/G, sem cair numa qualquer neo-dialéctica. Por outro lado, a relativa indiferenciação ontológica de base das máquinas de guerra levará Toni Negri a dizer: “Mas algumas vezes parece-me ouvir uma nota trágica quando não sabemos onde conduz a ‘máquina de guerra’.”<sup>2055</sup>

2) O nómada ocupa um espaço, fá-lo, como dissemos, pelas máquinas de guerra (as que lhes são próprias). O seu nome remete imediatamente para a ideia de *movimento*, contrapondo-se ao sedentário. Essa é a consequência de ocupar um espaço liso (“vectorial, projectivo ou topológico”) em vez de um estriado (“métrico”).<sup>2056</sup> Estriado por muros e cercas, com caminhos entre elas, criando um espaço sedentário; enquanto o espaço nómada, liso, está “somente marcado por ‘traços’ que se apagam e se deslocam com o trajecto.”<sup>2057</sup> Se é verdade que o nómada tem na sua *essência* o *movimento*, ele “não se define antes de mais como *itinerante*, nem como *transumante*, nem como *migrante*, ainda que o seja pela via da

---

<sup>2053</sup> *MP*, p. 521: “contre les nomades et tous les destructeurs d’État, ou bien exprime des relations entre États, en tant qu’un État prétend seulement en détruire un autre ou lui imposer ses buts”.

<sup>2054</sup> Recordamos que em 1990 Deleuze dizia a Toni Negri que as máquinas de guerra serviam os movimentos da arte mas também os revolucionários, e dava como exemplo, é isto que nos interessa agora, a OLP.

<sup>2055</sup> *P*, p. 232.

<sup>2056</sup> Cf., *MP*, p. 447.

<sup>2057</sup> *MP*, p. 472: “seulement marqué par des ‘traits’ qui s’effacent et se déplacent avec le trajet.”

Quase reconhecemos uma formulação derridiana nesta evanescência do traço/rastro.

consequência.”<sup>2058</sup> A primeira determinação está antes na ocupação de um espaço liso, é isto que o define como nómada (D/G dizem que lhe dá a “essência”). Aquelas modalidades de movimento humano decorrem das exigências impostas pelos espaços lisos. Mas não poderá um nómada transmutar-se num outro? D/G fazem uma distinção decisiva com o migrante, que pode ser alargada aos outros dois (itinerante e transumante), fechando com isso a possibilidade de conversão: a) enquanto o migrante vai de um ponto a outro (apesar da maior ou menor incerteza), o nómada só o faz como consequência e necessidade de facto, “em princípio, os pontos são para ele relés num trajecto.”<sup>2059</sup> b) Por mais que o nómada siga pistas ou caminhos habituais, nunca os toma como um caminho sedentário, “que é de *distribuir aos homens um espaço fechado*, dando a cada um a sua parte, e regulando a comunicação das partes. O trajecto nómada faz o contrário, *ele distribui os homens (ou os animais) num espaço aberto*, indefinido, não comunicante.”<sup>2060</sup> Desta forma, não se deve definir o “nómada pelo movimento”, enquanto o migrante parte para outros lugares, abandonando os anteriores; o nómada não parte, agarra-se ao espaço liso da estepe e do deserto e “inventa o nomadismo como resposta a esse desafio”. Mas é bem verdade que o nómada se mexe, por isso D/G vão atribuir-lhe a “velocidade”, guardando o “movimento” para os sedentários:

[...] o movimento pode ser muito rápido, ele não é, por isso, velocidade; a velocidade pode ser muito lenta, ou mesmo imóvel, ela é no entanto velocidade. O movimento é extensivo e a velocidade intensiva. O movimento designa o carácter relativo de um corpo considerado como ‘um’ e que vai de um ponto a outro; *a velocidade, pelo contrário, constitui o carácter absoluto de um corpo cujas partes irreduzíveis (átomos) ocupam ou preenchem um espaço liso à maneira de um turbilhão*, com a possibilidade de surgir num ponto qualquer [...] Em resumo, diremos por convenção que só o nómada tem um movimento absoluto, isto é, uma velocidade; o movimento turbilhonante ou de viragem pertence essencialmente à sua máquina de guerra.”<sup>2061</sup>

Velocidade em vez de movimento, pura desterritorialização, revolucionária sem produzir nesse processo contra-revoluções, substituindo, numa neo-institucionalização, códigos antigos por outros com um funcionamento geral idênticos. A velocidade preserva o nomadismo do nómada, enquanto o movimento sedentariza o migrante. Nietzsche é nómada, nunca se fixou num espaço, geográfico, mental, estilístico... Velocidade incontrolável das forças, turbilhão interno e externo que, à maneira de um tornado permanente, destrói quase tudo por onde

---

<sup>2058</sup> MP, p. 510: “ne se définit pas d’abord comme *itinérant* ni comme *transhumant*, ni comme *migrant* bien qu’il le soit par voie de conséquence.”

<sup>2059</sup> MP, p. 471: “en principe, les points sont pour lui des relais dans un trajet.”

<sup>2060</sup> MP, p. 472: “qui est de *distribuer aux hommes un espace fermé*, en assignant à chacun sa part, et en réglant la communication des parts. Le trajet nomade fait le contraire, *il distribue les hommes (ou les bêtes) dans un espace ouvert*, indéfini, non communiquant.”

<sup>2061</sup> MP, p. 473: “le mouvement peut être très rapide, il n’est pas pour cela vitesse ; la vitesse peut être lente, ou même immobile, elle est pourtant vitesse. Le mouvement est extensif, et la vitesse intensive. Le mouvement désigne le caractère relatif d’un corps considéré comme ‘un’, et qui va d’un point à un autre ; *la vitesse au contraire constitue le caractère absolu d’un corps dont les parties irréductibles (atomes) occupent ou remplissent un espace lisse à la façon d’un tourbillon*, avec possibilité de surgir en un point quelconque [...] Bref, on dira par convention que seul le nomade a un mouvement absolu, c’est-à-dire une vitesse ; le mouvement tourbillonnaire ou tournant appartient essentiellement à sa machine de guerre.”

passa, e ao mesmo tempo, em oposição a uma máquina de guerra militar, se vai desfazendo e refazendo a si próprio. Este pensamento sobre o nomadismo suplementa muito bem “Pensée nomade”, em retrospectiva percebemos melhor o que, no curto espaço de uma conferência, Deleuze quis então dizer. Não defendemos que muito do que D/G escreveram em *MP* já estivesse de forma larvar em “Pensée nomade”, mas, como é o caso, os textos também se influenciam numa cronologia descendente. Se são textos “nómadas”, preenchidos por uma velocidade intensiva, então andam em todas as direcções, e suplementam-se mutuamente, sem qualquer imperativo de causa/consequência ou sequencialidade cronológica que os sedentarize.

3) Ora, que pensamento se poderá adequar, funcionar no nomadismo? O título de “Pensée nomade” prometeu sem cumprir. Antes disso, *DR* elaborou uma grande crítica da imagem do “pensamento representativo”, contrapondo-lhe um “pensamento sem imagem”. *MP* vai pegar em algumas das pontas que ficaram soltas e continuar a tecer; suplementado, por sua vez, mais tarde em *QPh?* (suplemento de suplemento).

O *Leitmotiv* assentará numa análise mais política do funcionamento do pensamento. D/G, recordando-se de *DR*, referem que os pensamentos conformistas atraem normalmente as críticas. Todavia, a questão principal está na maneira como o pensamento decalca os aparelhos de Estado que lhe fornecem todo um “*organon*”.

Haveria, pois, uma imagem do pensamento que recobriria todo o pensamento – que seria o objecto especial de uma ‘noologia’ – e que seria como a forma-Estado desenvolvida no pensamento. Eis que essa imagem possui duas cabeças que reenviam precisamente aos dois pólos da soberania: um *imperium* do pensar-verdadeiro, operando por captura mágica, apreensão ou ligação, constituindo a eficácia de uma fundação (*muthos*): uma república dos espíritos livres, procedendo por pacto ou contrato, constituindo uma organização legislativa e jurídica, trazendo a sanção de um fundamento (*logos*).<sup>2062</sup>

Perfeita correlação entre império/república e pensamento (mítico e lógico/racional). O pensamento apoia-se no Estado e este estende-se para o interior, moldando-o e recebendo uma justificação para a sua própria forma. Por isso, “em direito, o Estado moderno vai definir-se como ‘a organização racional e sensata de uma comunidade’.”<sup>2063</sup> É o pensamento que o justifica desta maneira, mas antes já o Estado tinha constituído, moldado a interioridade de um pensamento que *necessitasse* de funcionar racionalmente.

É assim que

---

<sup>2062</sup> *MP*, p. 464: “Il y aurait donc une image de la pensée qui recouvrirait toute la pensée, qui ferait l’objet spécial d’une ‘noologie’, et qui serait comme la forme-État développée dans la pensée. Voilà que cette image possède deux têtes qui renvoient précisément aux deux pôles de la souveraineté : un *imperium* du penser-vrai, opérant par capture magique, saisie ou lien, constituant l’efficacité d’une fondation (*muthos*) ; une république des esprits libres, procédant par pacte ou contrat, constituant une organisation législative et juridique, apportant la sanction d’un fondement (*logos*).”

<sup>2063</sup> *MP*, p. 465: “en droit, l’État moderne va se définir comme ‘l’organisation rationnelle et raisonnable d’une communauté’.”



Desde que a filosofia se deu o papel de fundamento, ela não cessou de bendizer os poderes estabelecidos e de decalcar a sua doutrina das faculdades sobre os órgãos do poder de Estado. O senso comum, a unidade de todas as faculdades como centro do *Cogito*, é o consenso do Estado levado ao absoluto. Foi nomeadamente a grande operação da ‘crítica’ kantiana, retomada e desenvolvida pelo hegelianismo. Kant não cessou de criticar os maus usos para melhor bendizer a função. Não devemos espantar-nos que o filósofo se tenha tornado professor público ou funcionário de Estado. Tudo está regulado desde que a forma-Estado inspire uma imagem do pensamento.<sup>2064</sup>

Portanto, em vez de um papel verdadeiramente crítico, ou clínico, a filosofia tornou-se a muleta da forma-Estado, de um extenso complô para estabelecer consensos e regulações. Tanto mais que, tese já presente em *DR*, a filosofia não foi capaz de questionar radicalmente o pensamento representativo. E com isso ficou refém de condições de possibilidade que realmente não formulou.

Daí que D/G proponham a noologia que, dizem, não se confunde com a ideologia, para “o estudo das imagens do pensamento e da sua historicidade.”<sup>2065</sup> Questão de evitar essa filosofia pretensamente crítica que não soube, não teve forças para constituir máquinas de guerra que combatessem o sedentarismo estatal. E o que essa noologia vai revelar é também um conjunto de “contra-pensamentos, cujos actos são violentos, as aparições descontínuas, a existência móvel na história.”<sup>2066</sup> Actos de “pensadores privados”, em oposição ao “professor público”, personificados em Kierkegaard, Nietzsche e mesmo Chestov (só citam estes três, mas terminam com reticências). Habitam na estepe ou no deserto, destroem as imagens, “Talvez o *Schopenhauer Educador* de Nietzsche seja a maior crítica que se tenha levado a cabo contra a imagem do pensamento e a sua relação com o Estado.”<sup>2067</sup> “Pensadores privados” na medida em que se trata de um pensamento do exterior,<sup>2068</sup> “Pôr o pensamento

---

<sup>2064</sup> MP, p. 466: “Depuis que la philosophie s’est assignée le rôle de fondement, elle n’a cessé de bénir les pouvoirs établis, et de décalquer sa doctrine des facultés sur les organes de pouvoir d’État. Le sens commun, l’unité de toutes les facultés comme centre du Cogito, c’est le consensus d’État porté à l’absolu. Ce fut notamment la grande opération de la ‘critique’ kantienne, reprise et développée par le hégélianisme. Kant n’a pas cessé de critiquer les mauvais usages pour mieux bénir la fonction. Il n’y a pas à s’étonner que le philosophe soit devenu professeur public ou fonctionnaire d’État. Tout est réglé dès que la forme-État inspire une image de la pensée.”

D/G continuam dizendo que nos Estados Modernos o sociólogo substituiu por vezes o filósofo, que na actualidade a psicanálise também integra esse papel de “*Cogitatio universalis*”, enquanto “pensamento da lei, num retorno mágico.” (Cf. *ibid.*)

<sup>2065</sup> MP, p. 466: “l’étude des images de la pensée, et de leur historicité.”

Sobre a ideologia, numa entrevista de 1973: “l’idéologie n’a aucune importance, ce qui compte, ce n’est pas l’idéologie, ce n’est même pas la distinction ou l’opposition ‘économique-idéologique’, c’est l’organisation de pouvoir. Parce que l’organisation de pouvoir, c’est la manière dont le désir est déjà dans l’économique, dont la libido investit l’économique, hante l’économique et nourrit les formes politiques de répression.” (*ID*, p. 367)

<sup>2066</sup> MP, p. 467: “contre-pensées, dont les actes sont violents, les apparitions discontinues, l’existence mobile à travers l’histoire.”

<sup>2067</sup> MP, p. 467: “Peut-être le *Schopenhauer éducateur* de Nietzsche est-il la plus grande critique qu’on ait mené contre l’image de la pensée, et son rapport avec l’État.”

<sup>2068</sup> D/G preferem a expressão “pensamento do exterior” à do “pensamento privado” por duas razões: 1) esta remete facilmente para uma interioridade; 2) também se liga espontaneamente à solidão, ora se de facto o “pensamento do exterior” é o pensamento da “solidão absoluta”, “C’est une solitude extrêmement peuplée, comme le désert lui-même, une solitude qui noue déjà son fil avec un peuple à venir, qui invoque et attend ce peuple, n’existe que par lui, même s’il manque encore...” (*MP*, p. 467)

em relação imediata com o exterior, com as forças do exterior, em resumo, fazer do pensamento uma máquina de guerra”.<sup>2069</sup> Parecendo tudo isto um pouco vago, D/G explicam que se pode estudar os procedimentos precisos de Nietzsche na sua aforística (apenas indicam, contudo, o que a separa das máximas, “acto orgânico de Estado ou juízo soberano”). Aí se mostra que o pensamento é uma “tribo, o contrário de um Estado”, que a exterioridade não é simétrica à interioridade.

Porém, um pensamento do exterior não é uma outra imagem que se oporia à imagem “inspirada pelo aparelho de Estado”, “É, pelo contrário, a força que destrói a imagem e as suas cópias, o modelo e as suas reproduções, toda a possibilidade de subordinar o pensamento a um modelo do Verdadeiro, do Justo ou do Direito (o verdadeiro cartesiano, o justo kantiano, o direito hegeliano, etc.).”<sup>2070</sup> No espaço estriado, um método, conduzindo de um ponto a outro, pretende formar uma *cogitatio universalis*; o pensamento do exterior existe num espaço liso, sem métodos possíveis, reproduções concebíveis, apenas relés.<sup>2071</sup> “O pensamento é como o Vampiro, não tem imagem, nem para se constituir modelo nem para fazer cópia.”<sup>2072</sup> Estamos bem longe, distância irreduzível, do pensamento que estria o espaço mental para alcançar a universalidade, normalmente de duas formas: a) o “Todo como último fundamento do ser”; b) o “Sujeito como princípio que converte o ser em ser por-nós. *Imperium* e república.”<sup>2073</sup> Pelo contrário, já o vimos mas sistematizamos um pouco mais com duas citações, o pensamento nómada (que é o pensamento do exterior)

[...] não se reclama de um sujeito pensante universal, mas, pelo contrário, de uma raça<sup>2074</sup> singular; ele não se funda sobre uma totalidade englobante, mas, pelo contrário, desdobra-se num meio sem horizonte como espaço liso, estepe, deserto ou mar. É todo um outro tipo de adequação que se estabelece aqui entre a raça definida

---

<sup>2069</sup> MP, p. 467: “Mettre la pensée en rapport immédiat avec le dehors, avec les forces du dehors, bref faire de la pensée une machine de guerre”.

<sup>2070</sup> MP, p. 467: “C’est au contraire la force qui détruit l’image et ses copies, le modèle et ses reproductions, toute possibilité de subordonner la pensée à un modèle du Vrai, du Juste ou du Droit (le vrai cartésien, le juste kantien, le droit hégélien, etc.).”

<sup>2071</sup> Para exemplificarem a oposição à ligação ponto a ponto do espaço estriado, D/G recuperam de Nietzsche a imagem do filósofo como flecha (*Schopenhauer Educador*, §7). No espaço liso (do “Zen”), a flecha já não vai de um ponto a outro, “mas será apanhada num ponto qualquer para ser reenviada a um ponto qualquer”. Nietzsche escreve: “Die Natur schiesst den Philosophen wie einen Pfeil in die Menschen hinein, sie zielt nicht, aber sie hofft, dass der Pfeil irgendwo hängen bleiben wird. Dabei aber irrt sie sich unzählige Male und hat Verdruss.” Em *Critique et clinique*, Bartleby é o exemplo do homem sem referências, possessões, propriedades, qualidades ou particularidades, ele é, diz Deleuze, demasiado “liso” para que possamos particularizá-lo. (“Bartleby, ou la formule”, cit., p. 96; no mesmo artigo, p. 109, alarga essa figuração da personagem bartlebyana a todos os americanos, libertos da função paternal inglesa, filho de um pai esmigalhado).

<sup>2072</sup> MP, p. 468: “La pensée est comme le Vampire, elle n’a pas d’image, ni pour constituer modèle, ni pour faire copie.”

<sup>2073</sup> MP, p. 469: “Tout comme dernier fondement de l’être [...] le Sujet comme principe qui convertit l’être en être pour-nous. *Imperium* et république.”

<sup>2074</sup> D/G têm o cuidado de não deixar resvalar este termo para o campo de um qualquer racismo (que tanto pode ser o de um “fascismo dominante e englobante”, como o de um “aristocracismo” ou, finalmente, desenvolver-se como “seita e folclore, em micro-fascismos”). Citando Rimbaud, asseguram que só há “raça inferior, minoritária”, que nunca ela se define pela pureza mas pela impureza, conferida, aliás, por um sistema de dominação. (Cf. MP, p. 470)

como ‘tribo’ e o espaço liso definido como ‘meio’. Uma tribo no deserto em vez de um sujeito universal sob o horizonte do Ser englobante.<sup>2075</sup>

Um pensamento confrontado com as forças exteriores em vez de ser recolhimento numa forma interior, operando por relés em vez de formar uma imagem, um pensamento-acontecimento, hecceidade, em vez de um pensamento-sujeito, um pensamento-problema em vez de um pensamento-essência ou teorema, um pensamento que faz apelo a um povo em vez de se tomar por um ministério.<sup>2076</sup>

4) Seguindo de perto algumas formulações de Husserl (*Idées I*, §74 e *L’origine de la géométrie*, com o comentário importante de Derrida), que apresentam uma “proto-geometria” trabalhando com “essências morfológicas vagas, isto é, vagabundas ou nômadas.”<sup>2077</sup>, D/G propõem uma ciência também vagabunda para estudar essa proto-geometria, “ela não seria nem inexacta como as coisas sensíveis, nem exacta como as essências ideais, mas anexacta e no entanto rigorosa.”<sup>2078</sup> Uma ciência que resultasse do próprio pensamento nômada, é que Husserl não se limitou a criar mais um bloco epistemológico, ele levou o pensamento “a dar um passo decisivo quando descobriu uma região de essências *materiais e vagas*, isto é, vagabundas, anexactas e no entanto rigorosas, distinguindo-as das essências fixas, métricas e formais.”<sup>2079</sup>

E a ciência do pensamento nômada será também um ciência nômada. Arquimedes serve de modelo, como construtor de uma ciência excêntrica, funcionando ligada às máquinas de guerra. Muito diferente das “ciências reais ou imperiais”, já que ela combatia o Estado e este, por sua vez, “barrava-a”, inibia-a ou interditava-a: “Arquimedes vencido pelo Estado romano torna-se um símbolo.”<sup>2080</sup> A ciência nômada opõe-se à ciência real porque enquanto esta “reproduz”, aquela consiste em seguir (*suivre*). Uma, a real, “seria de reprodução, iteração e reiteração; a outra de itinação, seria o conjunto das ciências itinerantes, ambulantes.”<sup>2081</sup> Assim, “Há ciências ambulantes, itinerantes que consistem em seguir os

---

<sup>2075</sup> MP, p. 469-470: “ne se réclame pas d’un sujet pensant universel, mais au contraire d’une race singulière ; et elle ne se fonde pas sur une totalité englobante, mais au contraire se déploie dans un milieu sans horizon comme espace lisse, steppe, désert ou mer. C’est un tout autre type d’adéquation qui s’établit ici entre la race définie comme ‘tribu’ et l’espace lisse défini comme ‘milieu’. Une tribu dans le désert, au lieu d’un sujet universel sous l’horizon de l’Être englobant.”

<sup>2076</sup> MP, p. 469: “Une pensée aux prises avec des forces extérieures au lieu d’être recueillie dans une forme intérieure, opérant par relais au lieu de former une image, une pensée-événement, heccéité, au lieu d’une pensée-sujet, une pensée qui fait appel à un peuple au lieu de se prendre pour un ministère.”

<sup>2077</sup> MP, p. 454: “essences morphologiques vagues, c’est-à-dire vagabondes ou nomades.”

Nos §72-74 Husserl opõe as ciências descritivas às exactas, cujo modelo é a geometria. As descritivas são concretas, “*anexactes* por essência e não por azar”, operam com conceitos morfológicos relacionados com tipos de formas vagas que seriam directamente apreendidas pela intuição sensível, tão vagas como os próprios “tipos”.

<sup>2078</sup> MP, p. 454: “elle ne serait ni inexacte comme les choses sensibles, ni exacte comme les essences idéales, mas anexacte et pourtant rigoureuse.”

<sup>2079</sup> MP, p. 507: “un pas décisif lorsqu’il a découvert une région d’essences *matérielles et vagues*, c’est-à-dire vagabondes, anexactes et pourtant rigoureuses, en les distinguant des essences fixes, métriques et formelles.”

<sup>2080</sup> MP, p. 448: “Archimède, vaincu par l’État romain, devient un symbole.”

<sup>2081</sup> MP, p. 460-461: “serait de reproduction, d’itération et réitération ; l’autre, d’itinération, ce serait l’ensemble des sciences itinérantes, ambulantes.”

fluxos no campo dos vectores ou das singularidades repartindo-se pelos ‘acidentes’ (problemas).”<sup>2082</sup> O “problemático continua o seu único modo”; pelo contrário, na ciência real o “poder axiomático” procura resgatar as operações das condições da intuição para fazer delas “verdadeiros conceitos intrínsecos ou ‘categorias’”.<sup>2083</sup>

Naturalmente que o Estado pretende reprimir sistematicamente as “ciências menores e nómadas”.<sup>2084</sup> Por vezes usando o argumento de que se trata de ciências vagas, trabalhando sobre “essências vagas”. Mas na verdade não é isso que o preocupa, nem sequer um suposto carácter “mágico e iniciático”, mas que elas “impliquem uma divisão do trabalho que se opõe à das normas do Estado.”<sup>2085</sup> Mais, dentro do Estado, do seu gigantesco aparelho burocrático, são os sábios da ciência real, integrados na linha de montagem epistemológica do Estado, justificados por este com grandes salamaleques, exigindo em troca argumentações, descobertas e construções que mostram a sua *necessidade*, são estes sábios, dizíamos, que mais directamente combatem os sábios ambulantes:

há um tipo de sábios ambulantes que os sábios do Estado não cessam de combater, ou de integrar, ou de a eles se aliarem, desde que seja para lhes proporem um lugar menor no sistema legal da ciência e da técnica.<sup>2086</sup>

Nada disto tem que ver, obviamente, com uma especial tendência para a irracionalidade, mistério ou magia das ciências ambulantes. Elas só se tornam nisso, dizem D/G, quando caem em desuso. Por outro lado, as ciências reais também têm muita teologia e magia. A questão é que as ciências ambulantes, ou nómadas, não dão à ciência poder ou autonomia, não o podem fazer porque

[...] subordinam todas as suas operações às condições sensíveis da intuição e da construção, *seguir* o fluxo da matéria, *traçar e ligar* o espaço liso tudo é tomado numa zona objectiva de flutuação que se confunde com a própria realidade. Qualquer que seja a finura, o rigor, o ‘conhecimento conseguido’ fica submetido a avaliações sensíveis e sensitivas que lhe fazem pôr mais problemas do que os que resolve.<sup>2087</sup>

Regressamos à problematologia de *DR*, tudo é problemático quando o pensamento não funciona num modo axiomatizante. Como os problemas perduram para lá das soluções, uma

---

<sup>2082</sup> *MP*, p. 461: “Il y a des sciences ambulantes, itinérantes, qui consistent à suivre un flux dans un champ de vecteurs où des singularités se répartissent comme autant d’‘accidents’ (problèmes).”

<sup>2083</sup> *MP*, p. 463: “véritables concepts intrinsèques ou ‘catégories’.”

<sup>2084</sup> A expressão “ciência menor” tem naturalmente correspondência com a de “literatura menor” (“*Pour une littérature mineur*”, diz o subtítulo de *Ka*). Basta, aliás, ler estas linhas: “Il n’y a de grand, et de révolutionnaire, que le mineur. Haïr tout littérature de maîtres.” (*Ka*, p. 48) Para uma primeira caracterização de “literatura menor”, sugerimos a p. 29 de *Ka*. Além disso, em *Critique et clinique* pega no “*I prefer not to*” de Bartleby, e fá-lo esvaziar a linguagem, uma agramaticalidade que escava a linguagem para aniquilar a sua forma.

<sup>2085</sup> *MP*, p. 456: “impliquent une division du travail qui s’oppose à celle des normes d’État.”

<sup>2086</sup> *MP*, p. 462: “il y a un type de savant ambulant que les savants d’État ne cessent de combattre, ou d’intégrer, ou de s’allier, quitte à lui proposer une place mineure dans le système légal de la science et de la technique.”

<sup>2087</sup> *MP*, p. 462-463: “subordonnent toutes leurs opérations aux conditions sensibles de l’intuition et de la construction, *suivre* le flux de matière, *tracer et raccorder* l’espace lisse. Tout est pris dans une zone objective de flottement qui se confond avec la réalité même. Quelle que soit sa finesse, sa rigueur, la ‘connaissance approchée’ reste soumise à des évaluations sensibles et sensitives qui lui font poser plus de problèmes qu’elle n’en résout”.

das teses mais importantes de *DR*, a resolução de um levanta sempre novos problemas. É uma espécie de processo de aceleração problemática, própria à velocidade dos nómadas: a resolução não fecha linhas de fuga, pelo contrário, abre mais. Ora, como poderíamos sequer imaginar uma semi-hermenêutica do sentido a operar neste campo? D/G afastaram-se totalmente da interpretação e da hermenêutica. Isso é, aliás, explícito em *Ka* e *Rhi/MP*, textos que em certos aspectos preparam *MP* (vê-lo-emos em breve). Trata-se agora de experimentar, de viajar sem pré-determinações no espaço liso, ser nómada e combater a forma-Estado, produtora, essa sim, de múltiplos sentidos codificados e axiomatizados que, é uma das tarefas da ciência real, devem ser reproduzidos, nem sempre *ipsis verbis*, é verdade, mas pelo menos numa iteração que guarde os sentidos principais para a justificação do Estado capitalista. Tudo está por produzir, só interessa o que funciona sobre um deserto ou uma estepe decodificada e desterritorializada. O sentido é sempre sedentário, o conhecimento nómada, “anexacto”. Um nomadismo epistemológico *guia* as velocidades, movimentos puros, dos nómadas, traçando constantes linhas de fuga.<sup>2088</sup> O ritornelo permitirá conjurar o caos, traçar e habitar territórios, mas também desterritorializar.<sup>2089</sup> Capturar o caos e torná-lo caosmos partindo dos retornos, eternos retornos.

---

<sup>2088</sup> Como dirá em 1986, numa linguagem de entrevista, e homenageando mais uma vez Leibniz: “La logique d’une pensée est comme un vent qui nous pousse dans le dos, une série de rafales et de secousses. On se croyait au port, et l’on se trouve rejeté en pleine mer, suivant une formule de Leibniz.” (*P*, p. 129) O nómada talvez tenha até outro pensamento, é pouco verosímil que acredite em “portos seguros”, ele funciona, como vimos, em turbilhão. Deleuze gosta da frase leibniziana que em *Système nouveau de la Nature...* §12, se refere ao retorno ao alto mar depois de julgar estar protegido num porto: “Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l’union de l’âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer.” Cita-a, ou parafraseia-a, várias vezes.

<sup>2089</sup> “Tantôt, le chaos est un immense trou noir, et l’on s’efforce d’y fixer un point fragile comme centre. Tantôt l’on organise autour du point une ‘allure’ (plutôt qu’une forme) calme et stable : le trou noir est devenu un chez-soi. Tantôt on greffe une échappée sur cette allure, hors du trou noir. C’est Paul Klee qui a montré si profondément ces trois aspects, et leur lien.” (*MP*, p. 383)

## 5- O que é a filosofia ou como funciona o pensamento

Em 1991, para surpresa geral, surge *QPh?* Parece que Deleuze tinha há muito, pelo menos desde *MP*, o desejo de compor um *tratado* de filosofia. Mas a intenção era normalmente recebida com hilaridade, remetida para a fina e pungente ironia deleuziana. De qualquer forma, o seu nascimento prometeu imenso, pelo título parecia vir resolver, curar, à maneira de um taumaturgo, enfermidades téticas do mundo filosófico: conhecendo-se a força analítica e da genialidade conceptual de D/G,<sup>2090</sup> esperava-se uma produção explicativa e crítica importante sobre o que é a filosofia. Não que realmente lhe faltasse definições, mas pareciam anódinas: “conhecer-se, espantar-se, reflectir, bem conduzir o seu pensamento... Elas são inofensivas porque vagas”.<sup>2091</sup> Sintomático da importância do novo “atletismo filosófico” foi a pronta tradução para língua portuguesa.<sup>2092</sup> Todavia, apesar das múltiplas recensões, é um livro que espera o seu “povo” de leitores, não para o interpretarem dentro dos usos e metodologias habituais da academia, mas para viverem filosoficamente com ele (como

---

<sup>2090</sup> Alguns intérpretes afirmam, com provas, que *QPh?* foi escrito somente por Deleuze. Talvez, mas não foi só pensado por ele, parte da constelação de conceitos e filosofemas pertencem ao estilo e ao pensamento guattariano, ou pelo menos à *parceria* intelectual D/G da década de 70. Por isso, sem contabilizarmos o peso da propriedade filosófica que cabe a cada um, tomá-lo-emos como mais um trabalho a duas mãos. Retenhamos o que nos diz François Dosse: “Le statut de ce livre est ambivalent : il relève à la fois d’un projet très personnel de Deleuze, une sorte de couronnement de sa vie de philosophe, et le livre a été manifestement écrit par lui et lui seul. Mais, en même temps, on peut considérer que la décision prise par Deleuze d’accepter de le cosigner avec Guattari n’est pas seulement une preuve d’amitié d’une exceptionnelle intensité, mais une manière de signifier que les thèses qui y sont développées, la langue dans laquelle elles sont énoncées appartiennent à ce travail d’élaboration commun entrepris depuis 1969. Le livre de 1991 vient couronner ce travail commun qui aura duré vingt ans : à cet égard, la double signature n’est pas usurpée et rend justice à l’agencement qui l’a rendu possible.” (*Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, cit., p. 538-539)

<sup>2091</sup> *DRF*, p. 353 (entrevista a Didier Eribon para o *Le Nouvel Observateur* (Setembro 1991), aquando da publicação de *QPh?*): “se connaître, s’étonner, réfléchir, bien mener sa pensée... Elles sont inoffensives parce que vagues.”

<sup>2092</sup> Apenas um ano após a edição original, por Margarida Barahona e António Guerreiro para a Editorial Presença. Refira-se que é uma boa tradução que em algumas ocasiões nos ajudou no nosso trabalho (embora com pequenos lapsos, merecendo correcção em próximas edições).

alguns fazem com Platão, Kant, ou Nietzsche).<sup>2093</sup> Mas isto já não depende dele, nunca dependeu. Como disse Deleuze em 1987, assumindo o que pode e não pode um autor:

Os anos passam, os livros envelhecem, ou ao contrário recebem uma segunda juventude. Ora se enfartam e avolumam, ora modificam os seus traços, denunciam as suas arestas, fazem subir à superfície novos planos. Não pertence aos autores determinar um tal destino objectivo. Mas pertence-lhes reflectir sobre o lugar que tal livro tomou com o tempo no conjunto do seu projecto (destino subjectivo), enquanto no momento em que foi escrito era a totalidade do projecto.<sup>2094</sup>

Há aqui duas linhas de raciocínio: a) os livros fazem o seu percurso de vida emancipados dos prognósticos de autores e críticos. Podem envelhecer ou rejuvenescer. Estão lançados, sem seguro de edição, nas peripécias da recepção. b) Todavia, aos autores pertence, liberdade e dever, desenhar o lugar que tal ou tal livro ocupa no conjunto da sua obra.

Ora, qual é o “lugar” de *QPh*? na obra de Deleuze?<sup>2095</sup> Não nos esqueçamos do que disse uma década antes: “Uma imagem do pensamento, nomeada filosofia, que se constituiu historicamente impede as pessoas de pensar.”<sup>2096</sup> E “hoje a história da filosofia entrou em falência e [...] o ‘Estado já não necessita de ser sancionado pela filosofia’.”<sup>2097</sup> Ele próprio fez o caminho iniciático de repetidor dentro da história da filosofia, mas mal pôde iniciou-se por conta própria:

Comecei, pois, pela história da filosofia, quando ela ainda se impunha. Não via maneira de me libertar sozinho. Não suportava nem Descartes, os dualismos e o *Cogito*, nem Hegel, as triades e o trabalho do negativo. Amava então autores que tinham o ar de fazer parte da história da filosofia, mas que dela se escapavam por um lado ou por todas as partes: Lucrécio, Espinosa, Hume, Nietzsche, Bergson.<sup>2098</sup>

---

<sup>2093</sup> Robert Maggiori, num artigo muito elogioso para o *Libération*, conclui contudo que “le livre de Deleuze et Guattari est *inassimilable* par la philosophie d’aujourd’hui.” (“Une bombe sous la philosophie”, 12 Setembro 1991) Por outro lado, Deleuze tinha a convicção de que a filosofia se desligara da vida, que infelizmente ninguém vivia inteiramente em filosofia. Numa entrevista a Raymond Bellour e François Ewald para o *Le Magazine Littéraire*, cita (sem referências, confundindo facilmente os leitores) um excerto da *Segunda Inactual* (§5) onde Nietzsche diz que a filosofia emerge apenas em casos raros de eremitas ou professores, que ninguém vive realmente em filósofo. (N.º 257 (Setembro 1988), p. 23)

<sup>2094</sup> *DRF*, p. 288: “Les années passant, les livres vieillissent, ou au contraire reçoivent une seconde jeunesse. Tantôt ils s’empâtent et se boursouflent, tantôt ils modifient leurs traits, accusent leurs arêtes, font monter à la surface de nouveaux plans. Il n’appartient pas aux auteurs de déterminer un tel destin objectif. Mais il leur appartient de réfléchir à la place que tel livre a prise avec le temps dans l’ensemble de leur projet (destin subjectif), tandis qu’il occupait tout le projet au moment où il était écrit.”

Só o contexto de entrevista, a Giorgio Passerone sobre a edição italiana de *MP*, permite compreender o descuido conceptual de Deleuze, nomeadamente o uso de termos como “autores”, “destino objectivo”, “destino subjectivo” e “reflectir”.

<sup>2095</sup> Sai do âmbito do nosso trabalho perguntar o mesmo a Guattari.

<sup>2096</sup> *D*, p. 20: “Une image de la pensée, nommée philosophie, s’est constituée historiquement, qui empêche parfaitement les gens de penser.”

<sup>2097</sup> *D*, p. 20: “aujourd’hui que l’histoire de la philosophie a fait faillite, et [...] l’État n’a plus besoin de la sanction par la philosophie.”

E o júbilo pela falência da História da filosofia é ainda mais vincado numa nota anterior de 1973 (muitas vezes glosada): “Je suis d’une génération, une des dernières générations qu’on a plus ou moins assassinée avec l’histoire de la philosophie. L’histoire de la philosophie exerce en philosophie une fonction répressive évidente, c’est l’Œdipe proprement philosophique : ‘Tu ne vas quand même pas oser parler en ton non tant que tu n’auras pas lu ceci et cela, et cela sur ceci, et ceci sur cela’.” (*P*, p. 14)

<sup>2098</sup> *D*, p. 21: “J’ai donc commencé par de l’histoire de la philosophie, quand elle s’imposait encore. Je ne voyais pas de moyen de m’en tirer, pour mon compte. Je ne supportais ni Descartes, les dualismes et le Cogito, ni Hegel, les triades et le travail du négatif. Alors j’aimais des auteurs qui avaient l’air de faire partie de l’histoire

Deleuze começou realmente pela História da filosofia, normalmente apresentado como o seu “primeiro período”, de *Empirisme et subjectivité* até *LS* e *DR*,<sup>2099</sup> dominado por estudos sobre autores (Hume, Kant, Bergson, Espinosa e Nietzsche),<sup>2100</sup> monografias que cabem perfeitamente na mais clássica das Histórias da filosofia. Mas é também já quase do reino dos *clichés* destacar as torções que fez neles (Kant foi o mais protegido, talvez, por isso, *La philosophie critique de Kant* tenha um real sucesso nos professores de filosofia), estudando-os a favor da sua própria filosofia, recolhendo conceitos e filosofemas para desenvolver a voz pessoal (surge com todo o esplendor em *DR*).<sup>2101</sup> Este “roubo” será mais tarde recordado, e justificado, em *QPh?*: “a história da filosofia é totalmente desinteressante se ela não se propõe acordar um conceito adormecido, ou torná-lo a jogar numa nova cena, ainda que pagando o preço de o voltar contra si mesmo.”<sup>2102</sup>

Será, então, *QPh?* um livro que escapa à história da filosofia? Já escrevemos em nota anterior acerca da sua vinda tardia, na velhice; não porque se desse uma explosão filosófica pela acumulação prodigiosa de conhecimentos e técnicas, antes porque “tinha chegado a hora”. A hora de fazer o balanço, síntese do que tinham e como o tinham feito ao longo da vida: “E não tínhamos cessado de a fazer [a pergunta sobre o que era a filosofia] anteriormente, e já tínhamos a resposta que nunca variou: a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos.”<sup>2103</sup> Esta primeira definição vai ser afinada duas páginas depois: “a filosofia não é uma simples arte de formar, inventar ou de fabricar conceitos, já que

---

de la philosophie, mais qui s’en échappaient d’un côté ou de toutes parts : Lucrèce, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson.”

<sup>2099</sup> Sobre a periodização da obra deleuziana, ele mesmo nos diz, numa entrevista importante para o *Le Magazine Littéraire* de Setembro de 1988, que se podem considerar três períodos: 1) livros de história da filosofia; 2) livros onde, também com Guattari, cria conceitos (*ACE*, *LS*, *DR*, *MP*); 3) livros de filosofia mas que versam sobre imagens, pintura e cinema.

Parece-nos mais interessante o projecto de bibliografia que fez para *P* em 1989, revelado por David Lapoujade na apresentação de *ID*: “I. De Hume à Bergson / II. Etudes classiques / III. Etudes nietzschéennes / IV. Critique et clinique / V. Esthétique / VI. Etudes cinématographiques / VII. Etudes contemporaines / VIII. Logique du sens / IX. L’Anti-Œdipe / X. Différence et répétition / XI. Mille plateaux.” (p. 7, n.1) Isto mostra como não lhe interessava qualquer sequência cronológica, preferindo formar planaltos que, tendo uma certa consistência temática, indicam que no seu interior circulariam multiplicidades em “evoluções paralelas”, ou em devir, veja-se o exemplo paradigmático dos “estudos nietzscheanos” (que podiam ser elaborados a partir de quase toda a obra deleuziana, confrontando pontos de vista heterogêneos em relação a Nietzsche).

<sup>2100</sup> Mais tarde comporá vários artigos sobre Foucault, amplamente cit. no cap. anterior. Mas trata-se talvez mais de *conversações* do que de *recensões*.

<sup>2101</sup> José Gil defende que apesar de Deleuze puxar os autores, que trabalha para fora da *doxa* filosófica, de ser nesse desvio que assenta a sua própria filosofia, o “mapa global” dos temas é bastante tradicional: o “conceito de repetição, vem de Hume, passa por Bergson e termina em Nietzsche; o fio da ontologia (Duns Scot, Spinoza, Nietzsche); o fio da teoria das Ideias (certos textos de Platão, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Husserl); o fio da teoria do Acontecimento (certas ideias dos Estóicos, de Leibniz, de escritores e pensadores contemporâneos)”. (*O Imperceptível Devir da Imanência*. cit., p. 108)

<sup>2102</sup> *QPh?*, p. 81: “l’histoire de la philosophie est tout à fait inintéressante si elle ne se propose pas de réveiller un concept endormi, de le rejouer sur une nouvelle scène, fût-ce au prix de le tourner contre lui-même.”

<sup>2103</sup> *QPh?*, p. 8: “Et nous n’avions pas cessé de le faire précédemment, et nous avons déjà la réponse qui n’a pas varié: la philosophie est l’art de former, d’inventer, de fabriquer des concepts.”



os conceitos não são necessariamente formas, descobertas ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos.”<sup>2104</sup> Boa entrada, definição curta e precisa do objecto de estudo. A que se acrescenta, com valor tanto polémico quanto epistemológico, aquilo que a filosofia recusa: “ela não é contemplação, nem reflexão, nem comunicação.”<sup>2105</sup> O resto de *QPh?* cavalgará esta onda que, sem ser simples, nunca nos relançará totalmente desprotegidos para o meio da tempestade. No entanto, não se trata de mais um fragmento acomodado na biblioteca universal de filosofia, D/G não fizeram as pazes com o academismo, na verdade trata-se de um livro que, usando uma expressão do *L’Abécédaire*, nos faz “Sair da filosofia pela filosofia.”<sup>2106</sup>

### 5.a- *Qu’est-ce que la philosophie?*

Há inúmeros comentários sobre a estrutura e o conteúdo de *QPh?*, aconselhamos, como introdução, os de Arnaud Bouaniche em *Gilles Deleuze une introduction* (capítulo 4, “La philosophie”, p. 259-274) e de Toni Negri em “Qu’est-ce que la philosophie, selon Deleuze et Guattari”, *Multitudes* 8 (Inverno 1991).<sup>2107</sup> Mas, evidentemente eles não substituem a leitura do original (uma outra forma de nos introduzirmos), talvez o mais luminoso de D/G (sem deixar de mostrar uma excepcional intensidade de pensamento)<sup>2108</sup>.

---

<sup>2104</sup> *QPh?*, p. 10: “la philosophie n’est pas un simple art de former, d’inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à *créer* des concepts.”

Na p. 12 de *QPh?* acrescentam que podemos “considerar como decisiva” mais uma definição de filosofia: “connaissance par purs concepts.” Pelo contrário, os velhos “Universais” não explicam nada, “Ils doivent être eux-mêmes expliqués.”

<sup>2105</sup> *QPh?*, p. 11: “elle n’est pas contemplation, ni réflexion, ni communication.”

Ela não é contemplação porque é *feita* pelas coisas criadas nos seus próprios conceitos; não é reflexão porque todas as disciplinas reflectem sem necessitarem da ajuda da filosofia; e não é comunicação porque não vive no mundo das opiniões, ufanas de “consensos” e não de conceitos. Cf. *QPh?*, p. 11-12. Na p. 49 inserem esta trilogia no desenvolvimento de uma certa História da filosofia que é preciso combater: “Les trois sortes d’Universaux, contemplation, réflexion, communication, sont comme trois âges de la philosophie, l’Éidétique, la Critique et la Phénoménologie, qui ne se séparent pas de l’histoire d’une longue illusion.”

<sup>2106</sup> “C Comme culture”, Paris: Éditions Montparnasse, Dvd 1, 2004 (e espalhada pela Web2): “Sortir de la philosophie par la philosophie.”

Num comentário a esta saída ensimesmada, François Zourabichvili escreve: “tout se passe comme si la philosophie enveloppait ses propres dehors, comme si son vrai dehors n’était pas hors d’elle-même (sortir de la philosophie en devenant sociologue, anthropologue, psychanalyste, ou militant – ce qui laisse intacte la situation pour sauter dans d’autres situations jugées intrinsèquement meilleures), mais à découvrir en son sein.” (*Le vocabulaire de Deleuze*, cit., p. 42)

<sup>2107</sup> Consultado a 7 de Novembro de 2012 em <http://multitudes.samizdat.net/Qu-est-ce-que-la-philosophie-selon>.

<sup>2108</sup> Neste livro, diz Negri, “on est d’abord saisi par l’extraordinaire richesse de la pensée. Et puis, il y a l’écriture, de multiples plans d’écriture qui se succèdent, se superposent, s’entrecroisent. Comme dans *l’Anti-Édipe*, *Mille Plateaux*, une écriture plurielle et intense, rhizomatique et pleine. Ce qui est nouveau, c’est que ce livre est simple. Pour la première fois un ouvrage de Deleuze-Guattari est animé par une veine pédagogique profonde et heureuse. On y sent la volonté (qui a réussi) d’élaborer un schéma de raisonnement qui, en

Num primeiro momento recuperaremos os principais temas de *QPh?* (a filosofia como criação de conceitos, instauração do plano de imanência, invenção das personagens conceptuais, confrontação entre história da filosofia e geofilosofia, relação da filosofia com a ciência, a lógica e a arte, e passagem do caos ao cérebro), num segundo, naturalmente mais curto, avaliaremos as consequências desta *teoria* da filosofia para uma teoria da recepção preocupada com a possibilidade de uma hermenêutica do sentido.

Começemos por referir que *QPh?* se confronta directamente com a história da filosofia: em vez do modelo comum de um desenvolvimento histórico de conceitos e filosofemas, sobre o fundo da verdade revelando-se lentamente, há uma fragmentação de planaltos complexos que vão aparecendo em conexão mais ou menos forte com outros, mas nunca numa linha historicista de acumulação de conhecimentos em direcção a uma totalidade (não é com certeza uma história da filosofia hegeliana ou neo-hegeliana, tanto mais que, como veremos, só há história do contingente). Daí a pedagogia dos “*Exemples*”, introduzem em cada tema D/G um ou vários exemplos elaborados a partir de diferentes heróis filosóficos (Kant, Platão, Descartes, Pitágoras, Nietzsche, Heidegger...) e seus dispositivos conceptuais e planos de imanência. Maneira de se estar dentro e fora da história da filosofia, ou pelo menos da sua encenação habitual numa linearidade cronológica. Toni Negri vê aqui uma proposta metodológica próxima das “*Scolia*” espinosistas, fragmentação da história da filosofia nas suas diversas problemáticas, numa descontinuidade irreductível e singularizadora dos diferentes planaltos.<sup>2109</sup>

A “Introdução” de *QPh?* define, já o vimos, a filosofia como uma disciplina que cria conceitos, sendo inadequado atribuir-lhe, como acontece tantas vezes, as funções de contemplar, reflectir ou comunicar. E a primeira revelação da marca D/G sobre este problema é a forma como entendem aquela “criação conceptual”. Uns fazem-no “solicitando arcaísmos”, outros inventando “neologismos”, em ambos os casos “atravessados por exercícios etimológicos quase dementes: a etimologia como atletismo propriamente

---

parcourant les œuvres précédentes (celles que les deux auteurs ont écrites ensemble et celles qu'ils ont produites individuellement), offre une grille d'interprétation longuement mûrie, liée à un ensemble systématique de concepts et de dynamiques conceptuelles. Il s'agit donc d'abord d'une instance pédagogique, qui s'avoue expressément comme telle, organisée de façon à établir une trame conceptuelle qui sépare les différentes approches de la production de vérité (la philosophie, la science, l'art) pour les réunifier par la construction de l'esprit, que les auteurs requalifient en bons matérialistes comme ‘cerveau’.” (“Qu'est-ce que la philosophie, selon Deleuze et Guattari”, cit., p. 1)

<sup>2109</sup> Cf. “Qu'est-ce que la philosophie, selon Deleuze et Guattari”, cit., p. 1. Diz ainda Negri: “Ce n'est pas une *Geschichte* mais une *Geschehen*, ce n'est pas une *historia* mais les *res cogitatae* mêmes. Ceci n'empêche pas qu'il soit possible de faire une lecture horizontale et spécifique de ces ‘*Exempla*’ : ce qui nous est offert, c'est le fil conducteur pour une nouvelle lecture de la tradition philosophique, une “autre” histoire, discontinue, non plus fondée sur un concept générique historiquement distendu mais sur l'intensité de l'élaboration de termes philosophiques qui révèlent de nouvelles choses au cerveau humain. Toute découverte philosophique est “intempestive” et “inactuelle”. C'est entre Nietzsche et Foucault que la nouvelle histoire de la philosophie, que Deleuze et Guattari illustrent pédagogiquement, trouve sa fondation.” (p. 1-2)

filosófico.”<sup>2110</sup> Mas importa mais a estranha necessidade de criação “como elemento de estilo.” É que

O baptismo do conceito solicita um *gosto* propriamente filosófico que procede com violência ou com insinuação, e que constitui uma língua na língua da filosofia, não apenas um vocabulário, mas uma sintaxe que atinge o sublime ou uma grande beleza. Ora, ainda que datados, assinados e baptizados, os conceitos têm a sua maneira de não morrer, e, apesar disso, estão submetidos a constrangimentos de renovação, de substituição, de mutação que dão à filosofia uma história e também uma geografia agitadas, em que cada momento, cada lugar se conservam, mas no tempo, e passam, mas fora do tempo.<sup>2111</sup>

Assim, a criação de um conceito mexe com um campo bem mais vasto da língua do que se supõe: normalmente ligam-se os conceitos somente ao vocabulário, quando, pelo contrário, o seu nascimento convoca e interfere na própria sintaxe, além de retornar ao pensamento para, nos casos mais felizes, lhe dar outra forma. O “*Cogito*” cartesiano mudou com certeza não apenas a maneira como nos debruçávamos sobre os problemas antropológico-teológicos e o estilo dos discursos acerca disso, como o próprio pensamento. Por outro lado, ao mesmo tempo que resistem bastante bem à morte, múltiplas circunstâncias obrigam os conceitos a mudarem-se, alterarem-se, esconderem-se, esvanecer... dando à linha do tempo e aos campos geográficos filosóficos um carácter de permanente agitação. Longe, portanto, do Eterno e do Universal, e da hermenêutica do sentido que lhes é concomitante quando se decide pela recuperação da Verdade.

Apesar da renovada importância da filosofia devido à “exclusividade da criação de conceitos”, ela não tem, vincam-no bem D/G, qualquer “preeminência, qualquer privilégio disciplinar, porquanto há tantas outras formas de pensar e de criar, outros modos de ideação que não têm de passar pelos conceitos, como no pensamento científico.”<sup>2112</sup> E no artístico, acrescentamos nós em concordância com o que dirão depois D/G. Mas se o seu poder criador não lhe assegura um domínio sobre as outras disciplinas (como tantas vezes nos atrevemos a

---

<sup>2110</sup> *QPh?*, p. 13: “traversés d’exercices étymologiques presque fous : l’étymologie comme athlétisme proprement philosophique.”

<sup>2111</sup> *QPh?*, p. 13: “Le baptême du concept sollicite un goût proprement philosophique qui procède avec violence ou avec insinuation, et qui constitue dans la langue une langue de la philosophie, non seulement un vocabulaire, mais une syntaxe atteignant au sublime ou à une grande beauté. Or, quoique datés, signés et baptisés, les concepts ont leur manière de ne pas mourir, et pourtant sont soumis à des contraintes de renouvellement, de remplacement, de mutation qui donnent à la philosophie une histoire et aussi une géographie agitées dont chaque moment, chaque lieu se conservent, mais dans le temps, et passent, mais en dehors du temps.”

Veremos mais à frente a questão do “gosto filosófico”. Sobre a criação de conceitos, D/G juntam um outro elemento fundamental no cap. da geofilosofia, um conceito faz-se de conexões internas e externas, só a partir de um determinado limiar é que o conceito aparece. De igual modo, só a partir de uma certa saturação, atingindo uma dimensão pletórica, ele explodirá: “Et c’est bien ce que signifie la création des concepts : connecter les composantes intérieures inséparables jusqu’à clôture ou saturation, telles qu’on ne peut plus en ajouter ou en retirer une sans changer le concept ; connecter le concept avec un autre, de telle manière que d’autres connexions changeraient leur nature. La plurivocité du concept dépend uniquement du voisinage (un concept peut en avoir plusieurs).” (*QPh?*, p. 87)

<sup>2112</sup> *QPh?*, p. 13-14: “prééminence, aucun privilège, tant il y a d’autres façons de penser et de créer, d’autres modes d’idéation qui n’ont pas à passer par les concepts, ainsi la pensée scientifique.”

afirmar), permite no entanto afastar a velha angústia da morte iminente da filosofia (falsa profecia, já que se sabe sempre adiada, embora tenha relevância heurística). É um disparate, dizem D/G, chorar ou felicitar a suposta morte da metafísica, acreditar na superação da filosofia, já que quando se fala, e.g., da falência dos sistemas está-se apenas a dizer que o conceito de “sistema” se alterou.<sup>2113</sup> Mudando os conceitos, parece mudar-se a filosofia. No limite, a instabilidade inata conduzirá ao seu desaparecimento. Todavia, a filosofia continua presente, na exacta medida em que ela própria suscita e vive dessa mesma instabilidade, visto não ser um decalque do mundo empírico, contemplação de Ideias, disciplina que fabrica consensos ou activa reflexões, mas a própria actividade de criar conceitos. Daí não haver uma história da filosofia processada na continuidade, na sucessão de discursos e conceitos que iriam engrossando o caudal filosófico até à sonhada luminosidade plena (mantemos a metáfora da luz).

E os filósofos não se ocuparam suficientemente dos conceitos – é também para denunciar e reorientar a prática filosófica que D/G escreveram este livro –, da sua realidade filosófica. Preferiram entendê-los como algo que emergia de certas faculdades, por abstracção ou generalização; usá-los para constituir os julgamentos estéticos e morais. Esqueceram-se que “o conceito não é dado, ele é criado, a criar; ele não é formado, ele põe-se a si mesmo nele mesmo, autoposicionamento.”<sup>2114</sup> “Criado” e “pôr-se a si mesmo”, o conceito depende assim de “uma livre actividade criadora” e da sua força “autopoiética” (põe-se a si mesmo, “independentemente e necessariamente”): “o mais subjectivo e o mais objectivo.”<sup>2115</sup> Foram os pós-kantianos (principalmente Schelling e Hegel) que mais atenção prestaram à realidade filosófica dos conceitos. Mas eles pensavam em torno de “uma *enciclopédia* universal do conceito que reenviava a criação deste para uma subjectividade pura, em vez de se darem a uma tarefa mais modesta: uma *pedagogia* do conceito que deveria analisar as condições de criação como factores de momentos que permaneciam singulares.”<sup>2116</sup> Pedagogia contra enciclopédia, singularidade contra universalidade. Mas a pedagogia do conceito tem ainda de combater a proliferação pseudo-conceptual produzida pela “formação profissional e comercial” (em geral, as disciplinas da comunicação jubilam com o que acham ser o seu saber-poder de criar conceitos, esta ilusão é “catastrófica para o pensamento”). Na verdade, a filosofia vive desde sempre de inimizades, se ela tem uma origem grega, referem D/G, é

---

<sup>2113</sup> Cf. *QPh?*, p. 14.

<sup>2114</sup> *QPh?*, p. 16: “le concept n’est pas donné, il est créé, à créer ; il n’est pas formé, il se pose lui-même en lui-même, autoposition.”

<sup>2115</sup> Cf. *QPh?*, p. 16.

<sup>2116</sup> *QPh?*, p. 17: “une *encyclopédie* universelle du concept, qui renvoyait la création de celui-ci à une pure subjectivité, au lieu de se donner une tâche plus modeste, une *pédagogie* du concept, qui devrait analyser les conditions de créations comme facteurs de moments restant singuliers.”

porque a Cidade, contrariamente aos Impérios e aos Estados, “inventa o *agon* como regra de uma sociedade de ‘amigos’, a comunidade dos homens livres enquanto rivais (cidadãos).”<sup>2117</sup> No tempo de Platão, as Ideias eram os conceitos filosóficos, mas havia muitos pretendentes ao “verdadeiro filósofo”, lutavam pela exclusividade do “amigo da Sabedoria”, rivalidade que culminou na do filósofo contra o sofista. Mais recentemente, o filósofo encontrou novos rivais: ciências humanas, primeiro, nomeadamente a sociologia; depois a epistemologia, a linguística, a psicanálise e a análise lógica. Finalmente, em crescente insolência, “o fundo da vergonha foi atingido quando a informática, o marketing, o design, a publicidade, todas as disciplinas de comunicação, se apropriaram da palavra conceito e disseram: isto é connosco, somos nós os criativos, nós somos os conceptores!”<sup>2118</sup> Além disso, o marketing decretou que os únicos acontecimentos são as exposições e os únicos conceitos os que se podem vender. Substitui-se a “Crítica pela promoção comercial”, e isso afectou com certeza a filosofia. Todavia,

[...] quanto mais a filosofia esbarra com rivais despudorados e tolos, quanto mais os encontra no seu próprio seio, mais ela se sente animada em cumprir a tarefa de criar conceitos que são aerólitos mais do que mercadores. Ela solta gargalhadas incontroláveis que lhe lavam as lágrimas. Assim, pois, a questão da filosofia é o ponto singular em que o conceito e a criação se relacionam entre si.<sup>2119</sup>

### 5.a.1- Criação de conceitos

Além dos conceitos, a filosofia exerce o seu poder de criação em mais dois campos: o plano de imanência e as personagens conceptuais. Correlacionam-se mas são por princípio diferentes: “As três instâncias estão umas nas outras, mas elas não têm a mesma natureza, coexistem e subsistem sem desaparecer uma na outra.”<sup>2120</sup> D/G dedicam-lhes os três primeiros capítulos de *QPh?*.

Vimos já que os conceitos não são abstrações ou generalizações, eles têm uma realidade histórica irreduzível: tanto mais que “só se criam conceitos em função de problemas que estimamos mal vistos ou mal colocados (pedagogia do conceito).”<sup>2121</sup> Não se trata de um empirismo simplista, o fim do capítulo sobre a criação de conceitos é claro: “O conceito

<sup>2117</sup> *QPh?*, p. 14: “invente l’agon comme règle d’une société des ‘amis’, la communauté des hommes libres en tant que rivaux (citoyens).”

<sup>2118</sup> *QPh?*, p. 15: “le fond de la honte fut atteint quand l’informatique, le marketing, le design, la publicité, toutes les disciplines de la communication, s’emparèrent du mot concept lui-même, et dirent : c’est notre affaire, c’est nous les créatifs, nous sommes les *concepteurs* !”

<sup>2119</sup> *QPh?*, p. 16: “plus la philosophie se heurte à des rivaux impudents et niais, plus elle les rencontre en son propre sein, plus elle se sent d’entrain pour remplir la tâche, créer des concepts, qui sont des aérolithes plutôt que des marchandises. Elle a des fous rires qui emportent ses larmes. Ainsi donc la question de la philosophie est le point singulier où le concept et la création se rapportent l’un à l’autre.”

<sup>2120</sup> *QPh?*, p. 78: “Les trois instances sont les unes dans les autres, mais elles ne sont pas de même nature, elles coexistent et subsistent sans disparaître l’une dans l’autre.”

<sup>2121</sup> *QPh?*, p. 22: “on ne crée de concepts qu’en fonction de problèmes qu’on estime mal vus ou mal posés (pédagogie du concept).”

filosófico não se refere ao vivido, por compensação, mas consiste, pela sua própria criação, em estabelecer um acontecimento que sobrevoa todo o vivido, não menos que todo o estado de coisas.”<sup>2122</sup> Por outro lado, as delimitações dos conceitos são sempre porosas e provisórias. Mesmo os *Universais*, dizem D/G, têm de sair do caos, delimitando um campo que os possa explicar. Nessa emergência, com contornos irregulares, jogando com articulações, podem formar uma espécie de todo, um quase-todo sempre fragmentário.<sup>2123</sup>

Estará o “todo fragmentário”, em permanente luta contra o caos mental,<sup>2124</sup> desligado da história? Questão importante já que a demiurgia conceptual da filosofia parece assentar no a-histórico. Por um lado, todos os conceitos têm uma história, não apenas estão na história como têm “sempre uma *história*, ainda que esta história seja em ziguezague, e passe, se necessário, por outros problemas ou sobre planos diversos.”<sup>2125</sup> Por outro lado, “um conceito tem um *devoir* que se refere desta vez à sua relação com conceitos situados sobre o mesmo plano. Os conceitos ajustam-se entre si, recortam-se uns aos outros, coordenam os seus contornos, compõem os seus respectivos problemas, pertencem à mesma filosofia, mesmo que tenham histórias diferentes.”<sup>2126</sup> O *devoir* de um conceito joga-se, assim, entre o horizonte histórico onde se encontra e a pertença a uma filosofia percorrida por diferentes linhas históricas, o que de alguma forma a coloca no a-histórico.

D/G insistem, porém, no esqueleto do conceito, eles querem esculpir o “conceito do conceito”, cinzelado em três pontos: a) “cada conceito reenvia para outros conceitos, não apenas na sua história, mas no seu *devoir* ou nas suas conexões presentes.”<sup>2127</sup> Por isso, vão até ao “infinito” e nunca são criados a partir “de nada”. b) Em segundo lugar, “o próprio do conceito é tornar as componentes inseparáveis *nele próprio*: distintas, heterogêneas e, todavia,

---

<sup>2122</sup> *QPh?*, p. 37: “Le concept philosophique ne se réfère pas au vécu, par compensation, mais consiste, par sa propre création, à dresser un événement qui survole tout vécu, non moins que tout état de chose.”

<sup>2123</sup> “Cf. *QPh?*, p. 21.

Na p. 38, início do cap. sobre o plano da imanência: “Les concepts philosophiques sont des tous fragmentaires qui ne s’ajustent pas les uns aux autres, puisque leurs bords ne coïncident pas. Ils naissent de coups de dés plutôt qu’ils ne composent un puzzle.”

<sup>2124</sup> Que caos é este, será o substituto do sem-sentido de *DR* e *LS*? O do inconsciente produtor de desejo de *ACE*? É uma forma de figurar o claro-obsuro de outrora? Ou insere-se na nova constelação conceptual de *QPh?* Deleuze usa com alguma frequência o conceito de “claro-obsuro”, apropriado ao Barroco e muito particularmente, no seu caso, a Leibniz. Em *Critique et clinique* dedica algumas páginas à recuperação de dois dos seus heróis filosóficos, Leibniz e Espinosa, para mostrar como o primeiro desenvolve o seu pensamento no horizonte das sombras que vêm dobrar a luz, numa permanente invenção de claros-obsuros; enquanto Espinosa, qual Bizantino, toma a luz, a iluminação como a matriz essencial da vida, onde a sombra aparece somente como um simples efeito secundário. (Cf. cit., “Spinoza et les trois ‘éthiques’”, p. 175-178)

<sup>2125</sup> *QPh?*, p. 23: “toujours une histoire, bien que cette histoire soit en zigzag, qu’elle passe au besoin par d’autres problèmes ou sur des plans divers.”

<sup>2126</sup> *QPh?*, p. 23: “Mais d’autre part un concept a un *devenir* qui concerne cette fois son rapport avec des concepts situés sur le même plan. Ici, les concepts se raccordent les uns avec les autres, se recoupent les uns les autres, coordonnent leurs contours, composent leurs problèmes respectifs, appartiennent à la même philosophie, même s’ils ont des histoires différentes.”

<sup>2127</sup> *QPh?*, p. 24: “chaque concept renvoie à d’autres concepts, non seulement dans son histoire, mais dans son devenir ou ses connexions présentes.”

não separáveis, tal é o estatuto das componentes ou o que define a *consistência* do conceito, a sua endo-consistência.”<sup>2128</sup> Por outro lado, o conceito também possui uma exo-consistência, feita de ligações com outros conceitos de um mesmo plano. c) “cada conceito será, portanto, considerado como ponto de coincidência, de condensação ou de acumulação das suas próprias componentes.”<sup>2129</sup> Assim, juntando estas três características, “Um conceito é uma heterogénese, isto é, uma ordenação das suas componentes por zonas de vizinhança.”<sup>2130</sup>

Quando funciona na realidade filosófica, um conceito é incorpóreo, apesar de se incarnar nos corpos, não se confunde com o estado de coisas onde se efectua porque, em vez de coordenadas espaço-temporais, tem apenas ordenações intensivas; não energia, mas intensidades, ele “é anergético”.<sup>2131</sup> Em consequência, algo que já sabíamos desde *DR*, “O conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa.”<sup>2132</sup> Apresenta-se como um acto de pensamento (sem ser um produto ordenado e normativo, produto do consenso inter-faculdades) “operando a velocidade infinita”. É por isso que, apesar da sua consistência (“endo” e “exo”), não tem referência, “ele é auto-referencial, põe-se a si próprio e põe o seu objecto, ao mesmo tempo que é criado.”<sup>2133</sup> E assim ele é relativo e absoluto:

O conceito é, pois, simultaneamente absoluto e relativo: relativo face às suas próprias componentes, aos outros conceitos, ao pleno sobre o qual ele se delimita, aos problemas que é suposto resolver; mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que atribui ao problema. Ele é absoluto como todo, mas relativo enquanto fragmentário. Ele é *infinito pelo seu sobrevoos ou pela sua velocidade, mas finito pelo seu movimento que traça o contorno das componentes*.<sup>2134</sup>

A relatividade/absolutidade dos conceitos permite a D/G correlacionar pedagogia/ontologia, criação/autoposição, idealidade/realidade. Duplicidades que não funcionam, porém, como duas linhas de acção paralelas, elas reúnem-se porque “O construtivismo une o relativo e o

---

<sup>2128</sup> *QPh?*, p. 25: “le propre du concept est de rendre les composantes inséparables *en lui* : distinctes, hétérogènes et pourtant non séparables, tel est le statut des composantes, ou ce qui définit la *consistance* du concept, son endo-consistance.”

<sup>2129</sup> *QPh?*, p. 25: “chaque concept sera donc considéré comme le point de coïncidence, de condensation ou d’accumulation de ses propres composantes.”

<sup>2130</sup> *QPh?*, p. 26: “Un concept est une hétérogénese, c’est-à-dire une ordination de ses composantes par zones de voisinage.”

No cap. sobre a geofilosofia acrescentam e precisam o conceito do conceito: “Le concept n’est pas paradigmaticque, mais *syntagmaticque* ; pas projectif, mais *connectif* ; pas hiérarchique, mais *vicinal* ; pas référent, mais *consistant*.” (*QPh?*, p. 87)

<sup>2131</sup> D/G explicam que a energia resulta da forma com a intensidade se desenvolve e se anula num estado de coisas extensivo. (Cf. *QPh?*, p. 26)

<sup>2132</sup> *QPh?*, p. 26: “Le concept dit l’événement, non l’essence ou la chose.”

<sup>2133</sup> *QPh?*, p. 27: “il est autoréférentiel, il se pose lui-même et pose son objet, en même temps qu’il est créé.”

<sup>2134</sup> *QPh?*, p. 26: “Le concept est donc à la fois absolu et relatif : relatif à ses propres composantes, aux autres concepts, au plan sur lequel il se délimite, aux problèmes qu’il est censé résoudre, mais absolu par la condensation qu’il opère, par le lieu qu’il occupe sur le plan, par les conditions qu’il assigne au problème. Il est absolu comme tout, mais relatif en tant que fragmentaire. Il est *infini par son survol ou sa vitesse, mais fini par son mouvement qui trace le contour des composantes*.”

absoluto.”<sup>2135</sup> Por último, retomando novamente *LS* e *DR*, que o “conceito não é discursivo e a filosofia não é uma formação discursiva porque ela não encadeia proposições.”<sup>2136</sup>

A finitude/infinitude, absolutidade/relatividade faz com que os conceitos só possam ser avaliados em função dos problemas a que respondem e no plano que ocupam.<sup>2137</sup> É por isso que “Um conceito tem sempre a verdade que lhe cabe em função das condições da sua criação.”<sup>2138</sup> Ligeira variação de “a proposição ou o problema tem sempre a verdade que merece de acordo com o seu sentido” de *DR*, ou das “forças que se apoderam de um objecto” de *NPh*. Um conceito não se torna melhor do que outro por ser mais verdadeiro, mas porque propõe novas variações e ressonâncias desconhecidas. Por conseguinte, indicação utilíssima para uma teoria da recepção, a melhor forma de lermos os grandes filósofos não é repetirmos o que disseram, mas “*fazermos o que fizeram* [na forma], isto é, criar conceitos para problemas que mudam necessariamente”.<sup>2139</sup> É esta linha de argumentação que demonstra a inutilidade das discussões em filosofia: elas não fazem avançar o trabalho filosófico, visto “os interlocutores nunca falarem da mesma coisa”. Emitir um ponto de vista sem que os problemas sejam enunciados vale de pouco, e quando são enunciados, em vez de discutir, é necessário criar os conceitos adequados. Destaquemos parte das objecções à discussão e à comunicação:

A comunicação vem sempre um pouco tarde ou um pouco cedo e a conversação está sempre a mais em relação à criação. Faz-se por vezes da filosofia a ideia de uma perpétua discussão como ‘racionalidade comunicacional’ ou como ‘conversação democrática universal’. Nada é menos exacto, e quando um filósofo critica outro é a partir de problemas e num plano que não eram os do outro, e que fazem derreter-se os antigos conceitos como podemos fundir um canhão para fazer novas armas.<sup>2140</sup>

Mas não será este “horror às discussões” uma ruptura demasiado arriscada em relação à atmosfera dos pais fundadores da filosofia, nomeadamente Sócrates? D/G não evitam a pergunta, são eles, aliás, que quase provocatoriamente a colocam. A resposta é inapelável: “Sócrates não cessou de tornar a discussão impossível, tanto sob a forma curta do *agon* das

---

<sup>2135</sup> *QPh?*, p. 27: “Le constructivisme unit le relatif et l’absolu.”

<sup>2136</sup> *QPh?*, p. 27: “Le concept n’est pas discursif, et la philosophie n’est pas une formation discursive, parce qu’elle n’enchaîne pas des propositions.”

<sup>2137</sup> D/G desenvolvem esta questão sobretudo a partir, exemplo generalizável, dos conceitos cartesianos vulgarizados de “*cogito*” e “eu”. (Ver p. 29-32)

<sup>2138</sup> *QPh?*, p. 31-32: “Un concept a toujours la vérité qui lui revient en fonction des conditions de sa création.”

<sup>2139</sup> *QPh?*, p. 32: “faire ce qu’ils ont fait, c’est-à-dire créer des concepts pour des problèmes qui changent nécessairement”.

<sup>2140</sup> *QPh?*, p. 32-33: “La communication vient toujours trop tôt ou trop tard, et la conversation, toujours en trop, par rapport à créer. On se fait parfois de la philosophie l’idée d’une perpétuelle discussion comme ‘rationalité communicationnelle’, ou comme ‘conversation démocratique universelle’. Rien n’est moins exact, et, quand un philosophe en critique un autre, c’est à partir de problèmes et sur un plan qui n’étaient pas ceux de l’autre, et qui font fondre les anciens concepts comme on peut fondre un canon pour en tirer de nouvelles armes.”



questões e das respostas como na forma longa de uma rivalidade dos discursos.”<sup>2141</sup> Para esclarecer este ponto, o “Exemple II” mostra a incomensurabilidade entre conceitos de planos e problemas diferentes (Platão, Descartes e Kant). Deleuze parte do conceito de Ideia platônica, onde não cabe o *cogito* cartesiano porque este precisa de um sentido subjectivo pleno que Descartes teve de criar. Mais tarde, Kant introduzirá o tempo no *cogito*, renovando esse conceito, colocando-o noutra plano e tentando responder ao problema da finitude humana. Este fragmento de história da filosofia, recolhido em *DR*, demonstra como as críticas que os filósofos fazem aos seus antecessores resultam apenas da diferença entre os planos que cada um elabora, e construção de problemas irreduzíveis aos conceitos pretéritos. Mas isso não significa que eles desapareçam, se alojem numa espécie de museu filosófico. Se, por um lado, não há conceitos universais porque não há problemas universais, por outro, a descontinuidade não significa atomização. Querendo salvar a possibilidade de um trabalho sério e fecundo de recepção (que Deleuze praticou sistematicamente no primeiro período da sua obra, não o esqueçamos), D/G vêem nos conceitos uma potência do devir. Pode haver conceitos com um aparecimento feliz, mas que se esgotam totalmente nos seus planos e problemas próprios. Outros, pelo contrário, têm a força de se prolongarem, de fertilizarem as suas próprias variações (e.g., Deleuze usou na década 60 variantes dos clássicos “Ideia” e “sentido”; também os de “empirismo” e “transcendental”; no final de vida, em *QPh?*, os de “imanência” e “conceito”, entre outros). Além disso, “O conceito é o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento por vir.”<sup>2142</sup> Espécie de mestre de cerimónias do (in)esperado. Posto isto, “A história da filosofia não implica apenas que se avalie a novidade histórica dos conceitos criados por um filósofo, mas também a potência do seu devir quando passam de uns para outros.”<sup>2143</sup>

### 5.a.2- O plano de imanência

*QPh?* distingue “prospectos” de “afectos”, juntamente com os conceitos, como refere Toni Negri, desenvolvem um nível ontológico específico no interior de cada um: “Para os conceitos é o ‘plano de imanência’, para as funções é o ‘plano de referência’, para a arte [sensações] o ‘plano de composição’. Os mil planaltos são reduzidos a três na esquematização

---

<sup>2141</sup> *QPh?*, p. 33: “Socrate n’a pas cessé de rendre toute discussion impossible, aussi bien sous la forme courte d’un agôn des questions et réponses que sous la forme longue d’une rivalité des discours.”

<sup>2142</sup> *QPh?*, p. 36: “Le concept est le contour, la configuration, la constellation d’un événement à venir.”

<sup>2143</sup> *QPh?*, p. 35-36: “L’histoire de la philosophie n’implique pas seulement qu’on évalue la nouveauté historique des concepts créés par un philosophe, mais la puissance de leur devenir quand ils passent les uns dans les autres.”

da pedagogia actual.”<sup>2144</sup> Apesar das diferenças, as três modalidades do pensamento (filosofia, arte e ciência) associam-se porque se confrontam, cada uma à sua maneira, com o caos. A filosofia fá-lo instaurando um plano de imanência.

Em *MP* está já uma introdução importante ao plano de imanência de *QPh?*.<sup>2145</sup> Confrontados com os planos comuns de constituição, normalmente transcendentais ao que compõem (daí retiram a sua força e eficácia), D/G elegem outro tipo que não seja pré-determinante, inferido somente em “função das formas que desenvolve e dos sujeitos que forma, já que ele é *para* essas formas e esses sujeitos.”<sup>2146</sup> Neste plano, dizem pouco depois, não se processam subjectivações, mas hecceidades, afectos, individuações sem sujeito, agenciamentos colectivos. Um plano só com longitudes e latitudes, velocidades e hecceidades, chamar-se-á “plano de consistência ou de composição (por oposição ao plano de organização e de desenvolvimento). É necessariamente um plano de imanência e de unicidade.”<sup>2147</sup>

Regressemos a *QPh?*. Conceitos e plano de imanência são “estritamente correlativos”, mas não devem ser confundidos. O plano não é “o conceito de todos os conceitos”. Na verdade,

A filosofia é um construtivismo e o construtivismo tem dois aspectos complementares que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e se abatem, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e desenrola.<sup>2148</sup>

Este “pano de fundo” que assume o plano de imanência não é facilmente traduzível em conceitos, dificuldade que se prende menos com uma indefinição terminológica do que com a grande abrangência que lhe querem dar. Digamos que o plano de imanência se define como... plano de imanência, e não se trata de uma tautologia preguiçosa, mas, por mais paradoxal que pareça, de um profundo rigor filosófico. “O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar,

---

<sup>2144</sup> “Qu’est-ce que la philosophie, selon Deleuze et Guattari”, cit., p. 3.

<sup>2145</sup> François Zourabichvili (*Le vocabulaire de Deleuze*, cit., p. 64) tem razão ao ver em *LS* os primeiros traços de um plano de imanência que substituirá o “campo transcendental”. Trata-se do início da 16.<sup>a</sup> Série, parece-nos pertinente voltar a citar: “Le champ transcendantal réel est fait de cette topologie de surface, de ces singularités nomades, impersonnelles et pré-individuelles.” (p. 133)

<sup>2146</sup> *MP*, p. 326: “en fonction des formes qu’il développe et des sujets qu’il forme, puisqu’il est *pour* ces formes et ces sujets.”

<sup>2147</sup> *MP*, p. 326: “plan de consistance ou de composition (par opposition au plan d’organisation et de développement). C’est nécessairement un plan d’immanence et d’univocité.”

<sup>2148</sup> *QPh?*, p. 38: “La philosophie est un constructivisme, et le constructivisme a deux aspects complémentaires qui diffèrent en nature : créer des concepts et tracer un plan. Les concepts sont comme les vagues multiples qui montent et qui s’abaissent, mais le plan d’immanence est la vague unique qui les enrola et les déroule.”

Na p. seguinte regressam à distinção entre plano de imanência e conceito: “Les concepts sont des agencements concrets comme configurations d’une machine, mais le plan est la machine abstraite dont les agencements sont les pièces. Les concepts sont des événements, mais le plan est l’horizon des événements, [...] l’horizon absolu, indépendant de tout observateur, et qui rend l’événement comme concept indépendant d’un état de choses visible où il s’effectuerait.”

fazer uso do pensamento, orientar-se no pensamento...”<sup>2149</sup> Ele não é, continuam D/G, nem um método, nem um estado de conhecimento, nem uma opinião que temos sobre o pensamento. Na repartição entre uma imagem do pensamento de facto e de direito, questão reincidente desde *DR*, pondo de parte os “acidentes do cérebro”, simples factos, deve reter-se apenas o reivindicável como *quid juris*: “o movimento infinito ou o movimento do infinito. É ele que constitui a imagem do pensamento.”<sup>2150</sup> Desta forma, parece que o plano de imanência é, na sua condição ontológica, movimento infinito. Mas ele tem duas faces: como Pensamento e como Natureza, e, por isso, “há sempre muitos movimentos infinitos presos uns nos outros, dobrados uns nos outros, na medida em que o retorno de um relança instantaneamente outro, de maneira que o plano de imanência não cessa de se tecer, gigantesco vaivém espacial.”<sup>2151</sup> Entre pensamento e natureza, feito de movimentos infinitos, o plano de imanência é um deserto sem latitude nem longitude. O plural dos movimentos e a sua infinitude impedem, assim, uma designação conceptual fixa ou um discurso proposicional (sempre despropositado na filosofia de D/G) para o plano de imanência.

Mas se é verdade que *há um único* plano de imanência, sendo ele próprio variação pura”, é então necessário explicar porque se desenvolvem distintos planos de imanência sucedendo-se e rivalizando na história.

O plano não é certamente o mesmo nos gregos, no séc. XVIII, hoje (e mesmo estes termos são vagos e gerais): não é nem a mesma imagem do pensamento, nem a mesma matéria do ser. O plano é, portanto, objecto de uma especificação infinita que faz com que pareça ser Um-Todo apenas em cada caso especificado pela selecção do movimento. Esta dificuldade relativa à natureza última do plano de imanência só pode ser resolvida progressivamente.<sup>2152</sup>

A saída não é cristalina, mas trata-se de uma dificuldade séria, D/G não podem multiplicar os planos de imanência, dando-lhes autonomia (ainda que relativa), sem alimentarem o risco de cada um deles se referir a algo para lá dele próprio. Deixando assim de ser auto-referenciais, passando a estar ao serviço de um qualquer referente, o transcendente reintroduzido na imanência. Fique claro que “A imanência só o é em relação a si mesma, e desde logo apanha

---

<sup>2149</sup> *QPh?*, p. 39-40: “Le plan d’immanence n’est pas un concept pensé ni pensable, mais l’image de la pensée, l’image qu’elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s’orienter dans la pensée...”

Retoma-se a questão da imagem e da “não imagem do pensamento” de *DR*. Dar a essa imagem o nome de “plano de imanência” só avança um pouco sobre a ontologia negativa de *DR*, é que esta designação é estritamente auto-referencial.

<sup>2150</sup> *QPh?*, p. 40: “le mouvement infini ou le mouvement de l’infini. C’est lui qui constitue l’image de la pensée.”

<sup>2151</sup> *QPh?*, p. 41: “il y a toujours beaucoup de mouvements infinis pris les uns dans les autres, pliés les uns dans les autres, dans la mesure où le retour de l’un en relance un autre instantanément, de telle façon que le plan d’immanence ne cesse de se tisser, gigantesque navette.”

<sup>2152</sup> *QPh?*, p. 41-42: “Le plan n’est certainement pas le même chez les Grecs, au XVIII<sup>e</sup> siècle, aujourd’hui (et encore ces termes sont vagues et généraux) : ce n’est ni la même image de la pensée, ni la même matière de l’être. Le plan est donc l’objet d’une spécification infinie, qui fait qu’il ne semble être l’Un-Tout que dans chaque cas spécifié par la sélection du mouvement. Cette difficulté concernant la nature ultime du plan d’immanence ne peut être résolue que progressivement.”

tudo, absorve Tudo-Um e não deixa subsistir nada a que poderia ser imanente.”<sup>2153</sup> Por exemplo, Kant nomeia como transcendental o seu campo de imanência porque ele, e já não o transcendente, se tornou o campo de toda a experiência possível. E com isto esteve próximo de ser o plano de imanência total. Só que ao remeter o transcendental para um Sujeito, “ao qual o campo de imanência não se atribui sem pertencer a um eu que se representa necessariamente um tal sujeito (reflexão).”,<sup>2154</sup> traz o transcendente no transcendental. Em termos gerais, “O mundo grego que não pertencia a ninguém torna-se cada vez mais a propriedade de uma consciência cristã.”<sup>2155</sup>

Na história da filosofia houve, porém, alguém com a certeza da auto-referencialidade da imanência: Espinosa.

Aquele que sabia plenamente que a imanência só pertencia a si mesma e assim era um plano percorrido por movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinosa. Por isso, ele é o príncipe dos filósofos. Talvez o único que não estabeleceu qualquer compromisso com a transcendência, a tê-la perseguido por toda a parte. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero de conhecimento [origem e natureza das afecções], no último livro da *Ética*.<sup>2156</sup>

Mais recentemente, Sartre elaborou um campo transcendental impessoal, repondo os direitos da imanência.<sup>2157</sup> Isto conduz a mais uma subtileza ontológica: “Um tal plano é talvez um empirismo radical: ele não apresentaria um fluxo do vivido imanente a um sujeito, e que se individualizaria no que pertence a um eu. Ele só apresenta acontecimentos, isto é, mundos possíveis enquanto conceitos, e outros como expressões de mundos possíveis ou personagens

---

<sup>2153</sup> *QPh?*, p. 47: “L’immanence ne l’est qu’à soi-même, et dès lors prend tout, absorbe Tout-Un, et ne laisse rien subsister à quoi elle pourrait être immanente.”

<sup>2154</sup> *QPh?*, p. 48: “*auquel* le champ d’immanence ne s’attribue pas sans appartenir à un moi qui se représente nécessairement un tel sujet (réflexion).”

<sup>2155</sup> *QPh?*, p. 48: “Le monde grec qui n’appartenait à personne devient de plus en plus la propriété d’une conscience chrétienne.”

Também a fenomenologia – Husserl, Levinas ou Merleau-Ponty – trabalhou para descobrir o transcendente na imanência, da Consciência do Outro ou da Carne. Por isso, os três universais, contemplação (platônica), reflexão (kantiana) e comunicação (fenomenologia), são “comme trois âges de la philosophie, l’Éidétique, la Critique et la Phénoménologie.” (*QPh?*, p. 49)

Mais à frente são particularmente críticos em relação à fenomenologia da carne, Merleau-Ponty e sobretudo Michel Henry: “C’est un curieux Carnisme qui inspire ce dernier avatar de la phénoménologie, et la précipite dans le mystère de l’incarnation ; c’est une notion pieuse et sensuelle à la fois, un mélange de sensualité et de religion, sans lequel la chair, peut-être, ne tiendrait pas debout toute seule (elle descendrait le long des os, comme dans les figures de Bacon).” (p. 169)

<sup>2156</sup> *QPh?*, p. 49-50: “Celui qui savait pleinement que l’immanence n’était qu’à soi-même, et ainsi qu’elle était un plan parcouru par les mouvements de l’infini, rempli par les ordonnées intensives, c’est Spinoza. Aussi est-il le prince des philosophes. Peut-être le seul à n’avoir passé aucun compromis avec la transcendance, à l’avoir pourchassée partout. Il a fait le mouvement de l’infini, et donné à la pensée des vitesses infinies dans le troisième genre de connaissance, dans le dernier livre de l’*Ethique*.”

Esta “vertigem da imanência” espinosista fá-los perguntar se alguma vez estarão maduros para nela se inspirarem. Algo que aconteceu a Bergson, pelo menos uma vez: início de *Matière et mémoire*. Aí, dizem D/G, traça um plano que recorta o caos, simultaneamente movimento infinito e pensamento puro de direito, tornando a consciência presente na imanência, e não o inverso, como é habitual (e.g., na fenomenologia). (Cf. *QPh?*, p. 50)

<sup>2157</sup> Novamente um elogio a Sartre e ao seu *La transcendence de l’Ego*, cit.

conceptuais.”<sup>2158</sup> Este “empirismo radical” recupera o “empirismo transcendental” de *DR*, um empirismo sem sujeito, impessoal. Por outro lado, ressuscita a ideia de “mundos possíveis” que tinha criticado em *DR* e omitido nos trabalhos seguintes (sobretudo porque o “possível lógico”, de onde as outras possibilidades acabam por descender, decalcava o empírico já dado).

Comecemos, porém, por viajar até ao nascimento da filosofia, é importante recuperar as condições que a originaram, e que de alguma forma ainda se mantêm intactas. Socorrendo-se dos trabalhos de Jean-Pierre Vernant,<sup>2159</sup> referem que a cidade grega, essa “nova sociedade de amigos/inimigos”, teria permitido inaugurar uma ordem estritamente imanente, enquanto meio cósmico que recorta o caos à maneira de um plano. A que se pode chamar *logos*, desde que não se confunda com o nosso “racional”.<sup>2160</sup> É assim que

[...] os primeiros filósofos são os que instauraram um plano de imanência como crivo estendido sobre o caos. Neste sentido, eles opõem-se aos Sábios, que são personagens da religião, padres, porque concebem a instauração de uma ordem sempre transcendente, imposta de fora por um grande déspota ou por um deus superior aos outros, inspirado em Eris, na sequência de guerras que ultrapassam todo o *agon* e os ódios que recusam de antemão as provas da rivalidade. Há religião de cada vez que há transcendência, Ser vertical, Estado imperial no céu ou na terra, e há Filosofia de cada vez que há imanência, mesmo que esta sirva de arena ao *agon* e à rivalidade.<sup>2161</sup>

O caos é feito de velocidades infinitas mais do que de indeterminações. A velocidade infinita impede a relação entre determinações, quando uma aparece as outras já desapareceram. Por isso, “ele não é um estado inerte ou estacionário, não é uma mistura feita ao acaso. O caos caotiza e desfaz no infinito toda a consistência.”<sup>2162</sup> Perante isto, a tarefa, o problema da filosofia está em “adquirir uma consistência sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha (a este respeito, o caos tem uma existência mental tanto quanto física). *Dar consistência sem nada perder do infinito*”,<sup>2163</sup> mas nunca o fará soberanamente a partir de si, impondo ao caos grelhas conceptuais que o recortem e determinem. Entre a filosofia e o caos

---

<sup>2158</sup> *QPh?*, p. 49: “Un tel plan est peut-être un empirisme radical : il ne présenterait pas un flux du vécu immanent à un sujet, et qui s’individualiserait dans ce qui appartient à un moi. Il ne présente que des événements, c’est-à-dire des mondes possibles en tant que concepts, et des autrui, comme expressions de mondes possibles ou personnages conceptuels.”

<sup>2159</sup> Sobretudo *Les origines de la pensée grecque*, Paris: P.U.F, 1962.

<sup>2160</sup> Sobre o simplismo, filológico e filosófico com que se analisam em geral os termos “razão” e “racionalidade”, muito pouco usados quer por Deleuze, quer por D/G: “La raison n’est qu’un concept, et un concept bien pauvre pour définir le plan et les mouvements infinis qui le parcourent.” (*QPh?*, p. 45)

<sup>2161</sup> *QPh?*, p. 45-46: “les premiers philosophes sont ceux qui instaurent un plan d’immanence comme un crible tendu sur le chaos. Ils s’opposent en ce sens aux Sages, qui sont des personnages de la religion, des prêtres, parce qu’ils conçoivent l’instauration d’un ordre toujours transcendant, imposé du dehors par un grand despote ou par un dieu supérieur aux autres, inspiré d’Eris, à la suite de guerres qui dépassent tout agôn et de haines qui récusent d’avance les épreuves de la rivalité. Il y a religion chaque fois qu’il y a transcendence, Etre vertical, État impérial au ciel ou sur la terre, et il y a Philosophie chaque fois qu’il y a immanence, même si elle sert d’arène à l’agôn et à la rivalité.”

<sup>2162</sup> *QPh?*, p. 45: “n’est pas un état inerte ou stationnaire, ce n’est pas un mélange au hasard. Le chaos chaotise, et défait dans l’infini toute consistance.”

<sup>2163</sup> *QPh?*, p. 45: “acquérir une consistance, sans perdre l’infini dans lequel la pensée plonge (le chaos à cet égard a une existence mentale autant que physique). *Donner consistance sans rien perdre de l’infini*”.

está o plano de imanência, e só ele pode recortar o caos, como só a filosofia pode dar consistência a esses recortes pela criação de conceitos. Desta correlação nasce a articulação necessária entre o filosófico e o pré-filosófico, ou não-filosófico. A filosofia cria conceitos que reenviam para o pré-filosófico do plano de imanência.<sup>2164</sup>

[...] a filosofia coloca como pré-filosófico, ou até mesmo como não-filosófico, a potência de um Um-Todo como um deserto movediço que os conceitos vêm povoar. Pré-filosófico não significa nada que pré-exista, mas qualquer coisa *que não existe fora da filosofia*, embora esta o suponha. São as suas condições internas. O não-filosófico está talvez mais no cerne da filosofia que a própria filosofia, e significa que a filosofia não pode contentar-se em ser compreendida somente de maneira filosófica ou conceptual, mas se dirige também, na sua essência, aos não-filósofos.<sup>2165</sup>

Assim concluem D/G que “A filosofia é simultaneamente criação de conceito e instauração do plano. O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é a sua instauração.”<sup>2166</sup> O plano de imanência é o “solo absoluto da filosofia”, mas não passa de uma possibilidade filosófica sem a criação de conceitos.<sup>2167</sup> E O plano de imanência que é em si mesmo o que “deve ser pensado e o que não pode ser pensado.”, o “não pensado do pensamento”,<sup>2168</sup> nas variações em que se desdobra, faz com que pensar seja um “exercício perigoso”. Justamente porque é pré-filosófico, não operando ainda com conceitos, constitui-se numa “espécie de experimentação tateante, e o seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis.”<sup>2169</sup> Sonhos, processos patológicos, experiências esotéricas, embriaguez, excesso... conduzem o início do pensamento, “Pensar é sempre seguir a linha de uma feiticeira.”<sup>2170</sup> E as consequências são as esperadas: a opinião sente-se incomodada e desenvolve mecanismos de reprovação ao plano de imanência e conceitos que fogem à inteligibilidade estabelecida. Tanto mais que “não pensamos sem nos tornarmos outra coisa,

---

<sup>2164</sup> D/G exemplificam a figura do “pré-filosófico” com Platão, Descartes e Heidegger: “Chez Descartes, il s’agissait d’une compréhension subjective et implicite supposée par le Je pense comme premier concept ; chez Platon, c’était l’image virtuelle d’un déjà-pensé qui doublait tout concept actuel. Heidegger invoque une ‘compréhension pré-ontologique de l’Être’, une compréhension ‘pré-conceptuelle’ qui semble bien impliquer la saisie d’une matière de l’être en rapport avec une disposition de la pensée.”

<sup>2165</sup> *QPh?*, p. 43: “la philosophie pose comme pré-philosophique, ou même non-philosophique, la puissance d’un Un-Tout comme un désert mouvant que les concepts viennent peupler. Pré-philosophique ne signifie rien qui préexiste, mais quelque chose *qui n’existe pas hors de la philosophie*, bien que celle-ci le suppose. Ce sont ses conditions internes. Le non-philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie même, et signifie que la philosophie ne peut pas se contenter d’être comprise seulement de manière philosophique ou conceptuelle, mais s’adresse aussi aux non-philosophes, dans son essence.”

Em *D* tinha já denunciado a sobrançeria filosófica na pretensão de tudo subsumir, pelo contrário ela não é uma “disciplina última”, “não há qualquer necessidade de filosofia”, por isso é preciso sair dela para a produzir: “Sortir de la philosophie, faire n’importe quoi, pour pouvoir la produire du dehors. Les philosophes ont toujours été autre chose, ils sont nés d’autres chose.” (p. 89)

<sup>2166</sup> *QPh?*, p. 43-44: “La philosophie est à la fois création de concept et instauration du plan. Le concept est le commencement de la philosophie, mas le plan en est l’instauration.”

<sup>2167</sup> Na terminologia de *DR*: o plano de imanência é o “solo absoluto da filosofia”, mas não passa de uma virtualidade filosófica sem a criação de conceitos.

<sup>2168</sup> Cf. *QPh?*, p. 59.

<sup>2169</sup> *QPh?*, p. 44: “sorte d’expérimentation tâtonnante, et son tracé recourt à des moyens peu avouables, peu rationnels et raisonnables.”

<sup>2170</sup> *QPh?*, p. 44: “Pensée, c’est toujours suivre une ligne de sorcière.”

algo que não pensa, um animal, um vegetal, uma molécula, uma partícula que regressa ao pensamento e o voltam a lançar.”<sup>2171</sup>

Só assim se compreende que cada grande filósofo construa um novo plano de imanência (que é e não é novo), cada um deles erija uma nova imagem do pensamento, parecendo que não há dois filósofos no mesmo plano de imanência. E mesmo quando descobrimos diferentes filosofias no mesmo autor é porque houve mudança de planos. Pelo contrário, os filósofos funcionários não renovam a imagem do pensamento, nem sequer isso faz parte do seu entendimento. Mas desta forma, hipótese capital, não estará cada grande filósofo condenado a traçar o seu plano, desconhecendo os que vai recortar? “Não será, perguntam D/G, reconstituir uma espécie de caos?”<sup>2172</sup> Sim, é aliás isso que se pretende e que remete novamente cada plano de imanência traçado pelos filósofos (aparentemente autónomos) para o plano de imanência. O caos necessário à filosofia, para lá do seu funcionamento mais burocrático, recicla a transcendência na imanência. Os planos de imanência estão esburacados (para não se tornarem novas totalidades), e através das brechas passa “nevoeiro”. Isto pode perder o próprio autor, quando o pensamento interpreta a imanência como imanente a alguma coisa (“grande Objecto da contemplação, Sujeito da reflexão, Outro sujeito da comunicação”), a transcendência vem colonizar a imanência. Mas também não se escapa ao “nevoeiro” porque “cada plano de imanência só pode pretender ser único, ser O plano, reconstituindo o caos que devia conjurar: tendes a opção entre a transcendência e o caos...”<sup>2173</sup> Por um lado, corre-se o perigo de tornar a imanência refém da transcendência. Por outro, uma excessiva autonomização do plano aproxima-o do caos. Daí não ser nem fácil nem ausente de risco pensar.

É por isso que a história da filosofia se assemelha à “arte do retrato. Não se trata de fazer ‘parecido’, i.e., de repetir o que o filósofo disse, mas de produzir a parecença destacando simultaneamente o plano de imanência que instaurou e os novos conceitos que criou.”<sup>2174</sup>

---

<sup>2171</sup> *QPh?*, p. 44: “on ne pense pas sans devenir autre chose, quelque chose qui ne pense pas, une bête, un végétal, une molécule, une particule, qui reviennent sur la pensée et la relancent.”

Ora, quem quer correr este risco? Quem se atreve a pensar sabendo que tem de mergulhar no não-pensamento (ideia presente desde os textos da década de 60 de Deleuze)? Quem quer tornar-se *outro* (e não outra *subjectividade*, como em Foucault)? Pensar não constitui um processo de *subjectivação* que apenas alterasse o sujeito inicial, o substituísse, ainda que por um *Übermensch*. Quando se pensa, porque é necessário mergulhar no não-pensado, tornamo-nos outra coisa inteiramente diferente, de outro reino. Ainda que seja apenas para relançar o pensamento.

<sup>2172</sup> *QPh?*, p. 52: “N’est-ce pas reconstituer une sorte de chaos ?”

<sup>2173</sup> *QPh?*, p. 52: “chaque plan d’immanence [...] ne peut prétendre être unique, être LE plan, qu’en reconstituant le chaos qu’il devait conjurer : vous avez le choix entre la transcendance et le chaos...”

<sup>2174</sup> *QPh?*, p. 55: “l’art du portrait. Il ne s’agit pas de ‘faire ressemblant’, c’est-à-dire de répéter ce que le philosophe a dit, mais de produire la ressemblance en dégageant à la fois le plan d’immanence qu’il a instauré et les nouveaux concepts qu’il a créés.”

Trabalho árduo: “as folhas do plano de imanência”<sup>2175</sup> tanto se separam para antagonizarem diferentes filósofos como se reúnem, cobrindo longos períodos e múltiplos filósofos. Além disso, as relações entre a instauração de um plano de imanência pré-filosófico e a criação de conceitos são bastante complexas.<sup>2176</sup> Por conseguinte, pensar uma linha de influências em filosofia requer muito trabalho de análise e baixas expectativas sobre o resultado. De qualquer forma, D/G arriscam chamar aos conceitos que vêm habitar o mesmo plano, ainda que em épocas diferentes: “conceitos do mesmo grupo”, o contrário, aos restantes.<sup>2177</sup> Daqui resulta mais uma produção conceptual – D/G não param de inscrever novos conceitos no *seu* plano de imanência (partilhado com Espinosa, Nietzsche, Bergson... com todos os pensamentos da imanência) –; a do “tempo filosófico da coexistência”:

O tempo filosófico é assim um tempo grandioso de coexistência que não exclui o antes e o depois, mas os sobrepõe numa ordem estratigráfica. É um devir infinito da filosofia que recorta mas não se confunde com a sua história. A vida dos filósofos, e o mais exterior da sua obra, obedece a leis de sucessão ordinária; mas os seus nomes próprios coexistem e brilham, seja como pontos luminosos que nos fazem voltar a passar pelas componentes de um conceito, seja como os pontos cardeais de uma camada ou de uma folha que não cessam de retornar até nós, como estrelas mortas cuja luz está mais viva do que nunca. A filosofia é devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas.<sup>2178</sup>

### 5.a.3- Personagens conceptuais

No capítulo sobre as personagens conceptuais, D/G caracterizam-nas, mostram as funções que as distingue das figuras estéticas, que relação mantêm com o filósofo que os inventa, com os conceitos e plano de imanência. Mas escrevem também linhas luminosas sobre o gosto filosófico, retomam e desenvolvem, ainda que quase só negativamente, a questão do problemático e da verdade e asseguram que a atitude professoral de fazer retornar eternamente os velhos conceitos universais é anódina.

Começamos pelo final, julgamos que a questão da verdade e da necessidade de se criarem novos conceitos enquadra todo o capítulo. Citámos já, quando escrevemos sobre a questão do verdadeiro/falso em *DR*, a p. 80 de *QPh?*: a filosofia não quer em primeiro lugar

---

<sup>2175</sup> Forma feliz de designarem, sem contradições simplistas, a unidade e a diversidade dos planos de imanência. (Cf. *QPh?*, p. 57)

<sup>2176</sup> Pode dar-se o caso de diferentes filósofos partilharem o mesmo plano e criarem conceitos distintos. D/G dão o exemplo da relação entre Platão e os neoplatónicos e Kant e os neokantianos. (Cf. *QPh?*, p. 57)

<sup>2177</sup> Cf. *QPh?*, p. 57-58.

<sup>2178</sup> *QPh?*, p. 58-59: “Le temps philosophique est ainsi un temps grandiose de coexistence, qui n’exclut pas l’avant et l’après, mais les superpose dans un ordre stratigraphique. C’est un devenir infini de la philosophie, qui recoupe mais ne se confond pas avec son histoire. La vie des philosophes, et le plus extérieur de leur œuvre, obéit à des lois de succession ordinaire ; mais leurs noms propres coexistent et brillent, soit comme des points lumineux qui nous font repasser par les composantes d’un concept, soit comme les points cardinaux d’une couche ou d’un feuillet qui ne cessent pas de revenir jusqu’à nous, comme des étoiles mortes dont la lumière est plus vive que jamais. La philosophie est devenir, non pas histoire ; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes.”



“saber” e não é a “verdade” que a inspira. Prefere as categorias de “interessante”, de “notável” e de “importante”. Se em *DR* Deleuze usava a figura do “professor-corrector” para destacar o interessante contra o verdadeiro/falso, agora dizem que muitos livros de filosofia, sem serem falsos, não têm qualquer relevância porque não desenham uma imagem do pensamento, não criam qualquer conceito e não engendram nenhuma personagem filosófica relevante. Pelo contrário, quando Nietzsche criou o conceito de “má-consciência”, estimava, e bem, que tinha criado um novo conceito que convinha ao homem, relacionado com uma nova personagem conceptual (o padre) e uma nova imagem do pensamento (a vontade de potência “apreendida sobre o traço negativo do niilismo”). Nietzsche é, pois, o paradigma do filósofo. Mas não será esse conceito e a obra nietzscheana em geral pouco filosóficas, visto os seus conceitos e filosofemas serem imprecisos (crítica habitual)? D/G respondem que a fluidez do que escreveu é muito mais interessante do que a ordenação sistemática de outros pensadores. Estes pretendem a universalidade, e são, por isso, irrecuperáveis para novas problemáticas. Quem os convoca quer apenas intimidar qualquer pretensão à criação. Na história da filosofia de nada serve exumar esses universais, os conceitos pretéritos só têm valor se forem renováveis, reencenáveis, ainda que, para isso, tenham de se virar contra os primeiros criadores.<sup>2179</sup>

Trata-se, pois, de criar novos conceitos (mesmo não sendo *creatio ex nihilo*), a partir disso abre-se para uma definição de filosofia. Mas como vimos no ponto anterior, o filosófico dos conceitos necessita do pré-filosófico do plano de imanência. A questão que ali ficou por esclarecer, protelada para este momento, é a da relação entre conceitos e plano de imanência. Resolvida por um terceiro elemento algo misterioso, com uma “existência fluida, intermediário entre conceito e plano pré-conceptual, indo de um ao outro.”<sup>2180</sup>: a personagem conceptual. Antes de a caracterizarem mais finamente, trabalham no exemplo do Idiota em Descartes, aquela que diz “Eu”, lançando o *cogito*. Ele é o “pensador privado”, opondo-se ao “professor público (o escolástico)”. O professor está sempre a reenviar para conceitos já estabelecidos, razoáveis, enquanto o pensador privado “forma um conceito com as forças inatas que cada um possui de direito por sua conta (eu penso).”<sup>2181</sup> Este Idiota que quer pensar por si mesmo, é uma personagem conceptual.<sup>2182</sup> Mais tarde, porque estas personagens não cessam de aparecer e desaparecer, de se renovarem, refazerem, Chestov encontra-o

<sup>2179</sup> Para o parágrafo inteiro cf. *QPh?*, p. 80-81.

<sup>2180</sup> *QPh?*, p. 60: “existence floue, intermédiaire entre le concept et le plan pré-conceptuel, allant de l’un à l’autre.”

<sup>2181</sup> *QPh?*, p. 60: “forme un concept avec des forces innées que chacun possède en droit pour son compte (je pense).”

<sup>2182</sup> D/G apresentam muitos outros, Sócrates, a maior personagem conceptual de Platão; Dioniso ou Zarathustra para Nietzsche...

novamente em Dostoïevski.<sup>2183</sup> Mas se o antigo Idiota pretendia chegar ao verdadeiro, este quer “fazer do absurdo a mais alta potência do pensamento, isto é, criar.”<sup>2184</sup> Dois Idiotas diferentes mas ligados, “como se o primeiro tivesse de perder a razão para que o segundo encontrasse o que o outro tinha antecipadamente perdido ao ganhar a razão. Descartes, na Rússia, louco?”<sup>2185</sup> Cabe também à História da filosofia estudar estas personagens, suas mutações dentro dos planos, variações dentro dos conceitos. Tanto mais que a filosofia lhes dá constantemente vida.

É preciso, contudo, começar por desfazer um equívoco, actual ou virtual: a personagem conceptual não é a representante do filósofo, trata-se mesmo do inverso. “As personagens conceptuais são os ‘heterónimos’ do filósofo e o nome do filósofo o simples pseudónimo dos seus personagens.”<sup>2186</sup> Elas são uma personificação, têm uma vida, insiste Deleuze. O filósofo é que advém de acordo com as suas personagens conceptuais, e não há sequer um final feliz onde coincidiriam, as personagens “tornam-se elas próprios outra coisa”.

A personagem conceptual é o devir ou o sujeito de uma filosofia que vale para o filósofo, de maneira que Nicolau de Cusa ou mesmo Descartes deveriam assinar ‘o Idiota’, assim como Nietzsche ‘o Anticristo’ ou ‘Dioniso crucificado’. [...] Por isso, as personagens conceptuais são os verdadeiros agentes de enunciação. Quem é o Eu?, é sempre uma terceira pessoa.<sup>2187</sup>

As “enunciações colectivas” das décadas de 70/80 são agora substituídas pelas personagens conceptuais, bastante mais adequado à recuperação das figuras de enunciação nietzscheanas. D/G destacam realmente a proliferação de personagens conceptuais em Nietzsche, sinal claro do seu vigor filosófico. Personagens simpáticas (Dioniso e Zaratustra) ou antipáticas (Cristo, o padre, os homens superiores, Sócrates...). Emergindo delas muitos e intensos conceitos: “forças”, “valor”, “devir”, “vida”, “ressentimento”, “má-consciência”, “ideal ascético”, “dionisíaco”... Nietzsche traça ainda – faltava este ponto para o dar verdadeiramente como filósofo – um novo plano de imanência: “(movimentos infinitos da vontade de potência e do eterno retorno) que transtorna a imagem do pensamento (crítica da vontade de verdade).”<sup>2188</sup> Não se pense, porém, que as personagens conceptuais são sujeitos de enunciação apenas por

---

<sup>2183</sup> Sobre a renovação e aparecimento constante de personagens conceptuais, D/G dizem que isso torna impossível estabelecer traços definitivos da sua figuração. Presumem, todavia, alguns deles: traços páticos, relacionais, dinâmicos, jurídicos e existenciais. (Cf. *QPh?*, p. 68-71)

<sup>2184</sup> *QPh?*, p. 61: “faire de l’absurde la plus haute puissance de la pensée, c’est-à-dire créer.”

<sup>2185</sup> *QPh?*, p. 61: “comme s’il fallait que le premier perde la raison pour que le second retrouve ce que l’autre avait d’avance perdu en la gagnant. Descartes en Russie devenu fou ?”

<sup>2186</sup> *QPh?*, p. 62: “Les personnages conceptuels sont les ‘hétéronymes’ du philosophe, et le nom du philosophe, le simple pseudonyme de ses personnages.”

<sup>2187</sup> *QPh?*, p. 63: “Le personnage conceptuel est le devenir ou le sujet d’une philosophie, qui vaut pour le philosophe, si bien que Cuse ou même Descartes devraient signer ‘l’Idiot’, non moins que Nietzsche ‘l’Antéchrist’ ou ‘Dionysos crucifié’. [...] Aussi les personnages conceptuels sont-ils les vrais agents d’enonciation. Qui est Je ?, c’est toujours une troisième personne.”

<sup>2188</sup> *QPh?*, p. 63: “(mouvements infinis de la volonté de puissance et de l’éternel retour) qui bouleverse l’image de la pensée (critique de la volonté de vérité).”

razões estilísticas; elas têm, com o seu “ar de quem vem da terra dos mortos”, a tarefa principal de “*manifestar os territórios, desterritorialização e reterritorialização absolutas do pensamento.*”<sup>2189</sup> Por isso, “são pensadores, somente pensadores”, os seus traços personalísticos juntam-se aos diagramáticos do pensamento e intensivos dos conceitos: “Tal ou tal personagem pensa em nós”<sup>2190</sup>.

Mas como age a personagem conceptual entre a instauração do plano de imanência e a criação de conceitos?

A personagem conceptual e o plano de imanência pressupõem-se reciprocamente. Tão depressa a personagem parece preceder o plano, tão depressa parece segui-lo. É que ele aparece duas vezes e intervém duas vezes. Por um lado, mergulha no caos, extraindo determinações de que vai fazer os traços diagramáticos de um plano de imanência: é como se se apoderasse de uma mão-cheia de dados, no azar-caos, para os lançar sobre uma mesa. Por outro lado, a cada dado que cai faz corresponder os traços intensivos de um conceito que vem ocupar tal ou tal região da mesa, como se esta fendesse segundo os números. Com os seus traços personalísticos, a personagem conceptual intervém, pois, entre o caos e os traços diagramáticos do plano de imanência, mas também entre o plano e os traços intensivos dos conceitos que vêm povoá-lo.<sup>2191</sup>

Assim, as personagens conceptuais desenhavam os traços diagramáticos do plano de imanência e as condições de preenchimento de cada plano por conceitos do mesmo grupo. Se é verdade que “Todo o pensamento é um Fiat, emissão de um lance de dados: construtivismo.”<sup>2192</sup> o jogo que suporta essa “construção” é muito complexo. Cada lance é feito a partir de movimentos infinitos, dobrados uns sobre os outros. Os dados caem a uma velocidade infinita e criam formas finitas que correspondem às coordenadas intensivas desses movimentos. É por isso que os conceitos não pré-existem ao lance de dados: “Os conceitos não se deduzem do plano, é preciso a personagem conceptual para os criar sobre o plano, como é necessário para traçar o próprio plano, mas as duas operações não se confundem na personagem que se

---

<sup>2189</sup> *QPh?*, p. 67: “*manifester les territoires, déterritorisations et reterritorisations absolues de la pensée.*”

<sup>2190</sup> *QPh?*, p. 67: “*Tel ou tel personnage conceptuel pense en nous.*”

Por tudo isto se distinguem das “figuras estéticas”, apesar de serem intercambiáveis. Aqueles são “potências de conceitos”, estas de “affectos e perceptos”. Aqueles operam sobre um plano de imanência, estas sobre um plano de composição. Se é verdade que a arte e a filosofia recortam o caos, o enfrentam, não o fazem, como veremos mais pormenorizadamente num próximo cap., da mesma forma. A arte pensa tanto como a filosofia, mas com affectos e perceptos. De qualquer forma, é isso que agora mais interessa, as personagens conceptuais e as figuras estéticas são intercambiáveis. D/G dão o exemplo de Don Juan se tornar personagem conceptual com Kierkegaard, da personagem nietzscheana Zarathustra ser agora uma grande figura da música e do teatro. Devido a isto, é possível desenhar uma nova imagem do pensamento, instaurar um novo plano de imanência e, em vez de o povoar com novos conceitos, fazê-lo com outras “instâncias, entidades poéticas, romancescas ou mesmo picturais ou musicais.” (Cf. *QPh?*, p. 64-65) Trata-se também de justificar o trabalho de Deleuze e D/G fora da filosofia mais ortodoxa.

<sup>2191</sup> *QPh?*, p. 73: “*Le personnage conceptuel et le plan d’immanence sont en présupposition réciproque. Tantôt le personnage semble précéder le plan, et tantôt le suivre. C’est qu’il apparaît deux fois, il intervient deux fois. D’une part, il plonge dans le chaos, il en tire des déterminations dont il va faire les traits diagrammatiques d’un plan d’immanence : c’est comme si l’emparait d’une poignée de dés, dans le hasard-chaos, pour les lancer sur une table. D’autres part, à chaque dé qui retombe il fait correspondre les traits intensifs d’un concept qui vient occuper telle ou telle région de la table, comme si celle-ci se fendait suivant les chiffres. Avec ses traits personalistiques, le personnage conceptuel intervient donc entre le chaos et les traits diagrammatiques du plan d’immanence, mais aussi entre le plan et les traits intensifs des concepts qui viennent le peupler.*”

<sup>2192</sup> *QPh?*, p. 73: “*Toute pensée est un Fiat, émet un coup de dés : constructivisme.*”

apresenta ela mesma como um operador distinto.”<sup>2193</sup> A filosofia será então composta por três elementos, correlacionados mas independentes:

A filosofia apresenta três elementos, cada um dos quais respondendo aos outros dois, tendo porém de ser considerados por sua conta: *o plano pré-filosófico que ela deve traçar (imanência), o ou as personagens pró-filosóficas que deve inventar e fazer viver (insistência), os conceitos filosóficos que deve criar (consistência)*. Traçar, inventar, criar, é a trindade filosófica. Traços diagramáticos, personalísticos e intensivos.<sup>2194</sup>

Convocando a doutrina das faculdades kantiana, referem depois que, como nenhum dos três se deduz dos outros, têm de “co-adaptar-se”. E aprofundando a relação com Kant, regressando mesmo ao velho conceito de faculdade, dirão que “chamamos *gosto* a esta faculdade filosófica de co-adaptação, e que regula os conceitos.”<sup>2195</sup> Prosseguem este caminho neokantiano (não o seu plano de imanência, que, como vimos, reenvia para a transcendência, mas alguns dos seus conceitos) dizendo que se se chama “Razão” ao traçar do plano, “Imaginação” à invenção de conceitos, “Entendimento” à criação de conceitos,<sup>2196</sup> “o gosto aparece como a tripla faculdade do conceito ainda indeterminado, da personagem ainda nos limbos, do plano ainda transparente. É por isso que é preciso criar, inventar, traçar, mas o gosto é como a regra de correspondência das três instâncias que diferem em natureza.”<sup>2197</sup>

Citámos mais do que é habitual, colámo-nos ao texto de D/G porque é surpreendente a forma como aliam conservação e inovação. Conservam parte da teoria das faculdades kantianas e substituem o senso comum (acordo entre faculdades) pelo “gosto filosófico”, elemento que interliga o processo de instauração do plano de imanência, invenção de personagens filosóficos e criação de conceitos. Por gosto não entendem eles qualquer “faculdade de medida”, já que não suporta planos com movimentos infinitos, linhas aceleradas, descidas, dobras, personagens antipáticas ou excessivas, conceitos irregulares ou estridentes.

Todavia, o que aparece em todos os casos como gosto filosófico é o amor pelo conceito bem feito, significando ‘bem feito’ não uma moderação do conceito mas uma espécie de renovação, de modulação onde a actividade conceptual não tenha limites em si mesma, mas somente nas duas outras actividades sem limites. Se os conceitos pré-existissem já feitos, teriam limites a respeitar; mas até o plano pré-filosófico só é nomeado

---

<sup>2193</sup> QPh?, p. 73: “Les concepts ne se déduisent pas du plan, il faut le personnage conceptuel pour les créer sur le plan, comme il le faut pour tracer le plan lui-même, mais les deux opérations ne se confondent pas dans le personnage qui se présente lui-même comme un opérateur distinct.”

<sup>2194</sup> QPh?, p. 74: “La philosophie présente trois éléments dont chacun répond aux deux autres, mais doit être considéré pour son compte : *le plan pré-philosophique qu’elle doit tracer (immanence), le ou les personnages pro-philosophiques qu’elle doit inventer et faire vivre (insistance), les concepts philosophiques qu’elle doit créer (consistance)*. Tracer, inventer, créer, c’est la trinité philosophique. Trais diagrammatiques, personnalistiques et intensifs.”

<sup>2195</sup> QPh?, p. 74: “appelle *goût* cette faculté philosophique de co-adaptation, et qui règle la création des concepts.”

Em *La philosophie critique de Kant* Deleuze referia a necessidade do senso comum para definir qualquer acordo entre as faculdades. (Cf. cit., p. 33)

<sup>2196</sup> Em *idem*, p. 97, as faculdades eram pela imaginação, entendimento e razão “fontes de representação”.

<sup>2197</sup> QPh?, p. 74-75: “le *goût* apparaît comme la triple faculté du concept encore indéterminé, du personnage encore dans les limbes, du plan encore transparent. C’est pourquoi il faut créer, inventer, tracer, mais le *goût* est comme la règle de correspondance des trois instances qui diffèrent en nature.”

assim porque é traçado como pressuposto, e não porque pré-exista sem ser traçado. As três actividades são estritamente simultâneas e só têm relações incomensuráveis. A criação dos conceitos não tem outro limite para lá do plano que vem povoar, mas o próprio plano é ilimitado e o seu traçado só se conforma aos conceitos a criar, a que ele se deve ajustar, ou as personagens a inventar que ele deve sustentar.<sup>2198</sup>

Para finalizar, num gesto que ao mesmo tempo convoca o antigo conceito de problema/problemático e reintroduz o sentido como espécie de *deus ex machina* periférico (fugaz), D/G escrevem: “Um conceito está privado de sentido enquanto não se ajustar a outros conceitos e não estiver ligado a um problema que resolve ou contribui para resolver.”<sup>2199</sup> O que em última análise é condição para haver novamente produção de sentido. Por um lado, a filosofia como criação de conceitos tem de passar pela instauração de um plano de imanência e a invenção de personagens conceptuais, trilogia articulada pelo gosto filosófico. Mas por outro, nada disto funciona sem a produção de sentido, sobre quem D/G não se demoram, preferindo avançar para a questão do problema/problemático.

Em primeiro lugar, os problemas filosóficos distinguem-se dos da ciência porque os conceitos não são proposicionais. Mas muitas vezes procura-se essa *solução*, o que em vez de tornar a filosofia científica a reconduz à *doxa* (opiniões mais ou menos verosímeis). A cidade grega colocou o amigo/rival no pano de fundo social, traçou um plano de imanência, mas também desenvolveu a “*livre opinião*” (veremos, no capítulo da “geofilosofia”, que não criou conceitos). É, pois, das opiniões que a filosofia tem de extrair o seu saber, colocando o primeiro problema filosófico na distinção, devido a um critério de verdade, entre opiniões opostas. A isso chamou-se “dialéctica”, exemplarmente presente em certos diálogos platónicos. Mas ela não conseguiu anular as aporias intrínsecas que a minavam (os diálogos aporéticos de Platão demonstram-no). Foi isso que levou Aristóteles, continuam D/G, a desviar a dialéctica dos problemas para os universais da comunicação (tópicos). Mais tarde, Kant também trabalhará na selecção de opiniões opostas, “mas graças a universais de reflexão”. Hegel, por fim, teve a “ideia de se servir da contradição das opiniões rivais para delas extrair proposições supra-científicas capazes de se moverem, de se contemplarem, reflectirem, comunicarem nelas mesmas e no absoluto (proposição especulativa onde as

---

<sup>2198</sup> *QPh?*, p. 75: “Pourtant ce qui apparaît dans tous les cas comme goût philosophique, c’est l’amour du concept bien fait, en appelant ‘bien fait’ non pas une modération du concept, mais une sorte de relance, de modulation où l’activité conceptuelle n’a pas de limite en elle-même, mais seulement dans les deux autres activités sans limites. Si les concepts préexistaient tout faits, ils auraient des limites à observer ; mais même le plan ‘pré-philosophique’ n’est ainsi nommé que parce qu’on le trace comme présupposé, et non parce qu’il préexisterait sans être tracé. Les trois activités sont strictement simultanées et n’ont de rapports qu’incommensurables. La création des concepts n’a pas d’autre limite que le plan qu’ils viennent peupler, mais le plan lui-même est illimité, et son tracé ne se conforme qu’aux concepts à créer qu’il doit raccorder ou aux personnages à inventer qu’il doit entretenir.”

<sup>2199</sup> *QPh?*, p. 76: “Un concept est privé de sens tant qu’il ne se raccorde pas à d’autres concepts, et n’est pas rattaché à un problème qu’il résout ou contribue à résoudre.”

opiniões se tornam os momentos do conceito).<sup>2200</sup> Mas todas estas artes da dialéctica, mais ou menos geniais, sucumbiram à crítica nietzscheana, elas não passavam, afinal, de “arte da plebe”, de “mau gosto” filosófico:

[...] a redução do conceito a proposições como simples opiniões; a imersão do plano de imanência nas falsas percepções e nos maus sentimentos (ilusão da transcendência ou dos universais); o modelo de um saber que só constitui uma opinião pretensamente superior, *Urdoxa*; a substituição das personagens conceptuais por professores ou chefes de fila. A dialéctica pretende encontrar uma discursividade propriamente filosófica, mas ela só o pode fazer encadeando as opiniões umas nas outras. Por mais que ela ultrapasse a opinião em direcção ao saber, a opinião irrompe e continua a irromper.<sup>2201</sup>

O carácter paradoxal da filosofia não está na escolha de opiniões inverosímeis ou na manutenção de opiniões contraditórias, mas no servir-se da linguagem padrão, “standard” para exprimir coisas que não são da ordem da opinião, nem sequer da proposição. O conceito permite até certo ponto ultrapassar esta contradição, porém “o problema a que responde reside nas suas condições de consistência intensional e não, como na ciência, nas condições de referência das proposições extensionais.”<sup>2202</sup> Assim, a solução parcial do conceito esbarra nas condições que o problema filosófico tem no plano de imanência (“a que movimento infinito reenvia ele na imagem do pensamento?”<sup>2203</sup>) e no facto de o desconhecido do problema se prender com as personagens que reclama. Noutros termos: “Um conceito como o de conhecimento só tem sentido em relação a uma imagem do pensamento para a qual reenvia e a uma personagem conceptual de que necessita; uma outra imagem, uma outra personagem reclamam outros conceitos.”<sup>2204</sup> É por isso, regresso parcial a *DR*, que uma solução (conceitos) não tem sentido fora de um determinado problema, constituído nas suas condições (plano de imanência) mas também no que nele há de desconhecido (personagens conceptuais).

[...] as três actividades que compõem o construtivismo não cessam de se revezar, de se recortar, tanto uma precede a outra como o inverso; consistindo uma em criar conceitos como casos de solução, a outra em traçar um plano e um movimento sobre o plano como condição de um problema, a outra em inventar uma personagem como o desconhecido do problema.<sup>2205</sup>

---

<sup>2200</sup> *QPh?*, p. 77: “l’idée de se servir de la contradiction des opinions rivales pour en extraire des propositions supra-scientifiques, capables de se mouvoir, de se contempler, se réfléchir, se communiquer en elles-mêmes et dans l’absolu (proposition spéculative, où les opinions deviennent les moments du concept).”

<sup>2201</sup> *QPh?*, p. 77: “la réduction du concept à des propositions comme simples opinions ; l’engloutissement du plan d’immanence dans les fausses perceptions et les mauvais sentiments (illusions de la transcendance, ou des universaux) ; le modèle d’un savoir qui ne constitue qu’une opinion prétendue supérieure, *Urdoxa* ; le remplacement des personnages conceptuels par des professeurs ou chefs d’école. La dialectique prétend trouver une discursivité proprement philosophique, mais elle ne peut le faire qu’en enchaînant les opinions les unes aux autres. Elle a beau dépasser l’opinion vers le savoir, l’opinion perce et continue de percer.”

<sup>2202</sup> *QPh?*, p. 78: “le problème auquel il répond réside dans ses conditions de consistance intensionnelle, et non, comme en science, dans les conditions de référence des propositions extensionnelles.”

<sup>2203</sup> *QPh?*, p. 78: “à quel mouvement infini renvoie-t-il dans l’image de la pensée ?”

<sup>2204</sup> *QPh?*, p. 78: “Un concept comme celui de connaissance n’a de sens que par rapport à une image de la pensée à laquelle il renvoie, et à un personnage conceptuel dont il a besoin ; une autre image, un autre personnage réclament d’autres concepts”.

<sup>2205</sup> *QPh?*, p. 78-79: “les trois activités qui composent le constructionnisme ne cessent de se relayer, de se recouper, l’une précédant l’autre et tantôt l’inverse, l’une qui consiste à créer les concepts comme cas de

Assim, mesmo uma solução dada como quase definitiva, partilhada por muitos, desvanece-se perante novas dobras do plano de imanência, já que aparecem renovados problemas até aí insuspeitos, recompondo por vezes a totalidade do plano. Estes problemas mais recentes exigem a criação de novos conceitos, sendo antes necessário inventar outras personagens conceptuais. Inversamente, D/G também aceitam que a novidade venha da própria *solução*, i.e., que um conceito novo rasgue um trilho entre conceitos vizinhos e estabelecidos, fazendo nascer um outro problema. Esplendor do poder conceptual. Desta forma, olhando agora para a filosofia no seu todo e em devir:

A filosofia vive assim numa crise permanente. O plano opera por abanões, e os conceitos procedem por rajadas, as personagens por sacões. O que é problemático por natureza é a relação entre as três instâncias.<sup>2206</sup>

#### 5.a.4- Geofilosofia

Na geofilosofia acontece uma outra história da filosofia, uma não-história, já que se insere no devir, à margem de qualquer cronologia. Por outro lado, os andamentos de desterritorialização e reterritorialização da filosofia, sobretudo nas democracias capitalistas, permitem repensar a relação entre ela e a política. Por conseguinte, este é o capítulo mais político de *QPh?*, polemicamente político, na medida em que se propõe substituir a democracia por uma outra “terra” e um “outro povo”.

O início define um *Leitmotiv* fundamental: “O sujeito e o objecto dão uma má aproximação do pensamento. Pensar não é nem estender um fio entre um sujeito e um objecto, nem uma revolução de um à volta do outro. O pensar faz-se antes na relação do território e da terra.”<sup>2207</sup> Retomando *ACE* e a sua teoria dos Estados, D/G mostram como nos impérios a desterritorialização se faz na transcendência. Pelo contrário, nas cidades isso acontece na imanência.<sup>2208</sup> A Grécia, com a sua estrutura “fractal”, tem as cidades próximas e

---

solution, l'autre à tracer un plan et un mouvement sur le plan comme conditions d'un problème, l'autre à inventer un personnage comme l'inconnue du problème.”

<sup>2206</sup> *QPh?*, p. 79: “Le plan opère par secousses, et les concepts procèdent par rafales, les personnages par saccades. Ce qui est problématique par nature, c'est le rapport des trois instances.”

É também por isto que não faz qualquer sentido relacionar devir com progresso, o devir filosófico tem que ver com inovação, não com progresso.

<sup>2207</sup> *QPh?*, p. 82: “Le sujet et l'objet donnent une mauvaise approximation de la pensée. Penser n'est ni un fil tendu entre un sujet et un objet, ni une révolution de l'un autour de l'autre. Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre.”

Um pouco depois: “penser consiste à tendre un plan d'immanence qui absorbe la terre (ou plutôt l'adsorbe).” (p. 85)

<sup>2208</sup> Embora essa imanência tenha sido corrompida pela filosofia platónica, “o presente envenenado de Platão foi introduzir a transcendência na imanência”, por isso, diz Deleuze, toda a reacção contra o platonismo (destaque para Friedrich Nietzsche), quer restabelecer a pureza da filosofia, interditando a *presença* do transcendente (Cf. “Platon, les grecs” (1992), in *Critique et clinique*, cit., p. 170-171)

longe, pela primeira vez na proporção *correcta*, dos impérios arcaicos orientais (isto vale mais do que o seu proverbial carácter comercial que outros, aliás, também possuíam), podendo usufruir deles sem se submeter. Construíram assim um novo modelo, “um modo particular de desterritorialização que procede por imanência, elas formam um *meio de imanência*.”<sup>2209</sup> Se é verdade que os filósofos são estrangeiros (Ásia, Itália e África), a filosofia é grega. Por três razões: a) uma “pura sociabilidade como meio de imanência”, associação entre cidadãos que se opõem à soberania imperial; b) prazer em associar-se, constituindo a amizade, mas também em dissociar-se, alimentando a rivalidade e o antagonismo; c) um apetite, sem paralelo nos impérios, pela opinião, troca de opiniões (exacerbado pelo movimento sofístico).<sup>2210</sup> No entanto, não há marcas de necessidade histórica, “Tudo isto, e antes de mais a ligação da filosofia com a Grécia, parece provado, mas marcado por desvios e contingência...”<sup>2211</sup> D/G deslocam o historicismo, cúmplice íntimo da filosofia ocidental, para um plano da imanência cujo devir se realiza numa “necessidade da contingência”, i.e., numa espécie de *amor fati* do lance de dados: tudo podia ter sido outra coisa, mas aquilo que foi/é adquire necessidade.

Contra o historicismo de Hegel e também de Heidegger, distantes do velho ponto de vista que atribui à história uma interioridade na qual o conceito desenvolve ou desvela o seu destino, D/G insistem na imprevisibilidade da criação de conceitos. Deste modo, “A filosofia é uma geofilosofia exactamente como a história é, do ponto de vista de Braudel, uma geohistória.”<sup>2212</sup> Mas se é verdade que na Grécia ela encontrou o seu “meio”, não se trata de

---

<sup>2209</sup> *QPh?*, p. 84: “un mode particulier de déterritorialisation qui procède par immanence, elles forment un milieu d’immanence.”

<sup>2210</sup> Cf. *QPh?*, p. 84. Por isso, “Le miracle grec, c’est Salamine, où la Grèce échappe à l’Empire perse, et où le peuple autochtone qui a perdu son territoire l’emporte sur mer, se reterritorialise sur mer. [...] la mer une limite de son territoire ou un obstacle à son entreprise, mais un bain d’immanence élargie.” (*QPh?*, p. 85)

Em *Critique et clinique* sintetiza o nascimento da filosofia em três condições: “*autochtonie, philia, doxa*”. (Cf. “Platon, les grecs” (1992), cit., p. 170)

<sup>2211</sup> *QPh?*, p. 85: “Tout cela, et d’abord le lien de la philosophie avec la Grèce, semble avéré, mais marqué de détours et de contingence...”

A substituição da necessidade pela contingência surge várias vezes em *QPh?*, por exemplo: “Le principe de raison tel qu’il apparaît en philosophie est un principe de raison contingente, et s’énonce : il n’y a de bonne raison que contingente, il n’y a d’histoire universelle que de la contingence.” (p 90) Isto contra o que uma p. depois, no “Exemple VII”, seguindo Heidegger e Hegel, apelidam de fixação do Ocidente pela Grécia como ponto de partida da sua história privada, de tal modo que a filosofia se confundiria necessariamente com a sua própria história.

Desde *ACE* que essa contingência estava no centro da sua ontologia da história: “l’histoire universelle est celle des contingences, et non de la nécessité ; des coupures et des limites, et non de la continuité. Car il a fallu de grands hasards, d’étonnantes rencontres qui auraient pu se produire ailleurs, auparavant, ou ne jamais se produire”. “l’histoire universelle n’est pas seulement rétrospective, elle est contingente, singulière, ironique et critique.” (*ACE*, p. 163 e 164, respectivamente).

<sup>2212</sup> *QPh?*, p. 91: “La philosophie est une géo-philosophie, exactement comme l’histoire est une géo-histoire du point de vue de Braudel.”

De Braudel convocam a explicação para a implementação do capitalismo em determinadas geografias e épocas. A geografia, dizem, além de fornecer os lugares à história, além de ser física e humana, ela é mental, “arranca a história ao culto da necessidade para fazer valer a irreducibilidade da contingência”. Recusam também o culto da origem, preferindo-lhe o do “meio”. Ora, é isto mesmo que a filosofia descobre na Grécia, como dizia Nietzsche, ela encontrou aí não uma origem, “mas um meio, uma ambiência”, o que faz com que o filósofo deixe



um solo eterno, de uma eternidade esperando a filosofia e matendo-a captiva para sempre. A história da filosofia é antes um devir, um constante tornar-se filosofia. Desta forma, “a história da filosofia na Grécia não deve esconder que *os gregos, a cada momento, têm antes de mais que se tornar filósofos, tanto como os filósofos se tornarem gregos.*”<sup>2213</sup> Ela não se decalca totalmente da sua história porque “não cessa de se arrancar a essa história para criar novos conceitos que recaem na história, mas de onde não vêm.”<sup>2214</sup> Mais, novamente com Nietzsche (*Segunda Inactual*, §1), só num momento de “graça” a-histórica se podem constituir esses rasgos sobre o habitual, permitindo novos nascimentos. E foi nessa contingência, embora especial, que apareceu a filosofia, não em qualquer necessidade histórica. Substituíam-se os conceitos de “origem” pelo de “ambiência”, de “historiografia” pelo de “geografia”.

A Grécia não é uma peça do museu filosófico, a filosofia Moderna “reterritorializou-se nela”, sobretudo por acção dos filósofos germânicos, cuja relação com a Grécia foi particularmente intensa. Mas a reterritorialização, num movimento estranho à historiografia, é dupla: o Ocidente reterritorializa-se na Grécia, busca aí o plano de imanência (que não possui); enquanto ela se reterritorializa sobre nós, nos nossos conceitos (que nunca chegou a criar)<sup>2215</sup>. Com isto, a velha história linear da filosofia dá lugar à geofilosofia, trata-se de territórios, de meios, de planos, de conceitos, e não de épocas.

E coube a Nietzsche fundar a geofilosofia, determinando os “caracteres nacionais das filosofias francesa, inglesa e alemã.” Mas porque só estes três países produziram filosofia no mundo capitalista, e não a Itália ou a Espanha, e.g.? Estes estariam demasiado envolvidos na atmosfera católica. A Inglaterra e a Alemanha foram salvas pela “ruptura com o catolicismo”, a França pelo galicismo. Sem meio para a filosofia, os pensadores espanhóis e italianos

---

de ser um cometa. (Cf. *QPh?*, p. 91-92; de Nietzsche citam a *Segunda Inactual*, §1, e *La naissance de la philosophie [Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen]*).

Toni Negri critica a estreita ligação da geofilosofia à historiografia braudeliana, já que com isso se rasuram as “dimensões conflituais, as resistências e contra-efectuações que estão na origem da historicidade”. Aponta ainda a falta de atenção que a escola braudeliana tem pelas singularidades, porque o “tempo longo abafa o tempo curto, a história, o acontecimento.” (Cf. “Qu’est que la philosophie, selon Deleuze et Guattari”, cit., p. 7-8)

<sup>2213</sup> *QPh?*, p. 92: “l’histoire de la philosophie en Grèce ne doit pas cacher que *les Grecs, chaque fois, ont d’abord à devenir philosophes, autant que les philosophes à devenir Grecs.*”

<sup>2214</sup> *QPh?*, p. 92: “ne cesse de s’arracher à cette histoire pour créer de nouveaux concepts qui retombent dans l’histoire, mais n’en viennent pas.”

Como muito bem viu François Zourabichvili, ao precisarmos de criar sempre novos conceitos, a filosofia deixa de estar ligada a uma identidade (marcada pelos conceitos de verdade, essência, fundamento, razão...), e isso obriga-a a renascer constantemente. E mesmo o seu passado é “contingente”, não servindo para qualquer centralidade ou referência absoluta. (Cf. *Deleuze. Une philosophie de l’événement*, cit., p. 19)

<sup>2215</sup> “les Grecs tenaient bien le plan d’immanence qu’ils construisaient dans l’enthousiasme et l’ivresse, mais il devaient chercher avec quels concepts le remplir, pour ne pas retomber dans les figures d’Orient ; tandis que nous, nous avons des concepts, nous croyons les avoir, après tant de siècles de pensée occidentale, mais nous ne savons guère où les mettre, parce que nous manquons d’un véritable plan, distraits que nous sommes par la transcendance chrétienne. Bref, sous sa forme passée, le concept, c’est ce qui n’était pas encore. Nous, aujourd’hui, nous avons les concepts, mais les Grecs ne les avaient pas encore ; ils avaient le plan, que nous n’avons plus.” (*QPh?*, p. 97)

mantiveram-se cometas, em risco constante, aliás, de serem queimados. Vejamos as características principais das três filosofias nacionais:

Os franceses são como proprietários de terras cuja renda é o *cogito*. Eles sempre se reterritorializaram sobre a consciência. A Alemanha, pelo contrário, não renuncia ao absoluto: ela serve-se da consciência, mas como de um meio de desterritorialização [...] os ingleses são precisamente esses nômadas que tratam o plano de imanência como um solo móvel e movediço, um campo radical de experiências, um mundo em arquipélago onde se contentam de plantar as suas tendas, de ilha em ilha e sobre o Mar.<sup>2216</sup>

D/G vão então demorar-se nos elogios à filosofia inglesa, inspirada sobretudo pelo *A Treatise of Human Nature* de David Hume. Em fina dedicação explicativa, subsumem a filosofia francesa no “construir”, a alemã no “fundar” e a inglesa no “habitar”. Habitar supõe a constituição de hábitos, e os ingleses, retirados do anti-idealismo humiano, são ao mesmo tempo formas de contemplação e de criação. Frase célebre: “Somos todos contemplações, portanto hábitos. *Eu* é um hábito.”<sup>2217</sup> De onde vem então a criação? Não serão os hábitos grelhas de interpretação e de acção conservadoras? Talvez, mas muito menos do que qualquer tipo de essencialismo, por isso D/G permitem-se afirmar que o “conceito está presente em qualquer hábito”, porque os “hábitos fazem-se e desfazem-se sobre o plano de imanência da experiência radical: são ‘convenções’.”<sup>2218</sup>

É por isso que a filosofia inglesa é uma criação livre e selvagem de conceitos. Sendo dada uma proposição, para que convenção reenvia, qual é o hábito que constitui o seu conceito? É a questão do pragmatismo. O direito inglês é de costume ou de convenção, como o francês de contrato (sistema dedutivo), e o alemão de instituição (totalidade orgânica). Quando a filosofia se reterritorializa sobre o Estado de direito, o filósofo torna-se professor de filosofia, mas o alemão é-o por instituição e fundamento, o francês por contrato, o inglês só o é por convenção.<sup>2219</sup>

A filosofia está, pois, marcada pelos caracteres nacionalitários (*nationalitaires*) que são “como que ‘opiniões’ filosóficas.” De que maneira se distribuíram essas opiniões pelos diferentes países? Em França, a república dos espíritos e a capacidade de pensamento como a coisa melhor distribuída do mundo, redundará num “*cogito* revolucionário”; a Inglaterra reflectirá continuamente sobre a sua experiência revolucionária, questionando-se porque resultam tão mal os factos nas revoluções, quando prometiam tanto no seu espírito; a

---

<sup>2216</sup> *QPh?*, p. 100-101: “Les français sont comme des propriétaires terriens dont la rente est le cogito. Ils se sont toujours reterritorisés sur la conscience. L’Allemagne, au contraire, ne renonce pas à l’absolu : elle se sert de la conscience, mais comme d’un moyen de déterritorialisation [...] les Anglais sont précisément ces nomades qui traitent le plan d’immanence comme un sol meuble et mouvant, un champ d’expérience radical, un monde en archipel où ils se contentent de planter leurs tentes, d’île en île et sur mer.”

<sup>2217</sup> *QPh?*, p. 101: “Nous sommes tous des contemplations, donc des habitudes. Je est une habitude.”

<sup>2218</sup> *QPh?*, p. 101: “les habitudes se font et se défont sur le plan d’immanence de l’expérience radicale : ce sont des ‘conventions’.”

<sup>2219</sup> *QPh?*, p. 101: “C’est pourquoi la philosophie anglaise est une libre et sauvage création de concepts. Une proposition étant donnée, à quelle convention renvoie-t-elle, quelle est l’habitude qui en constitue le concept ? C’est la question du pragmatisme. Le droit anglais est de coutume ou de convention, comme le français, de contrat (système déductif), et l’allemand, d’institution (totalité organique). Quand la philosophie se reterritorialise sur l’État de droit, le philosophe devient professeur de philosophie, mais l’Allemand l’est par institution et fondement, le Français l’est par contrat, l’Anglais ne l’est que par convention.”

Alemanha não cessará de pensar a Revolução Francesa, como algo que não realizou, mas sobre a qual pode, e deve, pensar.<sup>2220</sup> Há uma intensa relação entre filosofia e política, parte do capítulo da geofilosofia reflecte sobre isso, recuperando linhas de pensamento expressas em *ACE* acerca do Estado/filosofia, mas agora insistindo no acontecimento revolucionário.

Se a filosofia encontrou o seu meio numa Grécia profundamente desterritorializada e com um plano de imanência que resistiu bem às contra-revoluções reterritorializadoras, o capitalismo, por razões sempre contingentes (D/G acentuam este aspecto), refez na Europa pós-medieval uma enorme desterritorialização que também procedeu “por imanência”. Mas “A imensa desterritorialização relativa do capitalismo mundial necessita reterritorializar-se no Estado nacional moderno que encontra uma realização final na democracia, nova sociedade de ‘irmãos’, versão capitalista da sociedade dos amigos.”<sup>2221</sup> O capitalismo recuperou o mundo grego nas dimensões económicas, políticas e sociais, por isso, referem D/G, o “homem do capitalismo” não é Robinson, mas Ulisses, habitante típico de um qualquer lugar da Europa.<sup>2222</sup> Parece então que este Ulisses será a personagem conceptual da filosofia Moderna, encontrando o seu novo habitat nas democracias capitalistas. Bom, felizmente não *da* filosofia mas de um certo tipo de filosofia. A “filosofia da comunicação”, ufana em restaurar a velha “sociedade dos amigos” (elidindo ao máximo os antagonismos), ou de sábios, lutando por uma “opinião universal” para se erigir um grande consenso capaz de “moralizar as nações, os Estados e o mercado.”<sup>2223</sup> Importa então fazer a distinção entre a filosofia amiga do capitalismo, das democracias capitalistas e a filosofia amiga da revolução, do povo e da terra por vir:

Se a filosofia se reterritorializa no conceito, ela não encontra a condição deste na presente forma do Estado democrático, ou num *cogito* de comunicação, mais duvidoso ainda do que o *cogito* de reflexão. Não nos falta comunicação, pelo contrário, temo-la em excesso, falta-nos criação. *Falta-nos resistência ao presente*. A criação de conceitos faz apelo em si mesma a uma forma futura, ela apela a uma nova terra e a um novo povo que ainda não existe.<sup>2224</sup>

---

<sup>2220</sup> Sobre esta relação entre geofilosofia e revolução política, ver *QPh?*, p. 99-100.

<sup>2221</sup> *QPh?*, p. 94: “L’immense déterritorialisation relative du capitalisme mondial a besoin de se reterritorialiser sur l’État national moderne, qui trouve un aboutissement dans la démocratie, nouvelle société de ‘frères’, version capitaliste de la société des amis.”

<sup>2222</sup> Interessante substituição de Robinson, herói da analítica crítica marxista, por Ulisses. Claro, Ulisses é grego, e era necessário uma figuração que plasmasse um fragmento grego no capitalismo Moderno. Mas, pelas características que lhe dão, hermeneuticamente legítimas, percebemos a adequação: Ulisses “le plébéen rusé, l’homme moyen quelconque habitant des grandes villes, Prolétaire autochtone ou Migrant étranger qui se lancent dans le mouvement infini – la révolution.” (*QPh?*, p. 94)

<sup>2223</sup> *QPh?*, p. 103: “moraliser les nations, les États et le marché.”

Na p. 139 sobre a relação entre filosofia da comunicação e o capitalismo: “La philosophie de la communication s’épuise dans la recherche d’une opinion universelle libérale comme consensus, sous lequel on retrouve les perceptions et affections cyniques du capitalisme en personne.”

<sup>2224</sup> *QPh?*, p. 103-104: “Si la philosophie se reterritorialise sur le concept, elle n’en trouve pas la condition dans la forme présente de l’État démocratique, ou dans un cogito de communication plus douteux encore que le cogito de réflexion. Nous ne manquons pas de communication, au contraire nous en avons trop, nous manquons de création. *Nous manquons de résistance au présent*. La création de concepts fait appel en elle-même à une forme future, elle appelle une nouvelle terre et un peuple qui n’existe pas encore.”

A filosofia conduz a desterritorialização relativa do capital a uma “desterritorialização absoluta”, fazendo-o passar pelo “movimento infinito” do plano de imanência, “*volta-o contra si, apelando a uma nova terra, a um novo povo.*”<sup>2225</sup> Quando é capaz de fazer isso, a própria filosofia atinge a “forma não proposicional do conceito”, apagando a comunicação, a troca, o consenso e a opinião.<sup>2226</sup> Há, então, uma correlação entre a acção de ultrapassar o capitalismo e da filosofia se libertar da alienação comunicacional. Se na primeira deslocação ela convoca a utopia, na segunda procura recuperar o princípio das personagens conceptuais e do plano de imanência gregos e instaurar um processo de criação de conceitos. Pela utopia a filosofia torna-se política, pela política recupera a sua identidade. Depois de explicarem as diferentes conotações habituais do termo “utopia” – distinguindo as utopias “autoritárias ou de transcendência”, das “libertárias, revolucionárias, imanentes” –<sup>2227</sup>, mostram como esta utopia se situa não num campo onírico, mas no próprio plano de imanência, numa relação de resistência ao presente cuja linha de fuga é a revolução.<sup>2228</sup> Mesmo se as duas grandes revoluções, Francesa e Americana, não correram muito bem, o conceito de revolução

---

Sobre a noção de “povo por vir”, diga-se que não se trata de um futuro povo a que se faria apelo devido às imperfeições antropológica e sociológica actuais. Isso mesmo nos explica Deleuze numa entrevista de 1987: “Le peuple manque et en même temps, il ne manque pas. Le peuple manque, cela veut dire que cette affinité fondamentale entre l’œuvre d’art et un peuple qui n’existe pas encore n’est pas, ne sera jamais claire. Il n’y a pas d’œuvre d’art qui ne fasse appel à un peuple qui n’existe pas encore.” (*DRF*, p. 302) Esse povo ainda não existe, não porque pertence a um próximo ou longínquo futuro, que mais tarde ou mais cedo se tornará presente, mas porque pertence ao tempo que não é bem o da história, tempo do devir, próprio ao acontecimento e à criação. Também podemos imaginar os “filhos de Maio 68”, na forma como os descrevem D/G, esse povo por vir, figuração leve que os mantém, para o bem e para o mal, longe de qualquer determinação: “Les enfants de Mai 68, on les retrouve un peu partout, ils ne le savent pas eux-mêmes, et chaque pays en produit à sa manière. Leur situation n’est pas brillante. Ce ne sont pas de jeunes cadres. Ils sont bizarrement indifférent, et pourtant très au courant. Ils ont cessé d’être exigeants, ou narcissiques, mais savent bien que rien ne répond actuellement à leur subjectivité, à leur capacité d’énergie. Ils savent même que toutes les réformes actuelles vont plutôt contre eux. Ils sont décidés à mener leur propre affaire, autant qu’ils peuvent. Ils maintiennent une ouverture, un possible.” (“Mai 68 n’a pas eu lieu”, in *DRF*, p. 216-217)

Além disso, o argumento sionista de que não há um “povo palestiniano” é irrelevante, porque a partir do momento em que os palestinianos foram expulsos da Palestina, iniciaram a constituição desse povo que faltava. (*P*, p. 171-172) Uma espécie de presença na ausência, ou melhor, do tornar-se presente a partir do dar-se como ausente.

Por outro lado ainda, em *Critique et clinique*, não complementa a falência dos dois grandes modelos de povos, o soviético (proletarização universal) e o americano (imigração universal), com um desenho, ainda que de contornos claro-escuro, do povo substituto, e pensamos que esta era uma boa oportunidade para o fazer. Tal significa que a indeterminação do “povo por vir” é irreduzível. (Cf. “Bartleby ou la formule”, cit., p. 115)

<sup>2225</sup> *QPh?*, p. 95: “le retourne contre soi, pour en appeler à une nouvelle terre, à un nouveau peuple.”

<sup>2226</sup> Relembremos que a “opinião” não é uma simplicidade analítica anódina, ela constitui um tipo de pensamento estreitamente ligado à reconhecimento: “L’opinion est une pensée qui se moule étroitement sur la forme de la recognition : recognition d’une qualité dans la perception (contemplation), recognition d’un groupe dans l’affection (réflexion), recognition d’un rival dans la possibilité d’autres groupes et d’autres qualités (communication).” (*QPh?*, p. 139)

<sup>2227</sup> Cf. *QPh?*, p. 96.

<sup>2228</sup> Se um povo, dizem D/G, só se pode criar com “sofrimentos abomináveis”, e não tem tempo para se ocupar de arte ou de filosofia. Os livros de filosofia e as obras de arte também contêm uma quantidade impensável de sofrimento, permitindo mesmo pressentir o acontecimento de um povo. Ambos têm em comum “résister, résister à la mort, à la servitude, à l’intolérable, à la honte, au présent.” (*QPh?*, p. 105)

continua a sua via imanente, sobretudo pela recuperação que Foucault, Lyotard e... Habermas fizeram do *Conflito das Faculdades* de Kant.<sup>2229</sup> Retomando a argumentação de Foucault (mais do que as de Lyotard ou Habermas), D/G referem que o “entusiasmo” revolucionário na forma como é pensado num plano de imanência absoluto é muito mais relevante do que a forma como se desenvolvem as revoluções na história (daí podermos continuar entusiasmados, apesar do relativo fracasso da Francesa e Americana).<sup>2230</sup> Todavia, desviando-se agora de Foucault, não se trata tanto de separar “actores” de “espectadores”, mas de distinguir na própria acção “entre os factores históricos e a ‘nuvem não-histórica’, entre o estado de coisas e o acontecimento.”<sup>2231</sup> Enquanto conceito e acontecimento, a revolução é auto-referencial, isso conduz a um entusiasmo imanente que nenhum estado de coisas ou dimensão do vivido pode atenuar, nem mesmo as “decepções da razão”. A par deste irreduzível entusiasmo, ou talvez por causa dele (como se levasse a uma acção sem condições de impossibilidade que refreassem o seu movimento), está o grande alcance político da revolução (que é muito mais do que a soma das alterações): “A revolução é a desterritorialização absoluta, no ponto exacto em que esta apela à nova terra, ao novo povo.”<sup>2232</sup> Mas, profundamente provocatório em relação à sagração do *statu quo* político ocidental, “Este povo e esta terra não se encontrarão nas nossas democracias.”<sup>2233</sup> Apela a devires que nunca são maioritários, ao contrário das democracias. Alguns deles, os mais especificamente filosóficos, estão sob o fogo da crítica devido à tergiversação heideggeriana (querer chegar à Grécia pela Alemanha no pior de todos os momentos). Parece que os caminhos da reterritorialização, num pensar que quer recuperar o plano de imanência grego, podem conduzir a avatares do totalitarismo místico-tecnológico nazi. Que tipo de reterritorialização devemos então desenvolver?

Visto que o novo povo será minoritário, “raça de oprimidos, bastarda, inferior, anárquica, nómada”, então é preciso seguir Artaud, contra Kant, e escrever “para analfabetos – falar para afásicos, pensar para acéfalos.”<sup>2234</sup> Um “para” que significa falar “diante de” (e não “na intenção de...” ou “no lugar de...”, questão de não se reproduzirem as habituais

---

<sup>2229</sup> Citam o ponto II, §6. Sobre este texto kantiano ver o que dissemos no cap. sobre Foucault, onde foi abundantemente estudado.

<sup>2230</sup> Na 2.<sup>a</sup> parte de *QPh?*, quando falam sobre a torção que o artista tem necessariamente de provocar na linguagem, retornam ao conceito geral de revolução e dizem que a vitória de uma qualquer revolução é imanente, consistindo nas “novas ligações que instaura entre os homens”, mesmo se estas duram pouco e rapidamente dão lugar à divisão e à traição. (Cf. p. 167)

<sup>2231</sup> *QPh?*, p. 97: “entre les facteurs historiques et ‘la nuée non-historique’, entre l’état de choses et l’événement.”

Os estados de coisas saem do caos pelas condições de limitação fornecidas no plano de referência.

<sup>2232</sup> *QPh?*, p. 97: “La révolution est la déterritorialisation absolue au point même où celle-ci fait appel à la nouvelle terre, au nouveau peuple.”

<sup>2233</sup> *QPh?*, p. 104: “Ce peuple et cette terre ne se trouveront pas dans nos démocraties.”

<sup>2234</sup> *QPh?*, p. 105: “pour les analphabètes – parler pour les aphasiques, penser pour les acéphales.”

táticas políticas da representação). Por conseguinte, um pensador não é nem analfabeto nem acéfalo, ele torna-se analfabeto e acéfalo. O filósofo deve transformar-se noutra coisa, mesmo num animal. Tornar-se outro para que aquilo em que se torna também advenha outro. Assim se explica a necessidade da filosofia se relacionar constitutivamente com a não-filosofia. É que o devir é sempre duplo, de que resulta, aliás, a também duplicidade de um novo pensador e de um povo/terra por vir:

O filósofo deve tornar-se não-filósofo para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia. Mesmo um filósofo tão bem considerado como o bispo Berkeley não cessa de dizer: nós os Irlandeses, a populaça...<sup>2235</sup>

Isto remete para um novo tipo de reterritorialização da filosofia. Até agora ela fê-lo uma vez no passado (gregos) e uma vez no presente (Estado democrático). Falta fazê-lo *futuramente* no novo povo e na nova terra, onde gregos e democráticos se esvanecerão irremediavelmente.<sup>2236</sup> Não se entenda, porém, este futuro como o terceiro momento da linha cronológica da história. Mais do que de uma utopia, que por se opor à história estaria já bastante ajustada ao que D/G pensam, trata-se do devir, e o devir acontece no “hoje”. O povo e a terra por vir estão já aí, são, usando conceitos nietzscheanos e foucauldianos que D/G citam, o “intempestivo” ou o “actual” (também utilizam o de “internal” de Péguy)<sup>2237</sup>, como designações para o que está a acontecer, o que está em devir e é interessante. A filosofia reterritorializa-se desde logo nestes conceitos de “intempestivo”, “actual” e “internal”, libertando o plano de imanência das transcendências que o colonizam (esta é porventura a forma de instaurar o plano, retirando das dobras que foi fazendo o que não lhe pertence de direito) e inventando personagens conceptuais (talvez também a de D/G).<sup>2238</sup>

## 5.b- Filosofia, ciência, lógica e arte

### 5.b.1- Functivos e conceitos

---

<sup>2235</sup> *QPh?*, p. 105: “Le philosophe doit devenir non-philosophe, pour que la non-philosophie devienne la terre et le peuple de la philosophie. Même un philosophe aussi bien considéré que l’évêque Berkeley ne cesse de dire : nous autres Irlandais, la populace...”

Sobre a necessidade do filósofo se tornar outro, em 1966 escrevia já que a filosofia devia introduzir-nos no inumano ou sobre-humano: “Bergson n’est pas de ces philosophes qui assignent à la philosophie une sagesse et un équilibre proprement humains. Nous ouvrir à l’inhumain et au surhumain (des *durées* inférieures ou supérieures à la nôtre...), dépasser la condition humaine, tel est le sens de la philosophie, pour autant que notre condition nous condamne à vivre parmi les mixtes mal analysés, et à être nous-mêmes un mixte mal analysé.” (*Le bergsonisme* (1966), Paris: P.U.F., 2004, p. 19)

<sup>2236</sup> Cf. *QPh?*, p. 106.

<sup>2237</sup> Charles Péguy, *Clio. Dialogue de l’histoire et de l’âme païenne*, 1931 (póstumo).

<sup>2238</sup> Sobre o intempestivo nietzscheano, dizia já em *LS* que a filosofia devia recortar na Modernidade algo de intempestivo que pertencendo, em parte, à própria Modernidade se viraria contra ela. Depois, numa alusão a Heidegger e iniciando a futura geofilosofia: “Ce n’est pas dans les grands bois ni les sentiers que la philosophie s’élabore, mais dans les villes et dans les rues, y compris dans ce qu’il y a de plus *factice* en elles.” (p. 306)

Se a filosofia está profundamente imersa no mundo dos conceitos, a ciência opera com funções, “que se apresentam como proposições dentro dos sistemas discursivos.”, compostos pelos *functivos* (*fonctifs*). A primeira diferença entre elas, diferença base de onde derivam todas as outras, consiste na forma como se relacionam com o caos, entendido menos como “desordem” do que como “velocidade infinita com a qual se dissipa toda a forma que aí se esboça.”<sup>2239</sup>

Ora, a filosofia questiona-se sobre como guardar as velocidades infinitas ao mesmo tempo que ganha consistência, dando *uma consistência própria ao virtual*. O crivo filosófico, enquanto plano de imanência que recorta o caos, selecciona os movimentos infinitos do pensamento, e preenche-se de conceitos formados como que de partículas consistentes que se movem tão rapidamente como o pensamento. A ciência tem uma maneira completamente diferente de abordar o caos, quase inversa: ela renuncia ao infinito, à velocidade infinita, para *ganhar uma referência capaz de actualizar o virtual*. Guardando o infinito, a filosofia dá uma consistência ao virtual pelos conceitos; renunciando ao infinito, a ciência dá ao virtual uma referência que a actualiza pelas funções. A filosofia procede com um plano de imanência ou de consistência; a ciência com um plano de referência.<sup>2240</sup>

Diferentemente, as funções do plano de referência, também uno e múltiplo, remetem para a “independência de variáveis” em relação mas condicionadas; enquanto nos conceitos há uma “inseparabilidade das variações”, e são incondicionados. Além disso, se a filosofia se opõe à ciência é porque os conceitos ganham a sua consistência nos acontecimentos, enquanto as funções científicas procuram os estados de coisas.<sup>2241</sup>

Mas há ainda uma outra diferença específica que se prende com o modo de enunciação. D/G começam por referir que há tanta experiência e criação de pensamentos na ciência como na filosofia (igualmente na arte). Todavia, em vez de personagens conceptuais, a ciência necessita de “observadores parciais”.<sup>2242</sup> Ao contrário do que deixa supor o nome, eles não indicam um limite do conhecimento ou uma subjectividade da enunciação: “O

---

<sup>2239</sup> *QPh?*, p. 111: “vitesse infinie avec laquelle se dissipe toute forme qui s’y ébauche.”

O caos é um vazio sem ser um nada, é um “virtual” contendo todas as possibilidades que mal surgem desaparecem prontamente, porque são sem “consistance ni référence, sans conséquence. C’est une vitesse infinie de naissance et d’évanouissement.”

<sup>2240</sup> *QPh?*, p. 112: “Or la philosophie demande comment garder les vitesses infinies tout en gagnant de la consistance, en donnant *une consistance propre au virtuel*. Le crible philosophique, comme plan d’immanence qui recoupe le chaos, sélectionne des mouvements infinis de la pensée, et se meuble de concepts formés comme de particules consistantes allant aussi vite que la pensée. La science a une tout autre manière d’aborder le chaos, presque inverse : elle renonce à l’infini, à la vitesse infinie, pour gagner *une référence capable d’actualiser le virtuel*. Gardant l’infini, la philosophie donne une consistance au virtuel par concepts ; renonçant à l’infini, la science donne au virtuel une référence qui l’actualise, par fonctions. La philosophie procède avec un plan d’immanence ou de consistance ; la science, avec un plan de référence.”

<sup>2241</sup> “la philosophie ne cesse par concepts d’extraire de l’état de choses un événement consistant, un sourire sans chat en quelque sorte, tandis que la science ne cesse par fonctions d’actualiser l’événement dans un état de choses, une chose ou un corps référables.” (*QPh?*, p. 120)

Esta citação recupera, *ipsis verbis*, uma afirmação de *Pli*. A única diferença é que no livro sobre o Barroco o perspectivismo/relativismo remetia para Leibniz, Nietzsche, Henry James e Whitehead, agora para a ciência (o que não é efectivamente a mesma coisa).

<sup>2242</sup> Não haver “observadores totais” significa que Deus não é nem um observador científico, nem uma personagem filosófica. (Cf. *QPh?*, p. 112-123)

perspectivismo ou relativismo científico nunca é relativo a um sujeito: ele não constitui uma relatividade do verdadeiro, mas, pelo contrário, uma verdade do relativo”.<sup>2243</sup> Os observadores parciais são forças de “percepção e de experimentação” mais do que sujeitos.

Assim, a confrontação directa entre ciência e filosofia desenvolve-se em três oposições, distinguindo com isso os functivos dos conceitos: “É, antes de mais, o sistema de referência e o plano de imanência; de seguida, as variáveis independentes e as variações inseparáveis; enfim, os observadores parciais e as personagens conceptuais.”<sup>2244</sup>

### 5.b.2- Prospectos e conceitos

Logo na abertura do capítulo seis, “Prospects et concepts”, D/G desenham o cordão sanitário que deve isolar a lógica da filosofia, porque “A lógica é reducionista, não por acidente, mas por essência e necessariamente”<sup>2245</sup>. D/G vão, pois, centrar-se na importância da autonomia do conceito. Isto é tanto mais necessário quanto a lógica quer superar a filosofia, move-a um verdadeiro ódio à filosofia. O conceito “não pertence a nenhum sistema discursivo, ele não tem referência. O conceito mostra, e nada mais faz do que mostrar. Os conceitos são bem monstros que renascem dos seus destroços.”<sup>2246</sup>

É verdade que o conceito é “impreciso”, “vago”, mas não por ausência de contornos, antes porque é “vagabundo”, “não-discursivo”, movimentando-se sobre um plano de imanência. Os prospectos lógicos, diferentemente, designam antes de mais os elementos de uma proposição. Contudo, a assimilação de um pelo outro, com a supremacia do prospecto, devido ao prestígio da imagética científica, faz-se com uma frequência assustadora. Isso resulta de três tipos de confusões, alimentadas pela lógica:

Ela faz da ciência o conceito por excelência que se exprime na proposição científica (o primeiro prospecto). Ela substitui o conceito filosófico por um conceito lógico que se exprime nas proposições de facto (segundo prospecto). Ela deixa ao conceito filosófico uma parte, reduzida ou degenerada, que ele esculpe no domínio da opinião (terceiro prospecto).<sup>2247</sup>

---

<sup>2243</sup> *QPh?*, p. 123: “Le perspectivisme ou relativisme scientifique n’est jamais relatif à un sujet : il ne constitue pas une relativité du vrai, mais au contraire une vérité du relatif”.

Esta definição é totalmente nietzscheana quando recusa pôr o sujeito como centro de onde emanam as diferentes perspectivas.

Por isso ordena as variáveis segundo os valores que retira do seu sistema de coordenadas.

<sup>2244</sup> *QPh?*, p. 126: “C’est d’abord le système de référence et le plan d’immanence ; ensuite, les variables indépendantes et les variations inséparables ; enfin, les observateurs partiels et les personnages conceptuels.”

<sup>2245</sup> *QPh?*, p. 128: “La logique est réductionniste, non par accident, mais par essence et nécessairement”.

Umás páginas depois: “La logique est toujours vaincue par elle-même, c’est-à-dire par l’insignifiance des cas dont elle se nourrit. [...] elle n’est intéressante que quand elle se tait. Paradigme pour paradigme, elle rejoint alors une sorte de bouddhisme zen.” (p. 132 e 133)

<sup>2246</sup> *QPh?*, p. 133: “n’appartient à aucun système discursif, il n’a pas de référence. Le concept se montre, et ne fait que se montrer. Les concepts sont bien des monstres qui renaissent de leurs débris.”

<sup>2247</sup> *QPh?*, p. 128: “Elle fait de la science le concept par excellence, qui s’exprime dans la proposition scientifique (le premier prospect). Elle remplace le concept philosophique par un concept logique, qui s’exprime dans les propositions de fait (second prospect). Elle laisse au concept philosophique une part réduite ou



O conceito não tem, contudo, qualquer lugar nestes “três sistemas discursivos”, ele não é nem uma função do vivido, nem do científico ou do lógico. As funções remetem, já o vimos, para os estados de coisas que saem do caos virtual. Ora, a filosofia relaciona-se com o acontecimento que é uma parte de “tudo o que sucede”. Mas está longe de ser um estado de coisas, um corpo ou um vivido; ele actualiza-se neles, “mas tem uma parte obscura e secreta que não cessa de se subtrair ou de se acrescentar à sua actualização”.<sup>2248</sup> É essa parte indomável que não lhe permite ter um início ou um fim, ele é tomado por um movimento infinito, ao qual dá consistência. E aqui, evitando possíveis confusões entre acontecimentos e estados de coisas, estados de corpos e experiências vividas, D/G recuperam a teoria do virtual/actual/real de *DR* e afirmam: o acontecimento “é o virtual que se distingue do actual, mas um virtual que já não é caótico, tornou-se consistente ou real sobre o plano de imanência que o arranca ao caos. Real sem ser actual, ideal sem ser abstracto.”<sup>2249</sup>

A nosso ver, será a distinção entre as linhas de actualização ligadas à lógica e à ciência e a linha de virtualidade ligada à filosofia que melhor marcará os respectivos *modus essendi* e *modus operandi*. Há um duplo e assimétrico movimento: do virtual para o estado de coisas e deste para o virtual. Eles não se podem isolar, mas são necessariamente distintos, uma coisa é a linha que se desce, outra a que se sobe: “a actualização e a contra-efectuação não são dois segmentos da mesma linha, mas de linhas diferentes.”<sup>2250</sup> É verdade que as funções científicas não se separam totalmente do virtual que actualizam, mas esse virtual é mais uma virtualidade caótica do que uma “realidade de um acontecimento ordenada no conceito.” Assim:

A linha de actualidade traça um plano de referência que recorta o caos: ela retira dele estados de coisas que, na verdade, actualizam também nas suas coordenadas os acontecimentos virtuais, mas dele só conservam os potenciais já em vias de actualização, fazendo parte das funções. Inversamente, se considerarmos os conceitos filosóficos de acontecimentos, a sua virtualidade reenvia ao caos, mas sobre um plano de imanência que por sua vez o recorta, e só extrai dele a consistência ou realidade do virtual.<sup>2251</sup>

---

dégénérée, qu’il se taille dans le domaine de l’opinion (troisième prospect) en jouant de son amitié avec une sagesse supérieure ou une science rigoureuse.”

Noutros termos: “En premier lieu, les fonctions sont fonctions d’états de choses, et constituent alors des propositions scientifiques comme premier type de prospects [...] En second lieu, les fonctions sont des fonctions de choses, objets ou corps individués, qui constituent des propositions logiques [...] En troisième lieu, les fonctions de vécu ont pour arguments des perceptions et des affections, et constituent des opinions (doxa comme troisième type de prospect).” (p. 146-147)

<sup>2248</sup> *QPh?*, p. 147-148: “mais il a une part ombrageuse et secrète qui ne cesse de se soustraire ou de s’ajouter à son actualisation.”

<sup>2249</sup> *QPh?*, p. 148: “est le virtuel qui se distingue de l’actuel, mais un virtuel qui n’est plus chaotique, devenu consistant ou réel sur le plan d’immanence qui l’arrache au chaos. Réel sans être actuel, idéal sans être abstrait.”

<sup>2250</sup> *QPh?*, p. 151: “l’actualisation de la contre-effectuation ne sont pas deux segments de la même ligne, mais des lignes différentes.”

<sup>2251</sup> *QPh?*, p. 152: “La ligne d’actualité trace un plan de référence qui recoupe le chaos : elle en tire des états de choses qui, certes, actualisent aussi dans leurs coordonnées les événements virtuels, mais n’en retiennent que des potentiels en voie d’actualisation déjà, faisant partie des fonctions. Inversement, si l’on considère les concepts philosophiques d’événements, leur virtualité renvoie au chaos, mais sur un plan d’immanence qui le recoupe à son tour, et n’en extrait que la consistance ou réalité du virtuel.”

Certos estados de coisas são sem dúvida *adsorbados* (*adsorbés*), contra-efectuados pelos acontecimentos, “mas deles só encontramos alusões sobre o plano de imanência e no acontecimento.”<sup>2252</sup> Se as duas linhas são inseparáveis, isto é muito claro para D/G, elas também são independentes, “completas em si mesmas”: “A filosofia só pode falar da ciência por alusão e a ciência só pode falar da filosofia como de uma nuvem.”<sup>2253</sup> Por isso, nem os conceitos intervêm na formulação das funções, nem estas naqueles. Daí que os filósofos não devam fazer ciência, mantendo-se nos seus próprios termos, e vice-versa. Mais, o conceito não reflecte sobre a função como esta não se deve aplicar àquela. Eles cruzam-se, têm de cruzar-se, mas cada um seguindo a sua linha (de actualização e de contra-efectuação). Apesar disto, a “filosofia tem fundamentalmente necessidade da ciência que lhe é contemporânea”, já que ela cruza insistentemente a possibilidade de conceitos e estes comportam necessariamente alusões à ciência (alusões, não aplicações ou reflexões). Já o contrário, dizem D/G numa reserva que se compreende, deve ser perguntado aos cientistas.

### 5.b.3- Percepto, afecto e conceito

O capítulo sete de *QPh?*, “Percept, affect et concept”, traça uma ontologia dos perceptos e afectos enquadrada por uma teoria da criação bem distante das habituais perspectivas do artista-demiurgo ou das estéticas da recepção da Escola de Konstanz.<sup>2254</sup> A abertura cria desde logo uma certa perplexidade: “A arte conserva, e é a única coisa no mundo que conserva. Ela conserva e conserva-se em si (*quid juris?*), se bem que de facto ela não dure mais do que o seu suporte e os seus materiais (*quid facti?*)”.<sup>2255</sup> A arte é conservadora?! Sim, e mais: totalmente independente do espectador actual que apenas a experimenta *a posteriori*, depois de fabricar a sua conservação. Neste sentido, qual o papel do criador? Numa posição controversa, D/G defendem que a arte é “independente do criador pela autoposição do criado que se conserva em si. O que se conserva, a coisa ou a obra de arte, é *um bloco de sensações, isto é, um composto de perceptos e afectos*.”<sup>2256</sup> Sendo que os afectos são os “devires não

<sup>2252</sup> *QPh?*, p. 152: “mais on n’en trouve que des allusions sur le plan d’immanence et dans l’événement.”

<sup>2253</sup> *QPh?*, p. 152: “La philosophie ne peut parler de la science que par allusion, et la science ne peut parler de la philosophie que comme d’un nuage.”

<sup>2254</sup> Relembramos que no cap. 11 de *MP* (“1837 – De la ritournelle”) se dá uma espécie de desumanização da criação artística, retomada em *QPh?*, principalmente nas p. 174-176, onde se afirma: “L’art commence peut-être avec l’animal, du moins avec l’animal qui taille un territoire et fait un maison.” A criação artística estaria então primeiramente ligada ao habitar de um território, comportamento transversal ao humano e outros animais. Mais até, pela espontaneidade pura que os envolve, em certos animais do que nos homens, é, aliás, por isso que “l’art ne cessera d’être hanté par l’animal.” (*QPh?*, p. 175)

<sup>2255</sup> *QPh?*, p. 154: “L’art conserve, et c’est la seule chose au monde qui se conserve. Il conserve et se conserve en soi (*quid juris?*), bien qu’en fait il ne dure pas plus que son support et ses matériaux (*quid facti?*)”.

<sup>2256</sup> *QPh?*, p. 154: “indépendante du créateur, par l’auto-position du créé qui se conserve en soi. Ce qui se conserve, la chose ou l’œuvre d’art, est *un bloc de sensations, c’est-à-dire un composé de perceptes et d’affects*.”

humanos do homem” e os perceptos as “paisagens não humanas da natureza.”<sup>2257</sup> Deste modo, as sensações, afectos e perceptos, subsistem mesmo na ausência do homem, aliás, o próprio homem, esculpido, pintado ou descrito por palavras, “é um composto de perceptos e afectos”. “A obra de arte é um ser de sensação e nada mais: ela existe em si.”<sup>2258</sup> É verdade que cabe ao artista criar blocos de perceptos e afectos, mas a “única lei da criação é que o composto deve manter-se por si só.” E nesta “manutenção” está a suprema dificuldade, só ela demonstra o talento do artista. Que não deve, no seu processo de efabulação, convocar lembranças, ainda que amplificadas, ou “fantasmas”. Ele tem de exceder o seu próprio vivido, estados perceptivos e passagens afectivas. Deve ver para lá da sua circunstância, tanto mais, dizem D/G, que ele não passa de uma “sombra”,<sup>2259</sup> não podendo, pois, plasmar-se? Assombramento que se dá, numa referência implícita ao dionisiaco nietzscheano, porque viu “alguma coisa de demasiado grande”, “intolerável”. Vai às entranhas da vida, de tal modo mergulha aí que partes de uma cidade, e.g., e as personagens que a povoam, compõem os perceptos dessa mesma vida, desse momento, excedendo as percepções vividas do criador. Desta forma, as sensações como perceptos e afectos não são percepções nem afecções que assim reenviariam a um objecto, modelo da referência. As sensações assemelham-se a alguma coisa, não vale a pena negá-lo, mas isso deve-se apenas aos materiais de que são compostas (óleo, terra, metal, sons...), não há qualquer metafísica da referência; um quadro de Paul Klee (pintor muitas vezes convocado) não se refere, e.g., a um parque, mergulha na vida de um parque para exceder essa vivência criando perceptos e afectos que mantêm a obra de pé por si mesma. Deste modo,

O objectivo da arte, com os meios do material, é o de arrancar o percepto às percepções de objecto e aos estados de um sujeito de percepção, de arrancar o afecto às afecções como passagem de um estado a outro. Extrair de um bloco de sensações um puro ser de sensação. Para isso, é preciso um método que varia de acordo com cada autor e que faz parte da obra: basta comparar Proust e Pessoa.<sup>2260</sup>

É preciso um método e sobretudo um estilo, essencial na produção artística, na medida em que ele é a sintaxe de um escritor, os modos e ritmos de um músico, os traços e as cores de um pintor. Um estilo para se “elear das percepções vividas ao percepto, das afecções vividas

<sup>2257</sup> Cf. *QPh?*, p. 160.

<sup>2258</sup> *QPh?*, p. 155: “L’œuvre d’art est un être de sensation, et rien d’autre : elle existe en soi.”

<sup>2259</sup> Cf. *QPh?*, p. 161.

<sup>2260</sup> *QPh?*, p. 158: “Le but de l’art, avec les moyens du matériau, c’est d’arracher le percept aux perceptions d’objet et aux états d’un sujet percevant, d’arracher l’affect aux affections comme passage d’un état à un autre. Extraire un bloc de sensations, un pur être de sensation. Il y faut une méthode, qui varie avec chaque auteur et qui fait partie de l’œuvre : il suffit de comparer Proust et Pessoa.”

Em n., D/G citam de José Gil o *Fernando Pessoa ou la métaphysique des sensations*, Paris: Éditions de la Différence, 1988, cap. II [edição portuguesa, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das sensações*, para a Relógio D’Água, 1987]. Sobre Proust e o seu trabalho de invenção, referem que ao descrever tão minuciosamente o ciúme ele cria um afecto porque não cessa de inverter a ordem que a opinião supõe nas afecções, segundo a qual o ciúme seria uma consequência infeliz do amor. Para Proust, pelo contrário, é o ciúme que é o objectivo, se é preciso amar é para ser ciumento. (Cf. *QPh?*, p. 165)

ao afecto.”<sup>2261</sup>

É por isso que um verdadeiro artista “junta sempre novas *variedades* ao mundo. Os seres de sensação são variedades, como os seres de conceito variações e os seres de função variáveis.”<sup>2262</sup> Mas esta demiurgia nada tem que ver com uma putativa formação de opiniões, a arte é a linguagem das sensações, a arte substitui a trilogia das percepções, afecções e opiniões por um “monumento” composto de perceptos, afectos e blocos de sensações que se expõem como linguagem. Linguagem nova, revolucionária, inesperada que aguarda o “povo por vir”,<sup>2263</sup> o escritor, e.g., “retorce a linguagem, fá-la vibrar, constrange-a, fende-a para arrancar o percepto às percepções, o afecto às afecções, a sensação à opinião – tendo em vista, assim esperamos, esse povo que ainda falta.”<sup>2264</sup>

Neste processo, encontrado um estilo próprio, o artista cria “figuras estéticas” que são sensações: “perceptos e afectos, paisagens e faces, visões e devires”. O conceito filosófico percorre o devir, mas as figuras estéticas diferem das personagens conceptuais: “O devir sensível é o acto pelo qual alguma coisa ou alguém não cessa de se tornar-outro (continuando a ser o que é), girassol ou Achab, enquanto o devir conceptual é o acto pelo qual o próprio acontecimento comum se esquia ao que é.”<sup>2265</sup> O devir conceptual é a “heterogeneidade compreendida numa forma absoluta”, o devir sensível é a “alteridade estabelecida numa matéria de expressão.”<sup>2266</sup> Assim, os monumentos artísticos não actualizam os acontecimentos virtuais, antes os incorporam ou incarnam. O monumento dá ao acontecimento um “corpo, uma vida, um universo.”<sup>2267</sup>

Estes universos não são virtuais nem actuais, eles são possíveis, o possível como categoria estética (‘dêem-me algo de possível, senão sufoco’), a existência do possível, enquanto os acontecimentos são a realidade do virtual, formas de um pensamento-Natureza que sobrevoa todos os universos possíveis. Não se trata de dizer que o conceito precede de direito a sensação: mesmo um conceito de sensação deve ser criado com os seus próprios meios e uma sensação existe no seu universo possível sem que o conceito exista necessariamente na sua forma absoluta.”<sup>2268</sup>

---

<sup>2261</sup> *QPh?*, p. 160: “élever des perceptions vécues au percept, des affections vécues à l’affect.”

<sup>2262</sup> *QPh?*, p. 166: “ajoute toujours de nouvelles *variétés* au monde. Les êtres de sensation sont des variétés, comme les êtres de concept, des variations, et les êtres de fonction, des variables.”

<sup>2263</sup> *P*, p. 196: “On écrit en fonction d’un peuple à venir et qui n’a pas encore de langage.”

Ainda em *P* – entrevista a *L’Autre Journal* 8 (Outubro 1985) –, a partir de Paul Klee, do que enquanto artista disse sobre o povo que faltava, e não faltava para receber as suas obras (desenvolve-se uma certa ambiguidade em torno deste pretenso niilismo ontológico, como exposto em *DRF*, p. 302), refere que “Les peuples ne préexistent pas.” (p. 171)

<sup>2264</sup> *QPh?*, p. 157: “tord le langage, le fait vibrer, l’étreint, le fend, pour arracher le percept aux perceptions, l’affect aux affections, la sensation à l’opinion – en vue, on l’espère, de ce peuple qui manque encore.”

<sup>2265</sup> *QPh?*, p. 168: “Le devenir sensible est l’acte par lequel quelque chose ou quelqu’un ne cesse de devenir-autre (en continuant d’être ce qu’il est), tournesol ou Achab, tandis que le devenir conceptuel est l’acte par lequel l’événement commun lui-même esquia ce qui est.”

<sup>2266</sup> Cf. *QPh?*, p. 168.

<sup>2267</sup> Cf. *QPh?*, p. 168.

<sup>2268</sup> *QPh?*, p. 168: “Ces univers ne sont ni virtuels ni actuels, ils sont possibles, le possible comme catégorie esthétique (‘du possible, sinon j’étouffe’), l’existence du possible, tandis que les événements sont la réalité du virtuel, formes d’une pensée-Nature qui survolent tous les univers possibles. Ce n’est pas dire que le concept précède en droit la sensation : même un concept de sensation doit être créé avec ses moyens propres, et une sensation existe dans son univers possible sans que le concept existe nécessairement dans sa forme absolue.”

É o regresso, num esplendor inesperado, do conceito de “possível”. Já reaparecido, aliás, politicamente no pequeno texto de 1984 sobre a não existência do Maio 68.<sup>2269</sup> Recordamos que em *DR* o tinha criticado ao ponto de parecer irrecuperável. Mas percebemos que havia a necessidade de distinguir as ontologias artística e filosófica (qualquer confusão seria simultaneamente negativa para a arte e para a filosofia). Por outro lado, mais relevante, os devires sensíveis têm uma força de inscrição tão grande no empírico por vir (basta ouvir *A Sagração da Primavera* ou ler *O Homem Sem Qualidades*) que parece obrigatório usar o “possível” para demonstrar que os *quid facti* presentes podem ser substituídos por outros, e que um *quid juris* comporta incontáveis universos estéticos ainda não revelados.

A filosofia, a ciência e a arte são “as três grandes formas do pensamento”, todas unidas, apesar da autonomia ontológica, na necessidade de defrontarem o caos, traçar um plano, estender um plano sobre o caos. Com isto, D/G dão finalmente um conteúdo metodológico e um objectivo claro ao pensamento: “Pensar é pensar por conceitos ou por funções ou por sensações e nenhum desses pensamentos é melhor do que o outro, ou mais plenamente, mais sinteticamente ‘pensamento’.”<sup>2270</sup> Os três modos de pensamento “cruzam-se”, “entrelaçam-se”, sem sínteses, contudo. A filosofia usa os conceitos para fazer aparecer acontecimentos, a arte traça monumentos com as sensações, a ciência constrói estados de coisas com as funções.<sup>2271</sup> Mas talvez as distinções de natureza mais importantes entre ciência, arte e filosofia se prenam com as correlações que cada uma estabelece entre o finito e o infinito:

[...] a filosofia quer salvar o infinito dando-lhe consistência: ela traça um plano de imanência que leva ao infinito acontecimentos ou conceitos consistentes sob a acção de personagens conceptuais. A ciência, pelo

---

A muito famosa palavra de ordem soixante-huitarde “du possible, sinon j’étouffe” já tinha sido usada por D/G no “Mai 68 n’a pas eu lieu” (*DRF*, p. 216), mas aí num contexto inteiramente político. Melhor ainda, numa torção que questiona directamente a nossa posição (um “possível” criticado no final da década de 60/década de 70 vs. uma recuperação político-estética no final da de 80), a expressão foi usada em *LS*, mesmo se num apêndice originário de 1965 (“Phantasme et littérature moderne”), no contexto do conceito de “Autrui a priori” (um outrem estrutural por oposição aos outrem reais), sem as conotações negativas com que aparece em *DR*: “Quand le héros de Kierkegaard réclame: ‘du possible, du possible, sinon j’étouffe’, quand James réclame ‘l’oxygène de la possibilité’, ils ne font rien qu’invoquer Autrui a priori.” (p. 369-370)

<sup>2269</sup> Contudo, o “possível” de D/G não designa aquilo que pode acontecer, logicamente ou efectivamente, mas, a partir de Bergson, o possível tem de ser criado (esta criação do possível é evidente no modo de funcionamento da arte em *QPh?*), como refere François Zourabichvili, “Ce qui est possible, c’est de créer du possible.” (“Deleuze et le possible” (de l’involontarisme en politique)), in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, cit., p. 337) Assim se compreende que o “possível”, transmutado num conceito afirmativo que remete para a criação do novo e não, como em *DR*, para o decalque do que já existe, pontue “Mai 68 n’a pas eu lieu”. Porque era isso que Maio 68 trazia: o desenvolvimento de outras possibilidades de vida, num incondicional culto da novidade, ele foi um “acontecimento puro, livre de toda a causalidade”. As soluções que apresentava eram da “ordem da criação”, esmagadas, porém, pelas forças contra-revolucionárias. (Ver “Mai 68 n’a pas eu lieu”, in *DRF*, p. 215-217)

<sup>2270</sup> *QPh?*, p. 187: “Penser, c’est penser par concepts, ou bien par fonctions, ou bien par sensations, et l’une de ces pensées n’est pas meilleure qu’une autre, ou plus pleinement, plus complètement, plus synthétiquement ‘pensée’.”

<sup>2271</sup> Cf. *QPh?*, p. 187-188.

contrário, renuncia ao infinito para ganhar a referência: ela traça um plano de coordenadas somente indefinidas que define sempre um estado de coisas, funções ou proposições referenciais sob a acção de observadores parciais. A arte quer criar finito que restitua o infinito: ela traça um plano de composição que, por sua vez, contém monumentos ou sensações compostas sob a acção de figuras estéticas.<sup>2272</sup>

Olhando com atenção, vemos que são a filosofia e a arte que mais se aproximam, nenhuma delas, para o ser, renuncia ao infinito, mesmo a acção filosófica de dar “consistência ao infinito” revela a correlação necessária que mantém com ele. A ciência, e só a ciência, subsiste porque renuncia ao infinito, só ela necessita de construir referências finitas.

Cada elemento criado num dos três planos (de imanência, de coordenadas e de composição) remete, contudo, para “elementos heterogêneos” a criar nos outros planos: “o pensamento como heterogênese.”<sup>2273</sup> Pretende-se manter a autonomia dos três modos de pensar, é possível pensar apenas traçando um plano de imanência, criando conceitos e inventando personagens conceptuais (filosofia). Pode até acontecer que se parasite, e.g., um plano de imanência já constituído (o que Nietzsche habitou, ajudando a traçá-lo, serve muito bem este propósito) que um bom pensar se desenvolva depois *somente* pela criação de conceitos e da invenção de personagens conceptuais. Mas ao mesmo tempo, essa autonomia esvanece-se no apelo que um elemento criado faz a outros por criar, pela influência de criações pretéritas, bem como da relação com outros planos, ou muito simplesmente da colonização de algum que lhe pré-exista. É esta a mensagem de D/G: o pensamento é uma heterogênese. E Deleuze praticou isso mesmo, quer no campo da filosofia, quer nas relações que estabeleceu entre a filosofia e a arte, estas e a ciência (aqui com menos intensidade).

Por último, sem *happy end*, mas recuperando novamente muito do que tinham dito sobre a importância e o risco de pensar – e ao mesmo tempo, numa crítica empírica às modalidades de pensamento próprias dos jogos florais e consensos sectários – que assenta no próprio *quid juris* do pensamento, avançam com dois perigos maiores para o pensamento: a) pode reconduzir-nos à opinião, de onde queríamos sair; b) ou precipitar-nos no caos que queríamos defrontar.<sup>2274</sup> Mas, glosando Hölderlin, “o que contém perigo também pode salvar.” Ou, igualmente importante, trata-se de recuperar a ideia da “grande saúde” nietzscheana, necessária para enfrentar o caos e inventar um povo que falta.<sup>2275</sup> Com isto, o

---

<sup>2272</sup> *QPh?*, p. 186: “la philosophie veut sauver l’infini en lui donnant de la consistance : elle trace un plan d’immanence, qui porte à l’infini des événements ou concepts consistants, sous l’action de personnages conceptuels. La science au contraire renonce à l’infini pour gagner la référence : elle trace un plan de coordonnées seulement indéfinies, qui définit chaque fois des états de choses, des fonctions ou propositions référentielles, sous l’action d’observateurs partiels. L’art veut créer du fini qui redonne l’infini : il trace un plan de composition, qui porte à son tour des monuments ou sensations composées, sous l’action de figures esthétiques.”

<sup>2273</sup> *QPh?*, p. 188: “la pensée comme hétérogénèse.”

<sup>2274</sup> Cf. *QPh?*, p. 188.

<sup>2275</sup> Em *Critique et clinique*, Gilles Deleuze expõe bem a relação entre saúde/povo por vir e literatura, que pode ser alargada às outras artes e à filosofia: “La santé comme littérature, comme écriture, consiste à inventer

sistema de percepção e de pensamento baseado na opinião, homogeneizado e higienizado é fortemente atacado. O pensamento como criação é então, resumindo muito do que dissemos, arrancar alguma coisa ao caos (conceitos para a filosofia, funções para a ciência e sensações para a arte), lutar contra a opinião e fazer aparecer um novo povo.

### 5.c- Do caos ao cérebro

A conclusão de *QPh?*, “Du chaos au cerveau”, é, questão de hábito, uma síntese do que foi longamente tratado no resto do livro, insistindo na maneira como a arte, filosofia e ciência se confrontam com o caos e constituem os seus pensamentos, e o próprio pensamento. Retoma também, amplificando-a, a necessidade de combater a opinião, bem mais perigosa do que o caos. Finalmente, as novidades estão na apresentação do cérebro enquanto instância do pensamento e dos três tipos de interferências entre os elementos dos planos de imanência, de referência e de composição.

O ponto de partida, aquilo que porventura comanda toda a acção bio-psico-sociológica, no homem e nos animais – de acordo com as suas particularidades filogenéticas; embora sempre em devir, diga-se – é a necessidade de um pouco de ordem para conjurar o caos: “Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos.”<sup>2276</sup> A dor suprema encontra-se num pensamento que escapa a si mesmo, no desaparecimento de uma ideia mal foi esboçada... “Perdemos constantemente as nossas ideias”, daí o fascínio que mantemos pela opinião, porto seguro onde podemos travar a velocidade infinita de desvanecimento do que se pensa. Ao mesmo tempo, também desejamos um pouco de ordem objectiva, já que ela estaria ausente das ideias se não tivéssemos também um “anticaos objectivo”; é aqui que entra a ciência. Finalmente, são precisas sensações que se reproduzam para que um acordo de perspectivação mantenha alguma ordem na nossa sensibilidade. “É tudo isto que pedimos para nos *fazer uma opinião*, como uma espécie de ‘sombriinha que nos protege do caos.’”<sup>2277</sup>

Todavia, a ciência, a arte e a filosofia querem mais do que constituir e constituírem-se

---

un peuple qui manque. Il appartient à la fonction fabulatrice d’inventer un peuple qui manque. On n’écrit pas avec ses souvenirs, à moins d’en faire l’origine ou la destination collectives d’un peuple à venir encore enfoui sous ses trahisons et reniements.” (Cit., p. 14) Deve precisar-se que este novo povo, como refere logo a seguir, não será chamado a dominar o mundo, que é um “povo menor, eternamente menor”, inscrito num “devir-revolucionário”.

Em *Cinéma 2. L’Image temps* (Paris: Minuit, 1985, p. 281 e ss) também refere que o cinema moderno (Resnais, Straub, Kubrick... e sobretudo o cinema de autor do “Terceiro Mundo”) não é um cinema sobre o povo que há, como o de Eisenstein e de alguns clássicos americanos, mas sobre o povo que falta: “s’il y avait un cinéma politique moderne, ce serait sur la base : le peuple n’existe plus, ou pas encore... *le peuple manque*. (p. 282)

<sup>2276</sup> *QPh?*, p. 189: “Nous demandons seulement un peu d’ordre pour nous protéger du chaos.”

<sup>2277</sup> *QPh?*, p. 190: “C’est tout cela que nous demandons pour nous *faire une opinion*, comme une sorte d’‘ombrelle’ qui nous protège du chaos.”

no mundo das opiniões: elas estabelecem planos sobre o caos. Ao contrário das religiões, não invocam uma “dinastia de deuses” ou a “epifania de um só deus” para desenhar um firmamento de onde derivem as opiniões. “A filosofia, a ciência e a arte querem que rasguemos o firmamento e que mergulhemos no caos.”<sup>2278</sup> Lance arriscado, travessia repetida do Aqueronte, dizem D/G, já que “O filósofo, o sábio, o artista parecem voltar do país dos mortos.”<sup>2279</sup> O filósofo traz do caos, já o vimos, variações, o cientista variáveis e o artista variedades. Mas esta luta contra o caos mantém sempre uma certa cumplicidade com o próprio inimigo (contradição aparente resolvida daqui a umas páginas). Já noutro campo da batalha tem lugar um combate mais intransigente, feito contra a opinião que no início parecia proteger-nos do caos.

D/G vão então justificar e descrever sumariamente, mas suficientemente, o combate de cada uma das três disciplinas contra o caos e a opinião, mostrando a diferença qualitativa, de natureza entre eles. A arte luta contra o caos para formar sensações, mas os artistas devem primeiramente combater os clichés que saturam as folhas ou telas ditas “em branco”. Quando defrontam o caos, fazem-no sobretudo para criar sensações que arruinem as opiniões que querem parasitar o artista, elaborando um “caosmos”, um “caos composto”, à maneira de Joyce.<sup>2280</sup> Desta forma, a arte transforma a variabilidade caótica em variedade *caóide*. De igual modo, a ciência luta contra o caos para retirar variáveis das variabilidades caóticas. Mas enquanto a arte quer formar um caos composto que se torna sensível, de onde se pode retirar a variedade de uma sensação caóide; a ciência insere o caos num sistema de coordenadas e “forma um caos referido que se torna Natureza e de onde tira uma função aleatória e variáveis caóides.”<sup>2281</sup> As criações artísticas e científicas, variedades estéticas ou variáveis científicas, desenvolvem-se sempre num plano que pode recortar a variabilidade caótica. E são tanto mais criações quanto “a luta com o caos é apenas o instrumento de uma luta mais profunda contra a opinião, já que é da opinião que vem a infelicidade dos homens.”<sup>2282</sup>

Por sua vez, a filosofia luta contra o caos como um “abismo indiferenciado” ou um

---

<sup>2278</sup> *QPh?*, p. 190: “La philosophie, la science et l’art veulent que nous déchirions le firmament et que nous plongeons dans le chaos.”

<sup>2279</sup> *QPh?*, p. 190: “Le philosophe, le savant, l’artiste semblent revenir du pays des morts.”

<sup>2280</sup> Em *LS*: “Ce chaos informel, la grand lettre de *Finnegan’s Wake*, n’est pas n’importe quel chaos: il est puissance d’affirmation, puissance d’affirmer toutes les séries hétérogènes, il ‘complice’ en lui toutes les séries”. (p. 301)

Recordamos que foi a partir de Joyce que se desenvolveu uma estética do *Chaosmos*, sobretudo de *Ulysses* e *Finnegans Wake*, corroborada, embora muitas vezes criticada, pelo livro de Umberto Eco *The Aesthetics of Chaosmos: The Middle Ages of James Joyce*, Harvard University Press, 1989. Sobre a estética do *Chaosmos* aconselhamos também de Philip Kuberski, *Chaosmos. Literature, Science, and Theory*, Albany: State University of New York, 1994; sobretudo o cap. II: “Joycean Chaosmos and the Self-Organizing World”.

<sup>2281</sup> *QPh?*, p. 194: “forme un chaos référé qui devient Nature, et dont elle tire une fonction aléatoire et des variables chaóides.”

<sup>2282</sup> *QPh?*, p. 194: “la lutte avec le chaos n’est que l’instrument d’une lutte plus profonde contre l’opinion, car c’est de l’opinion que vient le malheur des hommes.”



“oceano da dissemelhança”. Afasta-se da opinião na medida em que um conceito não é um quadro de ideias associadas nem uma série de razões ordenadas que pudesse formar “uma espécie de *Urdoxa* racionalizada”,

Um conceito é um conjunto de variações inseparáveis que se produzem ou se constroem sobre um plano de imanência enquanto este recorta a variabilidade caótica e lhe dá consistência (realidade). Um conceito é, pois, um estado caóide por excelência; ele reenvia a um caos tornado consistente, tornado pensamento, caosmos mental. E o que seria *pensar* se não se medisse continuamente ao caos? A Razão só nos dá o seu verdadeiro rosto quando ‘troca na sua cratera’. Mesmo o *cogito* só é uma opinião, na melhor das hipóteses uma *Urdoxa*, enquanto não retiramos dele as variações inseparáveis que o tornam um conceito, na condição de renunciarmos a encontrar nele uma sombrinha ou um abrigo.<sup>2283</sup>

O caos tem, pois, três “filhas”, cada uma delas ajustada ao plano que o recorta. A isto chamam D/G as “Caóides”, uma da arte, outra da ciência e outra ainda da filosofia. As três são “formas de pensamento ou de criação”, “realidades produzidas sobre os planos que recortam o caos.”<sup>2284</sup>

Esta trilogia caóide constitui, por junção e não por união dos três planos, o cérebro. Somos assim surpreendidos pela convocação deste *órgão*, tradicionalmente mais neurobiológico do que filosófico, para suportar a condição da acção de pensar. É verdade que o capítulo VII de *Cinéma 2. L’Image-temps* se chama “Cinéma, corps et cerveau, pensée”, que nele Deleuze distingue um cinema do corpo (Godard, Cassavetes...) de um do cérebro (Resnais, Kubrick...), um clássico de um moderno. Que já aí refere: “O cérebro corta ou põe em fuga todas as associações interiores, ele chama um exterior para lá de toda a exterioridade.”<sup>2285</sup> Mas pensamos que ainda não é, nem sequer em esboço, o cérebro de *QPh?*. Esta *teoria* do cérebro vai demarcar-se da *Gestalttheorie* – embora reconheça nela a pertinência da ruptura com as abordagens da reflexologia condicionada – porque apesar de tudo continua a funcionar com esquemas ligados a finalidades e programas.<sup>2286</sup> Afasta-se também, de forma ainda mais crítica, do cérebro enquanto “objecto constituído” da ciência, na medida em que esta o entende como um “órgão de formação e comunicação de opinião”;

---

<sup>2283</sup> *QPh?*, p. 195-296: “Un concept est un ensemble de variations inséparables qui se produit ou se construit sur un plan d’immanence en tant que celui-ci recoupe la variabilité chaotique et lui donne de la consistance (réalité). Un concept est donc un état chaóide par excellence ; il renvoie à un chaos rendu consistant, devenu Pensée, chaosmos mental. Et que serait *penser* s’il ne se mesurait sans cesse au chaos ? La Raison ne nous tend son vrai visage que quand elle ‘tonne en son cratère’. Même le cogito n’est qu’une opinion, au mieux une *Urdoxa*, tant qu’on n’en tire pas les variations inséparables qui en font un concept, à condition qu’on renonce à y trouver une ombrelle ou un abri”.

<sup>2284</sup> *QPh?*, p. 196: “réalités produites sur des plans qui recourent le chaos.”

<sup>2285</sup> Cit., p. 276: “Le cerveau coupe ou fait fuir toutes les associations intérieures, il appelle un dehors au-delà de tout monde extérieur.”

Para Deleuze, isto resultava de recentes investigações científicas que em vez de uma organização vertical de integração-diferenciação e horizontal de associação, eixos que durante muito tempo foram não só percebidos no cérebro como determinaram a nossa relação com ele (a perspectivação influi no perspectivado, o sujeito ajuda a construir o objecto, bem dentro dos pressupostos da Mecânica Quântica), se descobria agora um “espaço cerebral probabilístico ou semi-fortuito”. (Cf. *idem*, p. 274-275)

<sup>2286</sup> Cf. *QPh?*, p. 196-197.

continuando a desenvolver-se no modelo da reconhecimento.<sup>2287</sup> Por último, acusa a fenomenologia de fazer derivar o pensamento das “relações do homem com o mundo” e não do próprio cérebro.<sup>2288</sup>

A novidade de D/G está em tornar o cérebro sujeito, em sê-lo a partir da arte, ciência e filosofia:

A viragem não estaria noutra sítio, aí onde o cérebro é ‘sujeito’, se torna sujeito? É o cérebro que pensa e não o homem, sendo o homem somente uma cristalização cerebral. Falar-se-á do cérebro como Cézanne da paisagem: o homem ausente, mas inteiramente no cérebro... A filosofia, a arte, a ciência não são objectos mentais de um cérebro objectivado, mas os três aspectos sob os quais o cérebro se torna sujeito, Pensamento-cérebro, os três planos, as jangadas sobre as quais ele mergulha no caos e o enfrenta.<sup>2289</sup>

Nesta tripartição do cérebro sujeito-do-pensamento há uma quase especialização de cada uma das disciplinas. É o cérebro, já o vimos, que diz “Eu” (Je), mas, ainda com mais propriedade aqui, “Eu é um outro”.<sup>2290</sup> É que ele é simultaneamente o “eu concebo” do cérebro enquanto filosofia, o “eu sinto” do cérebro enquanto arte e o “eu funciono” enquanto ciência.<sup>2291</sup> Sistema heteronómico sem centralidade, “Os paradigmas arborificados do cérebro dão lugar a figuras rizomáticas, sistemas acentrados, redes de autómatos finitos, estados caóides.”<sup>2292</sup>

É por isso, passamos ao terceiro momento deste ponto, que os três planos parecem ser irreduzíveis, D/G justificam essa separação expondo destacadamente os elementos que os constituem, e que nós vamos repetir como se de um ponto de ordem se tratasse: “*plano de imanência da filosofia, plano de composição da arte, plano de referência ou de coordenação da ciência; forma do conceito, força da sensação, função do conhecimento; conceitos e personagens conceptuais, sensações e figuras estéticas, funções e observadores parciais.*”<sup>2293</sup> Apesar desta circunscrição, há interferências entre os planos: um primeiro tipo tem que ver com um filósofo procurar criar conceitos a partir de sensações ou funções; um cientista, funções de conceitos ou sensações; um artista, puras sensações de conceitos ou funções. “A

---

<sup>2287</sup> Cf. *QPh?*, p. 197.

<sup>2288</sup> “‘L’homme pense et non le cerveau’ ; mais cette remontée de la phénoménologie qui dépasse le cerveau vers un Être dans le monde, sous une double critique du mécanisme et du dynamisme, ne nous fait guère sortir de la sphère des opinions, elle nous mène seulement à une Urdoxa posée comme opinion originale ou sens des sens.” (*QPh?*, p. 197)

<sup>2289</sup> *QPh?*, p. 197-198: “le tournant ne serait-il pas ailleurs, là où le cerveau est ‘sujet’, devient sujet ? C’est le cerveau qui pense et non l’homme, l’homme étant seulement une cristallisation cérébrale. On parlera du cerveau comme Cézanne du paysage : l’homme absent, mais tout entier dans le cerveau... La philosophie, l’art, la science ne sont pas les objets mentaux d’un cerveau objectivé, mais les trois aspects sous lesquels le cerveau devient sujet, Pensée-cerveau, les trois plans, les radeaux sur lesquels il plonge dans le chaos et l’affronte.”

<sup>2290</sup> *QPh?*, p. 199: “Je est un autre.”

<sup>2291</sup> D/G dão uma explicação mais pormenorizada sobre o cérebro enquanto ciência, arte e filosofia, mas ela ultrapassa o âmbito deste trabalho, entre as p. 198 e 203 de *QPh?*.

<sup>2292</sup> *QPh?*, p. 204: “Les paradigmes arbrifiés du cerveau font place à des figures rhizomatiques, systèmes acentrés, réseaux d’automates finis, états chaotiques.”

<sup>2293</sup> *QPh?*, p. 204: “*plan d’immanence de la philosophie, plan de composition de l’art, plan de référence ou de coordination de la science ; forme du concept, force de la sensation, fonction de la connaissance ; concepts et personnages conceptuels, sensations et figures esthétiques, fonctions et observateurs partiels.*”

regra de todos estes casos é que a disciplina que interfere deve proceder com os seus próprios meios.”<sup>2294</sup> Por isso, chamam-se “interferências extrínsecas”, na medida em que as disciplinas ficam nos seus planos e utilizam apenas os seus meios. Há outro tipo de interferências que, partindo das personagens conceptuais, figuras estéticas ou, menos evidente, observadores parciais, parece sair dos seus planos iniciais e introduzir-se num de outra disciplina; exemplos de Zaratustra na filosofia nietzscheana ou Igitur na poesia de Mallarmé. Estas são “interferências intrínsecas”. Finalmente, D/G encontram um terceiro tipo de interferências a que chamam “ilocalizáveis” (*illocalisables*). Bem diferentes das outras, não interferindo entre si, recuperam o princípio que Deleuze tinha exposto, e que já mostrámos em *DR* e *LS* sobre a relação vital entre o pensamento e o não-pensamento. Neste caso trata-se de cada uma das disciplinas se confrontar com a sua própria negação, ou melhor, com a sua outra face do caos. E é natural que ao imergirem no caos os três planos se tornem ilocalizáveis.

O plano da filosofia é pré-filosófico enquanto o considerarmos em si mesmo independente dos conceitos que vêm ocupá-lo, mas a não-filosofia encontra-se onde o plano enfrenta o caos. *A filosofia tem necessidade de uma não-filosofia que a compreenda, ela tem necessidade de uma compreensão não-filosófica, como a arte tem necessidade da não-arte e a ciência da não-ciência.*<sup>2295</sup>

Não se pense, porém, que essa viagem pela negação dos seus planos se faz ou no início, como primeiro impulso vital depois domesticado, ou no fim como *terminus* de um processo de desenvolvimento (onde “desapareceria realizando-se”). Pelo contrário, ela acontece “a cada instante do seu devir ou do seu desenvolvimento.”<sup>2296</sup> O último andamento de *QPh?* abre então para a indecidibilidade, para uma desconstrução das determinações que tinham autonomizado, pelo menos relativamente, as três disciplinas, para a ruptura do quase-sistema que antes constituíram. Em vez de atar os fios soltos, D/G desenham uma amálgama onde os diferentes planos e seus elementos, um “pensamento não-pensante”, recortam a sombra do povo por vir. Dá-se uma espécie de união mística, *à la* jovem Nietzsche, de filosofia, ciência e arte para extrair do caos esse outro povo que povoará uma nova Terra.

[...] se os três Não se distinguem ainda em relação ao plano cerebral, eles não se distinguem já em relação ao caos no qual o cérebro mergulha. Nesse mergulho, dir-se-ia que se extrai do caos a sombra do ‘povo por vir’, tal como a arte lhe chama, mas também a filosofia, a ciência: povo-massa, povo-mundo, povo-cérebro, povo-caos. Pensamento não-pensante que jaz nos três, como o conceito não-conceptual de Klee ou o silêncio interior de Kandinsky. É aí que os conceitos, as sensações, as funções se tornam indecidíveis, ao mesmo tempo que a filosofia, a arte e a ciência, indiscerníveis, como se partilhassem a mesma sombra que se estende pela sua natureza diferente e não cessa de as acompanhar.<sup>2297</sup>

<sup>2294</sup> *QPh?*, p. 204: “La règle dans tous ces cas est que la discipline interférente doit procéder avec ses propres moyens.”

<sup>2295</sup> *QPh?*, p. 205: “Le plan de la philosophie est pré-philosophique tant qu’on le considère en lui-même indépendamment des concepts qui viennent l’occuper, mais la non-philosophie se trouve là où le plan affronte le chaos. *La philosophie a besoin d’une non-philosophie qui la comprend, elle a besoin d’une compréhension non-philosophique, comme l’art a besoin de non-art, et la science de non-science.*”

<sup>2296</sup> *QPh?*, p. 206: “à chaque instant de leur devenir ou de leur développement.”

<sup>2297</sup> *QPh?*, p. 206: “si les trois Non se distinguent encore par rapport au plan cérébral, ils ne se distinguent plus par rapport au chaos dans lequel le cerveau plonge. Dans cette plongée, on dirait que s’extrait du chaos

#### 5.d- Sobre uma hermenêutica do sentido

Nada de substancial e sistemático em *QPh?* permite colocar Deleuze próximo de uma hermenêutica do sentido. Aliás, esta obra, pelo que explicitamente defende, é porventura a mais anti-hermenêutica de todas.<sup>2298</sup>

Nas mil e uma razões para nos afastarmos de uma hermenêutica do sentido está, talvez antes de mais nada, a função da filosofia em criar conceitos. Uma criação que nunca fica sujeita à tantas vezes invocada ligação das palavras a referentes originários e eternos, os conceitos são auto-referenciais, já que dizem os acontecimentos e não as essências. Mais, eles nem sequer se referem ao vivido ou aos estados de coisas, sobrevoam-nos inteiramente. São imprecisos porque são “vagabundos”, espécie de “monstros que renascem dos seus destroços”. É verdade que quando apresentam o “conceito do conceito”, D/G dão-no como criação *ex nihilo*, com “endo e exo consistência”. Mas a sua génese, dependente sempre do gosto filosófico do artífice conceptual (a personagem conceptual), é uma heterogénese (ordenação das suas componentes por zonas de vizinhança). Por outro lado, os conceitos não estão reféns das lógicas proposicionais, é que a filosofia não se faz com elementos discursivos, ela não encadeia proposições. É por isso que os conceitos só podem ser avaliados em função dos problemas a que respondem e do plano a que dão consistência. Desta forma, não há qualquer reprodução de conceitos, mas sempre criação de conceitos (mesmo quando se usam morfologias antigas). Ora, nenhuma hermenêutica do sentido subsiste sem a existência de um sentido já feito, já constituído, pré-determinante que se prolonga. Os conceitos de D/G têm a potência do devir, não uma componente, ainda que residual, de sentido pré-estabelecido que efectuando-se na história seria, no entanto, a-histórico. É por isso que a “filosofia é um construtivismo”, na medida em que funciona, reformulando-se constantemente, como criação de conceitos que darão consistência ao plano que se traçou sobre o caos.

A necessidade de um plano de imanência que recorte o caos ainda radicaliza mais esta posição anti-hermenêutica. O plano, enquanto movimento infinito, desenha-se sobre o caos e, por isso, é também auto-referencial (que referentes pode haver no caos?). Para se manter

---

l'ombre du 'peuple à venir', tel que l'art l'appelle, mais aussi la philosophie, la science : peuple-masse, peuple-monde, peuple-cerveau, peuple-chaos. Pensée non-pensante qui gît dans les trois, comme le concept non-conceptuel de Klee ou le silence intérieur de Kandinsky. C'est là que les concepts, les sensations, les fonctions deviennent indécidables, en même temps que la philosophie, l'art et la science, indiscernables, comme s'ils partageaient la même ombre, qui s'étend à travers leur nature différente et ne cesse de les accompagner.”

<sup>2298</sup> Como mencionámos, só num momento o sentido faz parte desta nova ontologia do pensamento, quando escrevem que um conceito não tem sentido enquanto não se ajustar a outros conceitos e não se relacionar com um problema. (Cf. *QPh?*, p. 75) Mas este postulado é em si mesmo quase irrelevante e D/G não o desenvolvem.

assim, a imanência esquivar-se das transcendências, apesar das inúmeras solicitações (Deus ou o sujeito substancial, e.g., são desde há muito formidáveis máquinas de consolação). Se é verdade que o plano de imanência deve ganhar consistência pela acção dos conceitos que nele se vão instalar (sem se petrificarem), a filosofia nunca abandona a sua relação com o caos, com o infinito, constituída pelas personagens conceptuais. Os conceitos que ela cria reenviam para o pré-filosófico do plano de imanência, por isso o pré ou não-filosófico está no cerne do filosófico. Ora, como imaginar a possibilidade de a pôr num campo hermenêutico que ao contrário disto coloca o ultra-filosófico, o ultra-sentido no cerne do filosófico? Claro que muitos se iludiram e viram a *verdadeira* filosofia como um processo em que transcendências colonizam a imanência, sentidos pré-estabelecidos sobre o infinito caótico. Mas na realidade, ela não pode deixar de viver no e do caos, conjurá-lo nos conceitos, sim, mas sem nunca perder o infinito, o não-filosófico. Além disso, o “sujeito pensante”, forma de introduzir o transcende no imanente, forma também de reavivar, devido a uma antropologia teológica, uma produção de sentido no transcendental, é substituído pela personagem filosófica, aquilo que pensa em nós, capaz de ligar o caos aos traços diagramáticos do plano de imanência e este aos traços intensivos dos conceitos.

Pode então continuar a defender-se a relevâncias das Histórias da filosofia? Já vimos que não, o seu tempo é o da coexistência, não do desenvolvimento linear, a sua *ordenação* é estratigráfica. Mais devir do que história, coexistem na filosofia diversos planos, ela jamais se constitui numa sucessão de sistemas. A sua crise é, por isso, permanente, e falar dela não é mais do que demonstrar a contingência irreduzível em que vive, e se criou, a filosofia está constantemente a tornar-se filosofia, ela é puro devir. As narrativas históricas são colocadas em perspectiva geofilosófica: carácter nacional, e histórico-contingente, do seu nascimento na Grécia, onde encontrou o primeiro meio ambiente adequado; nacional também a sua reterritorialização na França, Alemanha ou Grã-Bretanha, preparando-se para se inscrever nos Estados democráticos. Lugar de emergência onde fomos e vamos constantemente reterritorializar-nos, mas não à busca dos sentidos primevos do seu ser. Os gregos, longe das historiografias habituais, também se reterritorializam em nós, tanto mais que se possuíam um plano de imanência e personagens filosóficas, não tinham conceitos. Além disso, outra maneira de dinamitar a história da filosofia, a criação de conceitos “apela a uma nova terra e a um novo povo”, a um porvir que não está no futuro cronológico, mas em campos semi-ocultos do presente. Os neo-conceitos esperam o povo que os acolherá e com eles estabelecerá uma parceria de sentido (repartido entre ambos, ter apenas um deles não é ter, porém, metade do sentido, mas nenhum. Só a união dos conceitos, consistência de um plano de imanência que recorta o caos, vivida num povo faz emergir sentido, com carácter

necessário, apesar de se desenvolver em irreduzível contingência, lance de dados que formula um pensamento/acontecimento – não nos esqueçamos de que “a filosofia nunca quer perder o infinito”, e mergulhar no caos é também tocar no povo e terra por vir).

A filosofia não é, pois, uma disciplina de comunicação à procura de um consenso geral ou universal, como pretendia Habermas. Também não assenta numa fenomenologia da *Urdoxa* ou num subjectivismo seguro do universal transcendental. Ela traça planos de imanência, inventa personagens e cria conceitos, tríade articulada pelo gosto filosófico. Nesse processo convivem finito e infinito, ela pretende conjurar o caos, a sua velocidade infinita, sem que a consistência trazida pelos conceitos a tornem infértil. É por isso que “o filósofo se deve tornar não-filósofo”, desenhar sobre o caos um plano de imanência que será sempre poroso, orifícios por onde passa o inesperado, o indeterminado, o ilógico, o não-pensado, o infinitamente veloz, partes do movimento infinito do caos-deserto. Claro que perante esta situação de perigo iminente, o canto da sereia da opinião é muito poderoso. Amamos a opinião, pedimos frequentemente a sua protecção porque parece socorrer-nos do caos. Mas é um amor de morte, a opinião mata a filosofia, extingue o pensamento (como criação). A opinião é um sentido geral, recortado no bom senso que vem abafar, com as suas soluções pré-definidas, as múltiplas irrupções problemáticas do tempo/espço dos acontecimentos. A opinião é amiga da hermenêutica do sentido, ela começa sempre por dizer que se encontrará uma solução para todos os problemas, já que o sentido prevalece sobre o sem-sentido: este resulta de erros evitáveis, aquele de uma ordem pré-estabelecida, no divino, no sujeito, na lógica, na linguagem...

A opinião não participa no pensamento como criação, este tem de arrancar alguma coisa ao caos (nos planos das três disciplinas; dos conceitos, das funções, das sensações), lutar contra a opinião e fazer aparecer um novo povo. O construtivismo de D/G coloca o pensar no gesto de um lance de dados, de “um Fiat”. O pensamento mede-se constantemente ao caos, e não ao sentido. As caóides da ciência, arte e filosofia, produções dos planos que recortam o caos, são “filhas do caos”, o pensamento não reproduz um suposto sentido recuperado numa ordem pré-existente, ele cria funções, sensações e conceitos, e em retorno é também produto do que cria. Deste modo, perdoem-nos citá-lo de novo, “Pensar é sempre seguir a linha de uma feiticeira.” (*QPh?*, p. 44). E quem percorre essa linha não é o sujeito, mas o cérebro. Feito das concepções da filosofia, dos sentires da arte e dos funcionamentos da ciência. O cérebro é o *sujeito* de enunciação, sempre em devir porque além da trilogia que o compõe na sua base, ele já não é, nem por aproximação, um espaço arborificado, mas um campo de rizomas onde convivem diferentes planos em permanente interferência. Não apenas entre si (arte, ciência e filosofia entrelaçadas) mas, mais importante, entre os planos e o caos

(“interferências ilocalizáveis”). Neste último caso, cada disciplina se confronta, em cada instante do seu devir, com o seu não, a filosofia com a não-filosofia, a ciência com a não-ciência e a arte com a não-arte. Nessa interferência com o caos, face obscura mas vital das suas figurações e funcionamentos, extrai-se um novo povo e uma nova terra. Um novo sentido também? Com certeza, mas um sentido que emerge como acontecimento, um *Fiat* que vem do não-sentido, sendo ele próprio todo o sentido que pode ter. Impossibilitando qualquer pretensão em acolher, ainda que em avatares menos conhecidos, a hermenêutica do sentido. Conceito mais ajustado às filosofias da transcendência do que às da imanência. Conceito inconcebível num “pensamento como criação”. Conceito conservador que nunca se preocuparia com um povo e uma terra por vir. Conceito apropriado a uma História como sucessão de sistemas, mas não a um devir acronológico assente na geofilosofia.

## Saída IV: Um dia talvez o “século” seja deleuziano

### Falta cumprir Deleuze

O pensamento de Deleuze continua vivo e, ao mesmo tempo, é já um *clássico*. Não porque se acomode facilmente, com os louros acrescidos do *post-mortem*, na história da filosofia, figurado numa peça fixa dentro do *puzzle* filosófico, mas porque dificilmente se pode pensar bem sobre vários domínios – que vão da política ao gosto literário, passando por um neo-transcendentalismo imanente – sem convocar alguns dos seus conceitos e filosofemas. Esquecendo-o, certos aspectos da actualidade ficarão mais pobremente mapeados. Além da consistência que dão ao caos, os conceitos deleuzianos projectam novas possibilidades de figuração e acção, i.e., criam linhas de fuga a partir de si próprios. Não se trata, para sermos “anexactos”, de interpretar Deleuze, mas de pensar, com o que lhe “roubámos”, a partir de outros pontos de vista, de ângulos oblíquos, mostrando que a “menoridade”, o irrelevante, o sem-sentido, o incoerente... são muitas vezes fundamentais para perceber o desenvolvimento, rizomático, do que emerge na actualidade. Ao mesmo tempo, isso deverá conduzir à acção, viver em filósofo, agir de acordo com o que se pensa, testar na vida os pensamentos constituídos *in vitro* (outra forma de conjurar a “contemplação” e a “reflexão”).

Vem a propósito citar mais uma vez, quase em jeito de *cliché*, o que Foucault disse da sua influência: “Mas um dia, talvez, o século seja deleuziano.”<sup>2299</sup> É verdade que Foucault recompôs o sentido mais intuitivo da expressão, quando em 1978 (a primeira afirmação é de 1970) conotou o termo “século” com um sentido pejorativo: partindo de Sto. Agostinho, “século” significaria opinião comum oposta à elite. Ainda que isto não impedisse Deleuze de ser um filósofo importante.<sup>2300</sup> Mas julgamos que se tratou de uma pantomima, ou de nas

---

<sup>2299</sup> “Theatrum philosophicum”, in *Dits et écrits* I, cit., p. 944.

<sup>2300</sup> Cf. “La scène de la philosophie”, in *Dits et écrits* II, cit., p. 589.

Deleuze analisa a prestidigitação foucaldiana em *P*, p. 122, dizendo que Foucault tinha um humor diabólico, que talvez quisesse dizer que era o mais ingénuo de todos os filósofos; ele considerava-se puro, não o mais profundo mas o mais inocente dos filósofos.



entrelinhas criticar o horizonte filosófico deleuziano, percebia-se desde 1970 que Deleuze iria erigir o seu plano de imanência em torno do “empirismo transcendental” e da “diferença”, apoiado numa maquinaria complexa de produção conceptual.

Já o dissemos, desde os seus vinte anos que se desviou das questões na moda, a “substância” em Espinosa, o “sublime” em Kant ou a “*durée*” em Bergson. Se trabalhou Hume, Kant, Nietzsche, Bergson e Espinosa, territórios inquestionavelmente filosóficos, fê-lo exercendo múltiplas torções, forçando desvios em relação às recepções canónicas, enquanto explorava diferenças “menores”, funcionamentos dissonantes. Até que Maio 68 e o encontro com Félix Guattari aceleraram a ruptura paradigmática, aproveitando as fissuras que vinha constituindo. Portanto, o seu desejo de desterritorialização está presente logo nos primeiros artigos, embora isso não conduza a um processo de desenvolvimento necessário, teleológico, onde primórdios larvares definiriam o movimento posterior de forma programada, até ao previsível e inelutável cumprimento. O começo é o lançamento de uma possibilidade, uma tentativa que podia ter falhado, não tivesse o *dehors*, Guattari e Maio 68 principalmente, potenciado a sua evolução.

Em *Deleuze*, Alberto Gualandi<sup>2301</sup>, refere que a filosofia deleuziana “se revela finalmente como uma grande teodiceia ateia, como uma mística optimista da imanência.”<sup>2302</sup> Mas para um pensador que não trabalha em sistematizações apriorísticas nem num pragmatismo do acontecimento fora de qualquer condição de possibilidade prévia (os dois campos aparentemente antagónicos do “empirismo transcendental”), sabia-se que algo podia correr mal, como escreve ainda Gualandi, a boa nova do “eterno retorno do diferente” parece ter engendrado numa “*ritournelle*” monótona. Mais, “o grande Sim ontológico parece transformar-se na boca do filósofo num desses gritos de que Francis Bacon nos deu a imagem terrível e inesquecível.”<sup>2303</sup> Isto não deve, porém, traduzir-se num impulso niilista ou em comentários risíveis. O relativo fracasso de Deleuze pode ser resgatado por todos quantos o lêem e querem entender (sem uma *checklist*), é preciso “prosseguir o trabalho de um grande pensador cujo maior ‘pecado de inocência’ foi a inigualável paixão.”<sup>2304</sup> E esta prossecução far-se-á no horizonte de uma filosofia da recepção, onde o pensamento, por mais completo que queira ser, espera sempre por desenvolvimentos, por suplementos, pelo relançar conceptual que os leitores inteligentes fizerem de campos do seu plano de imanência.

A homenagem filosófica que lhe prestou o *Le Magazine Littéraire* em Fevereiro de 2002 (n.º 406) demonstra bem o potencial do seu trabalho. O editorial fala nesse paradoxo de

---

<sup>2301</sup> Paris: Éditions Belles Lettres, 1998.

<sup>2302</sup> *Idem*, p. 137.

<sup>2303</sup> *Idem*, p. 140.

<sup>2304</sup> *Idem*, p. 141.

que é ao mesmo tempo considerado um filósofo difícil, e de os seus conceitos estarem em todo o lado. Alain Badiou, quase em bom discípulo, resume-o como um combatente do espírito do finito, da falsa inocência e da moral derrotista e da resignação. É preciso, diz, confiar no infinito (e com certeza também no finito), segui-lo a partir de Deleuze, já que ele é um “contemporâneo capital.” Patrice Maniglier destaca a sedução que exercia com a sua nova metafísica, capaz de renovar todo o mundo filosófico. Thomas Benatouil, para o campo da recepção, quer mostrar como foi genial na utilização da história da filosofia, uma arte do “enxerto, da colagem ou da encenação”, transformando autores clássicos em “ferramentas conceptuais, sem no entanto os trair.”

Para nós, o seu legado não deve ser esquematizado a todo o custo, abrindo a leitura a muitos; depurando complexidades e constituindo, de acordo com os horizontes de expectativa gerais, uma “grelha Deleuze”, preservada de qualquer heresia crítica por alguns herdeiros promovidos à categoria de fiéis dignatários. Tanto mais que – afastando-se simultaneamente de um culto da irracionalidade que o tornasse incomunicável e, por outro lado, das narrativas ensaísticas ultra-modernas, ufanas em cavalgar as ondas da moda – ele também não constrói linhas de racionalidade indeléveis, proposicionalmente expostas, fragmentos do Absoluto. Em vez disto, Arnaud Villani, em “Crise de la raison et image de la pensée”,<sup>2305</sup> descreve o “heróico” desvio que Deleuze imprimiu à racionalidade, não para a anular, mas elevá-la à superioridade de um empirismo transcendental. Isso obrigou-o a combater a “auto-glorificação suspeita do *logos*”, capaz de conviver sem relutância com sistemas políticos totalitários; mas também a contrapartida dicotómica de neomisticismos assentes na revalorização de intensidades míticas vitalistas. No fundo, Deleuze opôs-se sempre, e aqui reside a sua maior virtualidade, a qualquer coisa que em vez de enriquecer, “diminuísse as possibilidades de agir e pensar”, educando para a obediência.

E, apesar do que os deleuzianos mais entusiastas disseram após a sua morte (seria irremediavelmente a nova pedra angular da filosofia), é preciso relançar os estudos deleuzianos, evitando grandes ruídos, sem o transformar numa caixa-de-ressonância de ideias facilmente comunicáveis, formando com elas uma teia de opiniões, o que com certeza o deixaria triste. Não se pode vulgarizar Deleuze massificando-o, mas é urgente vivificar o seu pensamento, trazê-lo para o debate filosófico actual. É verdade que um homem médio culto pode surpreender-nos ao usar conceitos como os de “linha de fuga” ou “rizoma”, mas haverá ainda muitos leitores para *DR*, *LS* ou *ACE*? Quem dentro da Academia se interessa realmente por *QPh*? Tanto mais que há uma espécie de cortina de fumo que alimenta a boa-consciência de nos acharmos cheios de conceitos, que de alguma forma seguimos Deleuze e Guattari

---

<sup>2305</sup> *Noesis* 5, t.1 (Primavera 2003); parafraseamos parte das p. 215-216.

porque criamos conceitos com uma diligência e inteligência que só pode agradar à memória do filósofo. Recordemos, porém, que eles alertaram para a ilusão de se ver conceitos em tudo, acreditar que é fácil criar conceitos. Na verdade, não basta inventar, por mais engenhosidade ou erudição que se tenha, termos que se apresentam como conceitos. É preciso fazer algo com eles, pô-los em relação com o exterior e ver como funcionam, será sempre o acolhimento exterior que validará, ou não, o interesse do termo, a sua passagem a conceito inscrito num plano de imanência. Temos de fazer com Deleuze a experiência que ele dizia ter feito com Nietzsche ou Espinosa: o encontro que traz uma corrente de ar fresco capaz de nos pôr a pensar, porque algo de diferente se apoderou de nós. E não basta a sua obra ter a força de nos dar que pensar, é preciso ao mesmo tempo libertarmo-nos dos comentários, alguns deles inteligentes, que o colocam na história sequencialista da filosofia. O primeiro “sedentário” que devemos combater está gravado no mais fundo de nós mesmos. Além disso, não basta percorrer exaustivamente os corredores, reais ou virtuais, das grandes bibliotecas de filosofia, o pensamento filosófico que interessa, já o vimos, não provém somente do seu próprio campo: “é preciso duas asas, como dizia Jaspers, nem que seja para levar filósofos e não-filósofos para um limite comum.”<sup>2306</sup>

A partir de duas das suas principais linhas de pensamento podemos reforçar o que dissemos sobre a impossibilidade de o ligarmos a uma qualquer hermenêutica do sentido. Julgamos que a relativamente longa citação que faz em *Proust et les signes*<sup>2307</sup> do livro 2 de *Le temps retrouvé*, sobre os leitores se lerem a si mesmos mais do que ao próprio texto,<sup>2308</sup> e o carácter fortemente político da sua obra, sobretudo a partir da década de 70, impossibilitam encontrarem-se sentidos fixos no que escreveu. É verdade que leituras de diferentes comentadores podem coincidir nas teses que retiram dos seus textos. Mas nunca terão carácter de necessidade, será apenas uma coincidência de circunstância, com um ciclo de vida limitada (ainda que se possa prolongar no tempo). Noutros termos, o produto filosófico deleuziano, mesmo quando faz uma geofilosofia geral, está tão vocacionado para a intervenção na realidade, a interferência na organização social que, repetimo-lo, acaba também ele por ser influenciado por aquilo a que se dirige (essa mesma actualidade). Neste sentido, falta cumprir Deleuze, falta continuar a escrevê-lo, suplementar os seus textos, partindo de uma aposta hermenêutica que alimentará o desenvolvimento de um pensamento geral deleuziano (nem universal nem fixo, bem entendido). Tanto mais que, retomando *DR*, os problemas não

---

<sup>2306</sup> “Il faut les deux ailes, comme disait Jaspers ne serait-ce que pour nous emporter philosophes et non-philosophes vers une limite commune.” (*P*, p. 225)

<sup>2307</sup> Cit., p. 74. Cf. ainda p. 184-185.

<sup>2308</sup> Num *Fragmento Póstumo* de 1874, Nietzsche escreve que está longe de compreender bem Schopenhauer, mas que aprendeu a conhecer-se melhor com ele, e, por isso, lhe está reconhecido. (Cf. 34[13])

desaparecem sob as soluções, o que determinaria, a prazo (ainda que muito alargado), o fim do próprio pensar, esgotado beatificamente na resolução de todos os problemas.

Além disso, um grande livro esconde outro, gêmeo invertido, que se edita numa região mais essencial, num campo vital mais irredutível, diz, dando os exemplos de Melville e Kafka: “Um grande livro é sempre o avesso de outro livro que só se escreve na alma, com silêncio e sangue.”<sup>2309</sup> Assim, é preciso exercer uma hermenêutica para lá da semântica e sintaxe tangíveis que emergem nas páginas visíveis dos livros importantes. Ora, uma acção deste tipo anula a presunção de haver sentidos fixos passíveis de serem recuperados intactos. Como escreve em *Critique et clinique*, os signos não são estáveis, um cavalo não é o mesmo para um guerreiro e para um camponês, os signos não têm referentes nos objectos.<sup>2310</sup> Mas isto não conduz, seguindo ainda *Critique et clinique*, a um relativismo arbitrário: com Melville, Dostoïevski, Kafka ou Musil, as coisas continuam enigmáticas, e no entanto não-arbitrárias, se é verdade que não reenviam simplesmente para a razão, afastando-se da lógica e psicologia mais habituais, envolvem-se, porém, na intimidade da vida e da morte, com uma necessidade bem mais essencial do que a de qualquer racionalismo ou logicismo.<sup>2311</sup> Mas isto só pode ser entendido por uma hermenêutica da intensidade que recoloca na íntimo do leitor não o conteúdo do que lê, mas as forças de vida que emergem do texto original, dando, inevitavelmente; constituindo, inevitavelmente, outros sentidos.

---

<sup>2309</sup> “Si bien qu’un grand livre est toujours l’envers d’un autre livre qui ne s’écrit que dans l’âme, avec du silence et du sang.” (“Bartleby, ou la formule”, in *Critique et clinique*, cit., p. 94)

<sup>2310</sup> Cf. “Spinoza et les trois ‘éthiques’”, in *Critique et clinique*, cit., p. 174

<sup>2311</sup> Cf. “Bartleby, ou la formule”, in *Critique et clinique*, cit., p. 105.



## Conclusão Geral

### I

O que articula e entrelaça os quatro autores que abordámos deve ser dividido entre a impossibilidade de uma hermenêutica do sentido – enquanto crença em sentidos, metafísicos, lógicos, teológicos, ou outros, que pré-existem e orientam o processo de interpretação – e uma renovação da filosofia pela exigência de a colocar novamente na vida vivida – “viver em filósofo” é um imperativo, ético e epistemológico, comum a Nietzsche, Derrida, Foucault e Deleuze. A estas afinidades junta-se o prazer filosófico que sentimos ao lê-los e, mais uma razão da nossa escolha, a maneira intensa como foram precursores e continuadores de um “*Hermeneutics turns philosophical*” que transmutou a pergunta “como ler?” na muito mais geral e essencial de “como comunicar?” I.e., escreveram longamente sobre a possibilidade, e modalidades, de se substituir a crença numa consciência reflexiva e comunicativa, com o sobre-poder, quase mágico por vezes, de esclarecer todas as opacidades. Isto não foi uma variante do romantismo recuperada pelo “caprichoso” e “rebelde” neo-romantismo (pós-modernismo/pós-estruturalismo), mas a consequência de longos séculos de trabalho filosófico e científico que desembocaram nesta possibilidade. O jogo identitário sofreu uma lenta mas fundamental desconstrução logo após a Modernidade ter dado ao sujeito, enquanto sujeito que conhece e se conhece, a responsabilidade de assegurar a condição de possibilidade da verdade. Na *Odisseia* homérica, um herói, incarnando uma personagem filosófica, parte de casa para regressar a ela e, apesar das dificuldades, acaba por ser reconhecido como o *mesmo*. Descartes, termina a sua odisseia ontológica e epistemológica na certeza de se reconhecer, enquanto ser pensante, como existente; um auto-reconhecimento que bane a monstruosa possibilidade da mesmidade ser afinal alteridade. Em contrapartida, o pensamento pós-moderno não reencontra, de maneira nenhuma, o ponto de partida, perde-se num labirinto de dúvidas, indecisões, impossibilidades, paixões pelo heterogéneo e pelo múltiplo... o Ulisses de hoje já não recupera a *sua* Ítaca. Por isso, Gilles Deleuze apostou tanto no conceito de

“diferença” contra os de identidade e dialéctica; ou Nietzsche combateu, com fervor, dogmatismos e idealismos, começando, na sua viagem filosófica, por convocar Dioniso, o deus lacerado, para figura central do seu discurso, e depois anunciar e prosseguir com a morte de Deus e do sujeito.

O Suposto desaparecimento do “leitor” e do “autor”, substituídos por mecanismos de produção e recepção de enunciados fora do velho livre-arbítrio deliberativo do sujeito do conhecimento, aprofunda o risco da comunicação cair no ininteligível, ou de automatismos artificiais, baseados em algoritmos informáticos, se apropriarem da produção estereotipada de sentidos enunciáveis. O absurdo ou a vulgaridade homogênea e a desordem ou ordem, polarizados numa disjunção irreduzível, são os piores lados da vida. Infelizmente, apesar do combate sistemático das obras maiores da cultura (da arte à ciência), eles continuam a insinuar-se através da brecha aberta pelo relativo falhanço da Modernidade, que na filosofia resultou das promessas não cumpridas do projecto ambicioso, faustiano até um certo ponto, da *Aufklärung* emancipar racionalmente o ser humano. Ao objectivismo universalista, incapaz, todavia, de superar decisivamente o antropologismo quase teológico de onde nasceu (a consciência humana, reproduzindo, embora imperfeitamente, a divina), sucedeu uma desconfiança primária em relação a totalitarismos, acusando-os de unir todas as diferenças em modos de conhecimento e acção trituradores das individualidades. Em jeito de mudança de paradigma, retornou-se à imanência, ao mesmo tempo como denúncia e resistência. Denunciou, a partir de Nietzsche, o deslocamento quase patológico dos valores para o campo da transcendência, invocando um fio divino que tudo conjurasse. Resistiu, sobretudo no pós-modernismo francês, aos neo-transcendentalismos e objectivismos hiper-racionalistas ou aos estruturalismos sincrónicos. Mas foi também capaz de não se deixar inocular pelo niilismo epistemológico da vertigem relativista. Teve, ainda, a enorme coragem, seguindo o exemplo inultrapassável de Nietzsche, de ir em direcção ao desconhecido, de arriscar queimar as asas no *brilho* do bom-senso, esse senso comum apinhado de verdades e autocontentamento.

Os pensadores que aqui trouxemos provam que a filosofia sabe rebelar-se contra as teorias dominantes que a espaços colonizam o pensar e os discursos com proposições inquestionáveis, é esta força de se pôr constantemente em causa, de se avaliar, de ser intempestiva que lhe permite renovar-se, dispondo-a permanentemente a pensar criticamente a actualidade e a si mesma. Daqui decorre a necessidade de reconstruir o seu aparelho conceptual e estilo discursivo, questionando simultaneamente o seu próprio poder e utilidade. Em coerência com isto, mantivemo-nos na área da interpretação, ariscando mesmo por vezes alguma experimentação. Teria sido, pois, contraditório (uma contradição patética) ir à procura, e julgar ter encontrado, sentidos definitivos nos principais autores da nossa Tese.

Veremos em breve que conclusões gerais tirar de cada um dos quatro capítulos que construímos, resta-nos agora reforçar a ideia de que sendo autores preocupados com o problema do sentido, o deslocaram do campo estritamente epistemológico, enquadrado pela questão das condições de possibilidade da verdade discursiva, para horizontes de inteligibilidade com dimensões filosóficas, históricas, semióticas, psicológicas, sociológicas, políticas, estéticas, morais, religiosas... Os sentidos constroem-se com gestos de múltiplas proveniências, autor e leitor são apenas dois elementos de uma vasta constelação que trabalha na sua efectivação, i.e., na sua emergência histórica. Daí que o problema hermenêutico remeta para as condições de interpretação e, em menor grau, para as de experimentação. Interpretar para propor enquadramentos possíveis nos blocos de sentido recolhidos e modificados durante o processo; apanhar e interiorizar sentidos, escolhendo o ângulo de inteligibilidade que numa dada circunstância mais interessa. Trata-se, bem o sabemos, de oportunismo hermenêutico,<sup>2312</sup> mas também de fidelidade à proposta dos nossos quatro pensadores: todos, cada um à sua maneira, pediram para os usarem, roubarem, introduzirem linhas de fuga ao que escreveram, suplementarem as suas teses e argumentos, continuarem, em termos diferentes, o que iniciaram. Esperamos, pois, não nos termos limitado a ser discípulos, e ao mesmo tempo nada ter feito para os entristecer. Tanto mais que, nas inspiradas palavras de Peter Sloterdijk: “Enquanto houver uma pluralidade de ‘interpretações’, as coisas estão ao abrigo da loucura dos sujeitos cognoscentes que julguem ter determinado os objectos de uma vez por todas – enquanto objectos conhecidos. Enquanto se ‘interpreta’, conservamos ainda a recordação de que as coisas são também alguma coisa ‘em si’ sem qualquer relação com o facto de serem conhecidas por nós.”<sup>2313</sup>

## II

Friedrich Nietzsche, pelo seu estilo de auto-celebração e dramatização, engendrou o pluralismo, a polémica e a competição, dificultando o monopólio das ideias e dos valores. Juntou-lhe a inovação estilística que lhe permitiu escrever e, sobretudo, pensar de forma diferente os modelos entronizados. Mostrámos que se tornou um nome incontornável da história da filosofia, também em resultado do potencial filosófico que os seus comentadores

---

<sup>2312</sup> Próximo, no estilo e convicção filosófica, do que Rafael Marques chama, definindo a sua leitura de Georg Simmel, “leitura pretextual e corsária”: “Ao falarmos em leitura pretextual e corsária significa que faremos menos uma hermenêutica do texto simmeliano e mais uma pilhagem de conceitos e ideias esparsas que o berlinense deixou ao longo da sua obra. Mas o acto de corso não é uma pirataria sem sentido, ele faz-se com o móbil de construir algo de novo, com base em fragmentos que raspamos e sobre os quais impomos uma nova ordem e uma nova possibilidade combinatória. O método, se ele assim pode ser definido, é o do palimpsesto.” (“Por uma Leitura Corsária de os ‘Pobres’ de Georg Simmel”, *Philosophica* 42 (2013), p. 57)

<sup>2313</sup> *Crítica da Razão Cínica*, cit., p. 450.



souberam fazer eclodir nos textos que aparentemente eram só dele. Referimo-nos abundantemente à opção da escrita aforística, forma de multiplicar perspectivas e responsabilizar os leitores pelo prolongamento dos esboços e indicações até ao estádio, ainda que provisório, da demonstração. Isto contribuiu para a impossibilidade de usarmos nele uma hermenêutica do sentido, apanhando e reproduzindo uma pretensa verdade dos seus pensamentos.

Veremos brevemente as outras principais razões que expusemos ao longo da Tese. Por agora, a partir de Peter Sloterdijk, convoquemos a dimensão eulógica (εὐλογία, abençoar alguém, trazer uma boa-nova, usado no *Novo Testamento* como louvor a Deus e a símbolos divinos), auto-eulógica de momentos fundamentais da obra de Nietzsche, justificando mais uma vez a recusa em a abordarmos sob a condição de uma hermenêutica do sentido. Em *Nietzsche Apostle*, Sloterdijk coloca Nietzsche no final de uma longa linha de práticas discursivas eulógicas indirectas, dos poetas feudais (operários de panegíricos), a Thomas Jefferson (criador de um evangelho democrático). Depois disso, Nietzsche foi o primeiro a perceber o modo de funcionamento eulógico da linguagem na Modernidade, manifestando, em parte do que escreveu, uma auto-eulogia sem reservas, reivindicando o seu “narcisismo primário”, provado à saciedade, diz Sloterdijk, nos últimos textos (1888). A profissão de fé em relação ao seu próprio modo de vida (da dieta à biblioteca) constitui um gesto puro de auto-eulogia, auto-felicitação, auto-celebração, de um novo “destino” proposto como modelo para as gerações futuras. Desviando-se da maioria dos comentadores que associaram a vaidade e a loucura à megalomania nietzscheana, Sloterdijk sugere que se entenda isso como um gesto grotesco e voluntário, prática exemplar de narcisismo directo, de auto-eulogia. Performativo, este narcisismo é uma encenação dramática da sua existência, mas é também, e talvez sobretudo, uma ruptura na linha da História europeia da linguagem: “O acontecimento discursivo que tem o nome de Nietzsche retira a sua característica do facto de que nele tocamos na separação, própria às civilizações elevadas, entre a boa-nova e a auto-celebração – e revela-se assim, brutalmente, o que faz um autor moderno: ele dedica o texto a si mesmo.”<sup>2314</sup> Mas esta auto-eulogia directa, afirmação de si sem mediações viciosas, fá-lo pagar um “preço desproporcionado”: o da solidão (Nietzsche sem leitores ou amigos), desencantamento suicidário (com quase todo o campo das ilusões arrasado), sacrifício profissional (sabotagem precoce da carreira académica). A verdade de si e para si, a verdade narcísica, tem a “forma de uma doença que conduz à morte.”<sup>2315</sup> O ponto de fuga surgiu na construção da nova boa-nova: a de um Nietzsche como *Ecce Homo*. Permitindo a mobilização

---

<sup>2314</sup> Peter Sloterdijk, *Nietzsche Apostle*, cit., p. 51-52.

<sup>2315</sup> Para o dois períodos, cf. Peter Sloterdijk, *Nietzsche Apostle*, cit., p. 39-41.

de “desconhecidas contra-energias criadoras”<sup>2316</sup>, forma, talvez única, de superar o niilismo que a Modernidade bebeu no campo devastado da moral e na suspeita intolerante das qualidades e competências do eu.

Este narcisismo primário, colocando o texto ao serviço do autor (um “autor” que não se esgota no sujeito que, criando, deteria soberanamente os *copyrights* do que produz; mantemos o que dissemos sobre o seu desaparecimento parcial)<sup>2317</sup>, reforça a impossibilidade de uma hermenêutica do sentido. O comentário de Sloterdijk encaixa plenamente na nossa tese maior de que Nietzsche multiplicou, quase pletoricamente, os sentidos, reais e potenciais, do que escreveu. Exigindo dos leitores, mais do que uma hermenêutica, um isomorfismo vital para, pelo menos, se aproximarem do que pensou. Daí os ataques proferidos contra a ideia de Verdade, dispositivo moral mais do que epistemológico. Pede-se a cada pensador que se exponha na sua veracidade, quando diz que “a verdade fala pela minha boca” ou nos avisa sobre as “terríveis verdades” que vem lançar no mundo, está, na realidade, a apresentar a sua veracidade (*Wahrhaftigkeit*), a usar a parrésia cínica enquanto exposição despudorada e corajosa de si mesmo, gesto mais ético do que epistemológico.

Os novo filósofos, tema central de *Para Além Bem e Mal*, terão, pois, de usar toda a tradição, todas as hipóteses de pensamento desenvolvidas na História da filosofia, mas simultaneamente desmontar os preconceitos que qualquer filosofia comporta, mesmo as assumidamente críticas, como a kantiana (não enquanto parasitas dispensáveis, mas alojados nos veios essenciais da sua condição de existência). A melhor, talvez a única, maneira de o fazer é colocar tudo em perspectiva, aplicando um sistemático talvez (“*Vielleicht*”) a todos os filosofemas, evitar terminantemente o absoluto, o definitivo, a Verdade. O campo do conhecimento deve, então, assentar no perspectivismo e na interpretação, inviabilizando qualquer hermenêutica do sentido. Foi a partir disto que entendemos os *conceitos* de eterno retorno, sobre-homem e vontade de potência. O primeiro, porque o retornar é menos uma questão ontológica de que ética, aceitar que o passado volte permite reavaliar o o seu valor. A mesma coisa pode transformar-se, pois, noutra. Além disso, a doutrina do eterno retorno desenvolve-se num processo de auto-aprendizagem, obrigando a uma superação do próprio intérprete (“*Selbstüberwindung*”). Ora, sem a pretensa estabilidade cognitiva do velho “sujeito”, erode-se ainda mais a possibilidade de uma hermenêutica do sentido. A nova subjectividade, mais intensiva do que tética, ainda que seja apenas um sonho dionisiaco, virá dos homens que, superando-se, se fizeram sobre-homens. Não num único lance e de uma vez por todas, mas num processo infinito (justamente para se evitarem outras ontologias e

---

<sup>2316</sup> *Idem*, p 41.

<sup>2317</sup> É provavelmente para isso que nos alerta no §8 de *Para Além Bem e Mal* quando escreve que “Em cada filosofia há um momento em que as ‘convicções’ do autor entram em cena”.

antropologias). Renova os sentidos que atribui ao mundo e a si, por isso, não pode haver factos. Recusando a história dos preconceitos, o sobre-homem impõe sentidos que, no limite, valem apenas para si, ele não pretende ser um senhor de escravos (não há qualquer vontade de domínio em Nietzsche). Por outro lado, desenvolve-se mais uma etapa da morte de Deus, daquilo que durante muito tempo garantiu sentidos universais, sacralizando o senso comum. Sem transcendências e com o “*pathos* da distância” a impedir velhas e novas intersubjectividades, a ideia de um sentido geral, prolongado no tempo (a-histórico, mesmo), fica ainda mais fragilizada. Por sua vez, a vontade de potência, como tentámos demonstrar, redobra a impossibilidade de uma hermenêutica do sentido, justamente porque ela, sempre plural, é, na sua essência, “vontade de interpretação”. Assim, se o “mundo é vontade de potência e nada mais”, então tudo é interpretação.

Depois de confrontarmos os três conceitos nietzscheanos mais trabalhados pela recepção com a possibilidade de uma hermenêutica do sentido – mostrando que, nas variações filosóficas habituais, nenhum deles admite a existência de sentidos absolutos, constituídos em verdades recuperáveis –, dedicámos cerca de trinta páginas a uma “arte da interpretação”. Convocámos questões como as do “não-cognitivismo”, da actualidade vs. postumidade da obra, do “isomorfismo hermenêutico”, da “auto-recepção”... concluindo que uma “arte de interpretar” se opunha, vencendo-a, a uma hermenêutica do sentido. Nietzsche, mantendo-se até ao fim fiel à filologia, essa “arte de ler lento”, critica simultaneamente as leituras desgarradas que obrigam os textos a dizer aquilo que não contêm e as leituras passivas, relectoras de sentidos prévios definitivamente encerrados. A *Lesen als Kunst* exige rigor filológico e inovação filosófica, atender ao texto e desenvolver os sentidos nele esboçados, ou articulá-los como uma actualidade que permite a eclosão de novas perspectivas. O texto vive dentro do eterno retorno, é possível regressar a ele e modificá-lo, nada é definitivo e irrevogável. Tanto mais que, já o dissemos, “Todos os sistemas filosóficos estão *ultrapassados*: os gregos brilham com uma força maior que nunca, sobretudo os gregos pré-socráticos.”<sup>2318</sup>

Tudo isto dá uma liberdade real e um poder inusitado aos intérpretes, mas ao mesmo tempo parece afastá-los da “hermenêutica isomorfa” (coincidência existencial entre autor e leitor), a libertação instaura, paradoxalmente, uma certa aversão ao risco e ao desconforto. É mais fácil abordar uma obra nos horizontes de sentido comuns do que, sobretudo em Nietzsche, buscar alguns dos que encerra em lugares inóspitos e recônditos. A Nietzsche só lhe interessava o que era escrito com o próprio sangue, e, pelo que dissemos, lido de igual modo. Erigir uma filosofia que faça morrer quem a cria, que não prometa, ao contrário do que

---

<sup>2318</sup> NF 1884, 16[43]; KSA 11, 159.

é habitual, nem a felicidade nem a virtude. Parece contraditório, em relação ao que defendemos ao longo da tese, referirmos a presença de sentidos na obra de Nietzsche, mas pensamos que demonstramos a inexistência, em qualquer dos quatro autores que aqui trouxemos, de criações *ex nihilo*. É também por isto que podemos defender, sem incoerências, que se percebem algumas das linhas de reflexão futuras que a obra de Nietzsche – que já não é apenas dele, a sua assinatura recebeu múltiplas contra-assinaturas – projecta: mantendo-se os impulsos das *Überwindung* e *Selbstüberwindung*, questionará criticamente o presente. Pelo menos em cinco campos: a) perda do cosmos, evanescência da referência a uma natureza simultaneamente coerente e finalizada; b) percurso da democracia moderna dentro da crise política neo-iluminista actual; c) radicalização, talvez fatal, da obsessão pelo corpo; d) irremediável primado do gosto sobre a moral; e) queda num paroxismo interpretativo conducente a um relativismo estéril. Estes campos de trabalho serão ocupados por pensadores *sérios*, mas vive-se ao mesmo tempo o risco do fascínio nietzscheano vulgarizar tanto o seu pensamento que ficará exaurido das suas forças críticas. Hoje, afastando a ideia de que temos um qualquer privilégio, *demasiados* sabem citá-lo acerca da superação de si, da vertigem dionisíaca, do ressentimento patológico ou da perversidade do ideal ascético. Esta divulgação pletórica do *seu* pensamento acaba por trair a vontade “aristocrática” de não ser compreendido pelo “grande número”, de se reservar para discípulos intrépidos, capazes de continuar noutros termos o que ele escreveu. Mas talvez este receio seja infundado, ou estamos perante um teste à sua coerência: se se deixa apanhar facilmente é porque não cumpriu a promessa de oferecer aventuras destemidas e solidão vital.

Para terminar este ponto, pensemos sucintamente no prolongamento da obra de Nietzsche a partir do que escreveu nos dois últimos anos de vida consciente. Vários temas o obcecaram, mas parecem destacar-se quatro: a) a auto-glorificação de si; b) a genealogia e cura do niilismo, pela das críticas ao ressentimento e ideal ascético; c) o combate à moral cristã; d) a revalorização da estética pela fisiologia da arte. Dos quatro, julgamos que o menos *definitivo*, e ao mesmo tempo o mais esboçado, é o último. A nossa aposta é a de que se Nietzsche não tivesse caído na “loucura” em Janeiro de 1889, a fisiologia da arte ocuparia o centro dos seus próximos escritos (além do *Caso Wagner*, *Nietzsche Contra Wagner*, alguns § de *O Crepúsculo dos Ídolos* e o §25 do livro III de *Para a Genealogia da Moral*). Para ele, partilhámos esta ideia com João Constâncio, será a arte a poder inspirar uma real alternativa ao ideal ascético,<sup>2319</sup> a sustentar a inversão de todos os valores.

O §8 de “*Streifzüge eines Unzeitgemässen*” do *Crepúsculo dos Ídolos*, completado pelo *Caso Wagner* e *Nietzsche Contra Wagner*, vão nesse sentido. Se na década de 1870,

---

<sup>2319</sup> Cf. *Arte e Niilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, cit., p. 305 e *passim*.

Wagner tinha sido o grande inspirador de quase toda a sua *teoria estética*, agora, continuando a estar hiper-presente, é o paradigma do fracasso do romantismo estético. O horizonte teórico e prático da fisiologia da arte rompe com a arte metafísica, sobretudo com o wagnerismo. É a fisiologia, para o bem e para o mal, que produz os juízos de gosto: “A estética está indissolivelmente ligada a condições biológicas”<sup>2320</sup>. Wagner, antes de tudo, é uma anomalia fisiológica, daí alimentar a crise do gosto musical.<sup>2321</sup> Deslocando-se o problema da arte para a esfera do artista e da criação (já não desinteressada), expõe-se a gravidade mais íntima do indivíduo; bem diferente, pois, do *ingenium* de *O Nascimento da Tragédia* (mas há também semelhanças, nomeadamente a recuperação, como veremos, da justificação da vida e mundo pela arte presente no §5 desta obra de juventude). As obras de arte (não se pode verdadeiramente falar de Arte) são artefactos imanentes singularizados, produzidos por um determinado organismo fisiológico a que se dá o nome de “artista”. Este não deve preocupar-se com estabelecer e comunicar as características das obras, mas a sua elevação a partir do que produziram, visto que “Quando valem alguma coisa, os artistas são fortes (fisicamente também), transbordantes, animais vigorosos, sensuais”<sup>2322</sup>. Nas suas obras, o artista vive sentidos vitais, não faz “*L’art pour l’art*” – enunciado absurdo, refere-o no *Crepúsculo do Ídolos* –, mas artefactos que correspondem e sublimam os seus estados fisiológicos.<sup>2323</sup> Só assim se compreende que as objecções à música wagneriana sejam de ordem fisiológica, ele representa um decadente incapaz de superar-se (ao contrário do próprio Nietzsche, que partindo do *mesmo* pessimismo niilista se elevou até ao “pessimismo da força”); por outro lado, ela arruína a saúde dos espectadores, Wagner, *doente*, tornou a música e os espectadores *doentes*.<sup>2324</sup> Pelo contrário, a música de Bizet é saudável, torna fecundos todos os que a ouvem.<sup>2325</sup>

---

<sup>2320</sup> *O Caso Wagner* “Epilog”.

Em *Nietzsche Contra Wagner*: “*Ästhetik ist ja nichts als eine angewandte Physiologie*”. (KSA 6, 418)

<sup>2321</sup> Cf. *O Caso Wagner* §7.

<sup>2322</sup> NF 1888, 14[117].

<sup>2323</sup> Cf. “*Streifzüge eines Unzeitgemässen*” §24. Interessa, pois, a proveniência da obra. Como complemento, ler-se-á com interesse um artido de Marta Faustino, “Wagner e ‘a mais radical corrupção do artista’: Arte e fisiologia no terceiro ensaio da Genealogia da Moral”, “O Que Somos Livres Para Fazer?”, in Scarlett Marton, Maria João Mayer Branco e João Constâncio (org.), *Sujeito, Décadence e arte. Nietzsche e a Modernidade*, cit., p. 247-262.

<sup>2324</sup> Cf. *O Caso Wagner* §5. Vimos que Nietzsche mantém, mesmo nesta época, opiniões contrárias, sobretudo em relação ao *non plus ultra Tristan und Isolde*.

Maria João Branco, em “Wagner e a Filosofia: Considerações sobre a ‘Melodia Infinita’”, destaca as críticas de Nietzsche aos efeitos encantatórios e mistificadores das “melodias infinitas” de Wagner. (in, *Sujeito, Décadence e Arte. Nietzsche e a Modernidade*, cit., p. 228 e ss.)

<sup>2325</sup> Cf. *Idem*, §1. O §370 da FW põe em exclusivo nos “sofredores” de sobreabundância da vida (*Überfülle des Lebens*) como capazes de criar.

No §25 do livro III de *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche dá à arte o poder de inverter os valores do bem e da verdade: ao “santificar” a mentira, “santifica” a vida.<sup>2326</sup> Para isso *basta* que os artistas não se deixem corromper fisiologicamente pelas ilusões que formam os vários tipos de optimismo. Ora, na linha da estética fisiológica, esta é a posição mais clara sobre os problemas moral e epistemológico – imbricados, como sempre – problemas que alimentam o niilismo da ciência e moral ascéticas, estacionado há muito no Ocidente, cuja vitalidade suicida continua a surpreender (esforça-se por esvaziar a vontade de viver). Por isso, se tivermos também em conta a proliferação de notas sobre a arte nos cadernos de 1887/88 (claramente o problema mais presente), parece-nos que sem o colapso de Janeiro de 1889, Nietzsche teria dedicado mais um ou dois livros à questão da arte e dos artistas. Entendemos isto como o desenvolvimento mais natural para a sua inversão de todos os valores. Demonstra-o, e.g., o enorme alcance filosófico deste *NF*:

A arte e só a arte! É ela que torna possível a vida, é a grande tentação que leva a viver, o grande estimulante da vida.

A arte como única força antagonista superior a toda a negação da vida, a arte, anticristianismo, antibudismo, antiniilismo par excellence.

A arte como única *redenção daquele que sabe*, – daquele que vê, que quer ver o carácter terrível e problemático da existência, daquele que sabe tragicamente.

A arte como única *redenção daquele que age*, – daquele que não somente vê, mas vive, quer viver o carácter terrível e problemático da existência, do homem trágico-guerreiro, do herói.

A arte como única *redenção daquele que sofre*, – via de acesso a estados onde o sofrimento é querido, transfigurado, divinizado, onde o sofrimento é uma forma de grande deleite.<sup>2327</sup>

Por outro lado, reforça-se a nossa tese sobre a inexistência de uma hermenêutica do sentido: a aposta na mentira, no engano, no carácter trágico da vida, a recusa dos velhos eixos religiosos e culturais de sentido (cientismo, budismo, cristianismo, niilismo), a redenção pela criação... nada disto se aproxima sequer da possibilidade de haver sentidos universais.

### III

Jacques Derrida vem de uma das margens, geográfica e cultural, da França colonialista. Dupla marginalidade, visto que era judeu na Argélia anti-semita da II Guerra Mundial. Isto decidiu, pelo menos parcialmente, a sua maneira de fazer filosofia, só assim se explicam as constantes derrapagens em relação aos modelos de discursividade dominantes. É verdade que a filosofia francesa conta um bom número de iconoclastas, prosélitos da

---

<sup>2326</sup> Por isso, no mesmo §, a submissão do artista ao ideal ascético é a mais radical das corrupções. Daí as críticas severas ao *Parsifal* de Wagner, no qual este se transforma no contrário de um artista que combate o ideal ascético.

<sup>2327</sup> *NF* 1888, 17[3].

Também, entre outros, e de 1887, *NF* 11[415]: “A arte e nada se não a arte. Ela é a grande possibilitadora da vida, o grande estimulante da vida...”

insurreição: Montaigne, Pascal, Descartes, Voltaire, Bergson, Sartre, Jankélévitch, Deleuze, Foucault... Parece mesmo ser uma especialidade do Hexágono. Talvez isso se deva à desconfiança que nutre em geral pela metafísica, ao contrário da Alemanha. Ou a uma relativa fragmentação cultural de uma país tão centrípeto quanto centrífugo, ou a uma Crítica que gosta de vir para a rua desafiar os mais poderosos (reais ou imaginários), fazendo grandes ou pequenas revoluções. Mas Derrida arriscou mais, a sua obra é mais marginal do que a dos seus congéneres, muitas vezes parece mesmo abandonar qualquer compromisso com o mundo da filosofia (*La carte postale*, *Glas*, *Éperons...*); até nos trabalhos quase conservadores há uma irreprimível vontade de fazer de outro modo, pensar diferentemente, sobretudo pela permanente desconstrução da tradição conceptual. Isto alimentou, vimo-lo, controvérsias sérias com defensores de uma racionalidade que pensa as coisas *como são*, mesmo se na verdade elas são sempre para nós, para uma racionalidade individual situada culturalmente. Mas o que seria a filosofia sem disputas? Como garantir que conceitos e filosofemas resistem, são auto-consistentes, se ninguém ou nada os puser em causa? Mesmo para Derrida, as objecções, por vezes injustas, de Searle e Habermas foram importantes para afinar o sistema imunológico das suas próprias teses e, igualmente relevante, com a ajuda delas, impulsionado pelos seus contendores, acedeu a um mais amplo reconhecimento. Por isso, é importante que a filosofia faça sempre a experiência da sua própria crise, e Derrida esteve à altura desta reivindicação essencial.

Derrida combateu continuamente a “metafísica da presença”, crença maior na possibilidade dos objectos virem, numa integridade inocente, à presença da consciência. Pelo contrário, para ele só há rastros, sentidos imperfeitos, incompletos, órfãos da sua origem fantasmagórica. Mesmo a arqui-escritura – lugar e tempo, talvez míticos, onde os seres assumiram responsabilidades axiológicas –, condição da escritura, sem por isso a transcender, recusa qualquer princípio metafísico. Derrida obriga-se, e obriga-nos, a olhar mais para o futuro do que para o passado, ambos disseminados no plano da escritura. Por isso, escolhe o termo “iteração” para desenhar com o mesmo gesto a duplicidade da repetição e da novidade, os sentidos originários abrem-se sempre a novas possibilidades, nesta repetição acontece sempre a diferença. Assim, a velha distinção austiniana entre enunciados constativos e performativos torna-se filosoficamente irrelevante, só conjurada pelo poder heurístico que representa discuti-la na arena da “filosofia séria”. Trata-se, pois, de desconstruir os sentidos mais sólidos, minar os grandes acordos do mundo filosófico em relação à metafísica da presença. Uma desconstrução que é, todavia, mais afirmativa do que negativa, as forças que desmancham o que está consagrado preocupam-se sobretudo em esboçar novos sentidos, a desconstrução favorece a suplementação. Como não há integridades, todas as escrituras

contêm em si mesmas as condições e a obrigação de se desconstruírem. Os receptores entram neste jogo, facilitam-no, ao mesmo tempo que se responsabilizam por acrescentar suplementos aos rastros iniciais. Uma recepção que já não é feita por sujeitos soberanos, agora que as assinaturas valem mais do que o “eu” porque são elas que criam a ilusão do *copyright*. Mas mesmo neste caso, sumir-se-iam como areia entre os dedos se não houvesse contra-assinaturas, i.e., se ao autor que empresta a assinatura não se seguissem as contra-assinaturas dos leitores. É também por isto que se torna impossível ligar Derrida a uma hermenêutica do sentido, os textos são sempre reescritos, uma indecidibilidade irreductível reside em cada texto.

Pode, pois, pôr-se Derrida a suplementar o Iluminismo, desconstruir a *Aufklärung* para que esta prossiga, suplementada, a sua importante viagem filosófica. Ao contrário do que defende Habermas, não há um centro da *Aufklärung*, que estaria no seu racionalismo universalista crítico, ela é feita de margens que se vão conjugando e desconjugando, umas com rastros cada vez mais evanescentes, outras avivadas pelo interesse e importância das contra-assinaturas. Derrida também desconstruiu Nietzsche, fê-lo abordando sobretudo partes pouco trabalhadas da sua obra. Teve a coragem, coerente com a sua visão de uma Crítica filosófica, de tomar dois dos campos nietzscheanos menos atractivos: a indecidibilidade dos seus textos e o ter nalguns casos facilitado a sua própria nazificação. Isto, vimo-lo, permite entender melhor Nietzsche, não o recebendo num tom tão panegírico; sendo este modo de recepção porventura mais perigoso do que dedicar-lhe, como fez Derrida, uma contra-assinatura crítica. No final, mostrámos como Derrida acabou por envolver a sua ideia de filosofia com o advérbio “talvez”. Regressando a Nietzsche, depois de alguns anos sem o referir directamente, propõe em *Politiques de l'amitié*, 1994, que todos os filosofemas sejam restringidos na sua vontade de domínio pelo “talvez”. Hesitação fundamental que permite “repor a filosofia numa cena que ela não governa” e evitar qualquer hermenêutica do sentido.

Entretanto, a desconstrução disseminou-se por margens que já não pertencem ao estrito campo filosófico, do cinema à publicidade, da política à economia, este conceito fugiu a Derrida e à filosofia, colonizou novas margens que com mais ou menos felicidade suplementam o rastro original. Apesar da desconfiança da arena filosófica, nada poderia, parece-nos, justificar melhor a perspectiva derridiana.

#### IV

Numa entrevista de 1966, acerca da edição crítica da obra de Nietzsche, Foucault revelou que era insensato prever o resultado do trabalho de colecção dos fragmentos



póstumos. A tarefa dos editores consistia em “construir um terreno de jogo” ocupado pelos historiadores da filosofia.<sup>2328</sup> Ora, à semelhança do de Nietzsche, o “terreno de jogo” foucauldiano recusa tácticas lineares, decisões assertivas ou planos unidimensionais. Sendo, obviamente, mais do que um “terreno” plano, ele influi grandemente no próprio jogo, privilegiando certos jogadores e jogadas. Não gosta particularmente de acções ligadas aos pressupostos da filosofia proposicional porque esta acaba por arbitrar restritivamente o próprio jogo. Foucault, ele próprio, jogou, como vimos, de forma muito aberta, até pelos problemas complexos que abordou, subsumíveis nos grandes campos do saber, poder e moral. Além disso, contrapôs à ideia de verdade, a de “jogos de verdade” (“jogos do verdadeiro e do falso”); à de poder, a de “microfísica do poder”; à de ontologia, *tout court*, a de “ontologia do hoje” e “ontologia de nós mesmos”. Maneira de deslocar velhos centros de significação para novas possibilidades de sentido, passando ao lado dos hábitos que asseguram uma certa consistência à linguagem filosófica mais ortodoxa. Mas era irreprimível a sua tendência para, em bom nietzscheano, reler a história da filosofia a partir de uma linha genealógica que investiga os interesses extra-filosóficos que presidem ao nascimento dos conceitos e filosofemas. A “História dos sistemas de pensamento”, título da sua cadeira no Collège de France, quer justamente historizar aquilo que parecia definitivo, ou converter a fenomenologia em epistemologia. Conhecendo, porém, o perigo de avançar para um empirismo radical, que nem Nietzsche, vimo-lo, arriscou, experimentou a estranha noção de “*a priori* histórico”. Depois de se aproximar do estruturalismo nos seus textos pré *L'Archéologie du savoir*, percebeu que escreveria “fragmentos filosóficos em estaleiros históricos”, afirmando que os seus livros eram “ficções”, “romances”, diagnosticavam a actualidade sem remeterem para o eterno. Por isso, deslocou Kant da analítica da verdade para uma ontologia do presente e preferiu o “exterior” da história ao “interior” da consciência. Para ele, a *Aufklärung* deixou de ser um momento da história da filosofia ou um manual metodológico, trata-se de mais um estilo filosófico, cujo pano de fundo é a crítica permanente ao presente (pensar e agir no presente é também uma forma de nos libertarmos dele). Interessado em prolongar o Iluminismo e rebater as críticas que o acusavam de o ter abandonado (e abastardado), Foucault tentou, inclusive, organizar a sua variação de uma Crítica a partir do conceito de problematização, uma pan-problematização sem qualquer postulação universal. É neste enquadramento que devemos ler a polémica afirmação de que “o poder não existe”. Ele não existe enquanto essência, ponto metafísico imutável à volta do qual orbitariam as suas diferentes modalidades. Apenas há “relações de poder”, abrindo para um

---

<sup>2328</sup> Cf. “Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage”, in *Dits et écrits* I, cit., p. 579

infindável campo onde ele se pode exercer, nem sempre inútil ou indigno, recebendo por isto as críticas inconsoláveis de muita da teoria política marxista. Apesar disso, as suas noções de “biopoder” e “biopolítica” inscrevem-se bem na actual crítica geral ao neoliberalismo, mas surpreende-nos que o importante conceito de “governamentalidade” não tenha o mesmo sucesso, só ele evita verdadeiramente a ideia essencialista de poder. Ainda no espaço da acção política, depois da distopia estalinista, intitulava-se um “militante pessimista”, mas, seguindo uma indicação de Habermas, um “positivista feliz”; não fatalmente descontente, pois, com a realidade. Talvez tenha sido a ausência de um optimismo inquebrantável que o fez designar-se, modestamente, um “intelectual específico”, falando apenas por si, em oposição aos “intelectuais universalistas”, simultaneamente porta-vozes da verdade, dos indivíduos e das soluções há muito imaginadas.

O anúncio da morte do autor, juntando-se ao coro da época, substituído, no campo mais imediato, pela noção de “função-autor”, adequava-se à importante linha filosófica da linguagem. Foucault quis descobrir, e descrever, epistemes, enunciados e formações discursivas, resultado de práticas historizadas que exigiam, querendo conhecer as histórias do saber e do poder, interrogar o discurso acerca das regras da sua formação; tudo sem normatizações, metodológicas ou prescritivas, absolutas. Foucault pensou-as a partir de regularidades que evitassem um relativismo insuperável e substituíssem conceptualmente estruturas ou outros elementos/factores a-históricos. Formações discursivas produtoras de objectos e acontecimentos, parcelas da realidade que, por ser múltipla e instável (só há positivities, inter-positivities), se dá numa inteligibilidade poliédrica, à espera do estratagema interpretativo que recolherá, justamente, as regularidades que a percorrem. Nada há, pois, para lá das interpretações, só elas acedem aos discursos que, para Foucault, são monumentos, não documentos.

A fase moral, a que dedicámos muitas páginas (ao inverso do tema do poder), uma moral individualista resultante da subjectivação, levou-o a elaborar uma vasta “hermenêutica do sujeito” para escrever uma história da formação ética das subjectividades. Foucault aborda esta ética especial recuperando a atenção ao cuidado de si e aos *aphrodisias* desenvolvida pelos gregos antigos, mesmo por Sócrates. Antes das morais cristãs, diz, defendia-se filosoficamente uma complexa “arte da existência” orientada para os prazeres da vida imanente. Traço cultural maior que a pastoral cristã elidiu com a prática da confissão, prova da sua desconfiança antropológica e forma de apostar no cuidado evangélico do próximo. Esta arte, ou “estética”, incidia na preocupação que cada indivíduo tinha com o seu estilo de vida, de forma a fazer da sua existência um modelo de perfeição. Não para se esgotar numa autofagia narcísica, mas porque, para Foucault, os gregos tinham como certo que só quem

sabia cuidar de si saberia cuidar dos outros. Neste sentido, também o “cuidado de si” tem um alcance político importante. Tanto mais que a parrésia ocupou aqui um lugar de destaque, sobretudo o movimento cínico, opondo-se, com a defesa incondicional da veracidade (uma espécie de liberdade de expressão *avant la lettre*), a todos os sistemas, políticos, morais ou filosóficos, de dominância. Foucault pretende, pois, substituir as éticas baseadas em morais sociais com um forte pendor religioso por um trabalho livre, sem códigos pré-definidos, sobre si mesmo. Tanto mais que, como sabemos, para Foucault o grande *leitmotiv* de cada indivíduo é o “prazer”. Causa de controvérsia com Deleuze, que preferia o “desejo”, ele insiste, defendendo-se da acusação de apelar a um hedonismo frívolo, que o prazer é o impulso básico de produção de acontecimentos e subjectivações.

Este cuidado de si feito à medida de cada um (e há aqui novamente um gesto político), constitui-se, diz o último Foucault, como o “real da filosofia”. Neste sentido, aproximando-se de Nietzsche, a filosofia é uma forma de experimentar novas possibilidades de vida, conduzindo à transfiguração de si mesmo (o *Selbstüberwindung* nietzscheano). É também por isto que não se perspectiva uma hermenêutica do sentido em Foucault. Se, como vimos, não existem instâncias a-históricas e a filosofia trabalha na transformação de cada indivíduo, então não há sentidos absolutos, verdades irreduzíveis. Aliás, quando em 1964, no colóquio de Royaumont, proferiu a conferência “Nietzsche, Freud, Marx”, defendeu a infinidade dos processos interpretativos, nascida nos três grandes críticos, invertendo-se a ordem finita da verdade. Apesar das semelhanças, só Nietzsche desenvolveu uma hermenêutica exclusivamente da vida, e talvez por isso tenha prevalecido sobre os outros dois monstros sagrados. Mesmo se escreveu pouco, quase pouquíssimo, sobre Nietzsche, Foucault abasteceu-se nele de ideias e conceitos. Primeiro, o conceito de arqueologia, com o qual procurou, sem grande sucesso, elaborar um estruturalismo historizado; depois, o de genealogia, mais fácil de manusear, mesmo se foi preciso explicar que com ele não buscava origens absolutas. Foucault não foi, é verdade, visceralmente nietzscheano, quase não abordou alguns dos seus principais problemas (eterno retorno, vontade de potência, sobre-homem, niilismo, dionisismo/apolinismo, decadência...), nem se envolveu na luta pela supremacia no campo da recepção francesa. Mas conhecia-o razoavelmente bem e fez com ele aquilo que fez com os outros filósofos, Kant inclusive: usou-o. Citámo-lo durante a Tese a referir que não se interessou pela fidelidade textual, que o tinha utilizado para alimentar o seu próprio pensamento. E isto é mais um apontamento sobre a impossibilidade de se equacionar qualquer hermenêutica do sentido.

Foucault também nos deixou antes do tempo, mas temos, por enquanto, menos pistas, do que no caso de Nietzsche, para tentarmos projectar futuras linhas de desenvolvimento

filosófico. Os inéditos, que, tudo o indica, Foucault desejava manter nessa condição, cerca de 37 000 folhas, foram transladados em 2012 para a *Bibliothèque nationale de France*; entre eles o manuscrito *Les Aveux de la chair*, previsível quarto volume da *História da Sexualidade*, e um “journal intellectuel” composto de vinte e nove cadernos que acompanham trinta e cinco anos de investigações. Sobre o manuscrito, argumentamos já que as pistas que deixou nos *Dits et écrits* indicam um trabalho sobre como o Cristianismo desviou as práticas de si do ascetismo antigo para uma hermenêutica de si, descodificação do sujeito do desejo e prazer. Tratar-se-ia de demonstrar que a articulação entre lei e desejo foi a característica principal do Cristianismo. Daniel Defert, companheiro de vida, refere, por sua vez, que nos últimos cursos do Collège de France, 1983-84, ele se identificava pela primeira vez, ao tratar da parrésia cínica, de forma positiva com a filosofia.<sup>2329</sup> Portanto, pressupomos que passaria do “cuidado de si”, volume três da *História da Sexualidade*, para uma História da obsessão em expurgar os pecados, inibindo-se e sublimando-se, controlando-se quase toda a economia do prazer. Mas há também a linha da parrésia, da veracidade, acto de coragem individual e projecto para uma nova ordem política, depois dos “intelectuais universais” terem esgotado as narrativas anti-estatais. Uma comunidade gerida em torno da veracidade de cada elemento seria um acontecimento profundamente revolucionário.

Por último, nesses derradeiros anos, Foucault sabia que estava doente, e que talvez não pudesse sobreviver. Não é por acaso, pois, que o problema da morte tenha ganho centralidade quer nos cursos do Collège, quer nas entrevistas. Do suicídio de Sócrates às formas cada vez mais assépticas de desaparecer, Foucault quis pensar a morte e o morrer. Se tivesse sobrevivido (poucos anos depois, a SIDA tornou-se mais uma doença crónica do que fatal), relembrando a proximidade com o fim que há pouco tinha experimentado, talvez ousasse escrever uma *História do morrer*. Ou, em bom hedonista, feito o que prediz numa entrevista de 1983 se ganhasse a lotaria: “criaria um instituto onde as pessoas que quisessem morrer viessem passar um fim-de-semana, uma semana ao menos, no prazer, na droga, talvez, para de seguida desaparecerem, como por apagamento...”<sup>2330</sup>

## V

Gilles Deleuze foi simultaneamente o que mais escreveu sobre Nietzsche e o mais fecundo inventor de conceitos dos três comentadores que aqui trouxemos. Além disso, multiplicou os temas que abordou dentro da filosofia: teatro, literatura, pintura, cinema,

---

<sup>2329</sup> Cf. *Libération* (22 Janeiro 2009).

<sup>2330</sup> *Dits et écrits* II, cit., p. 1201.

política... e fê-lo quase sempre de forma heterodoxa, dramatizando ideias-problema, em vez de esquematizar, preferindo o “distinto-obsuro” ao “claro-distinto”. Com isto, desviou-se da verdade como adequação, preferindo aquilo que é fecundo, e um erro pode ser mais estimulante do que uma verdade proposicional que plasme o senso comum numa linguagem filosófica. Fecundo é o que funciona, “somos puramente funcionalistas, o que nos interessa é saber como uma coisa funciona”, diz Deleuze. O que funciona e o que “dá a pensar”, expressão retirada de *À la recherche...* de Proust. Da mesma forma, *mutatis mutandis*, perto do fim de vida dirá que o sentido provém do sem-sentido e que o filosófico se gera no não-filosófico. Além disso, o que dá a pensar constitui-se sempre como problema que, ao contrário de um certo optimismo político-epistemológico, nunca encontra nas soluções, que se apressam a envolvê-lo, o seu fim último. Os problemas, diz Deleuze, perduram sobre as soluções, e é também por isto que pensar é uma tarefa infinita e que não existe, mascarado de uma ou outra forma, uma força teleológica da salvação. “O interessante é o meio”, não a originalidade ou o ponto de partida, não a solução ou a finalidade. Isto diferencia-o irremediavelmente dos planos filosóficos agrupados na trilogia contemplação (Platão), reflexão (Kant) e comunicação (fenomenologia).

Com estes impulsos construiu uma obra totalmente dentro da filosofia, mas tão desviante, com tantas experimentações, exterioridades, novidades que parece ser apenas um esboço, embora bastante sistematizado, à espera do “povo filosófico por vir”.<sup>2331</sup> A nova imagem do pensamento, que quis edificar na década de 60, serviu para desmontar as teorias que asseguravam o produto de um jogo harmonioso entre faculdades e a adoração de um processo de subjectivação que desembocava no “sujeito do conhecimento” (os conceitos de hecceidades, individuações sem sujeito, e de “máquina”, enunciação maquínica, serviram para o combate). Inspirado sobretudo por Nietzsche e Proust, justificará uma nova imagem do pensamento onde o “exterior”, o dissenso (mas não a confrontação gratuita) e os erros *virtuosos* forçam a pensar,<sup>2332</sup> substituindo a imagem do pensamento como representação por uma sem imagem, na medida em que ela se vai constituindo à medida que o pensamento se desenrola, o pensamento não pré-existe ao pensar. Em vez de uma recognição fundada na identidade e na repetição, tudo assenta num jogo permanente de diferenciação. O eu está fendido e os problemas não se dissolvem nas soluções, daí que a aprendizagem tenha sempre uma dimensão vital (pedagogia sem mestre, aprender enquanto se faz). É assim também que

---

<sup>2331</sup> Isto não significa uma espera passiva, apliquemos aqui aquilo que Hans-Robert Jauß diz sobre algumas obras literárias: “há obras que não têm ainda relação com nenhum público definido no momento do seu aparecimento, mas que abalam tão profundamente o horizonte familiar de expectativa que o seu público não pode senão constituir-se progressivamente.” (*A Literatura como Provocação*, cit., p. 75) Com Deleuze foi assim, por isso virá com certeza a receber um povo fiel e inteligente de leitores.

<sup>2332</sup> Na numismática, os erros de edição nas moedas ou notas aumentam geralmente o seu valor.

contra a crença no acto de pensar orientado pelo bom-senso dos modelos do reconhecimento, demonstra que ele, afinal, tem que ver com a produção de sentidos, experimentando mais do que interpretando, posição que dificilmente consente uma hermenêutica do sentido. Percebe-se, pois, que Deleuze passe da interpretação à experimentação, levando, com Félix Guattari, mais longe a possibilidade de receber de outra forma alguns autores, como Nietzsche, Proust ou Kafka, e todo o horizonte político efervescente do Maio 68, implicando o pensador naquilo que pensa, daí a célebre afirmação: “temos sempre a verdade que merecemos”. Experimentar dentro de uma lógica da criação e recepção rizomáticas, desvio iconoclasta à velha verticalidade arborescente do pensamento e da política. Mas era preciso, contra a vertigem do relativismo niilista, *sistematizar* um pensamento anticapitalista, via aberta pelo conceito de “empirismo transcendental” (cuja virtude polémica é mais fácil de apanhar do que a tética).<sup>2333</sup> O trabalho mais longo e consequente será feito a duas mãos (com Félix Guattari) durante quase uma década em torno dos dois volumes de *Capitalisme et schizophrénie*. Construindo uma genealogia do Estado, passando dos selvagens aos bárbaros, depois aos civilizados, evitando o sequencialismo histórico. Para isso, interessou-lhe destacar o pensamento revolucionário nietzscheano que proporcionava, quando lido numa hermenêutica intensiva (limpa de qualquer significante), as linhas de fuga necessárias à experimentação de novas proposições políticas. Tratava-se de desterritorializar inteiramente a ideia de Estado que, mesmo nas democracias “avançadas” do Ocidente ou nos regimes comunistas mais benignos, continuava a ensombrar os processos da aparente emancipação humana. Na verdade, era preciso continuar a denunciar a regressão ao despotismo primitivo como uma constante histórico-política. A esquizo-análise deve, então, substituir-se à psicanálise (o inconsciente não é edipiano, mas uma “máquina desejante”), porque esta ainda codifica, ainda introduz, a partir de sentidos pré-determinados, a culpa no “paciente”, continuando a alimentar neuroses. Deve-se restituir a multiplicidade molecular, revogando as interpretações molares que procuram e edificam totalidades; tanto mais que só há fluxos e corpos sem órgãos, seres nómadas e espaços lisos. Por conseguinte, Nietzsche e outros autores, como Proust, Kafka, Beckett, Bergson, Hume... devem ser usados à semelhança de máquinas de guerra contra as codificações sem linhas de fuga. Não para, à maneira das contra-revoluções, definir, em troca, um outro mundo igualmente codificado, mas deixar que os nómadas vivam no deserto, desterritorializados e desenraizados, com um estilo de existência assente na deslocação veloz sem finalidades.

A década de 90 será a de *Qu'est-ce que la philosophie?* Desconstrução, permitam-nos o termo, da velha imagem da história da filosofia como processo de desenvolvimento

---

<sup>2333</sup> Cf. Anna Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit., p. 24.

cumulativo de conceitos e filosofemas. Ela não quer em primeiro lugar “saber”, e não é a “verdade” que a motiva. Prefere as categorias de “interessante”, “notável” e “importante”, deixando-as avaliar a qualidade do seu trabalho. Desenvolve então uma intensa reflexão acerca da criação de conceitos pelas personagens filosóficas dentro de um plano de imanência pré-filosófico (forma de substituir o transcendental kantiano), numa temporalidade da coexistência dos planos, uma ordem estratigráfica em vez de cronológica. Tudo suportado num “gosto filosófico” que parece mais vasto e original do que os conceitos, personagens e o próprio plano de imanência. Depois, troca a habitual História da filosofia (antídoto tradicional contra a atomização estéril) por uma geofilosofia, agindo no devir das nacionalidades filosóficas (grega, francesa, inglesa e alemã), em vez de no tempo sequencial da história, substituição da sucessão de sistemas pelo enquadramento geocultural do nascimento e desenvolvimento de acontecimentos filosóficos. Por outro lado, a geofilosofia aponta para uma relação entre filosofia e política, visto o pensar não cuidar da relação sujeito/objecto, mas da relação entre território e terra, simbiose matéria/espírito. É por isso que o Ocidente se reterritorializa na Grécia antiga, ao mesmo tempo que ela faz o movimento inverso (sem conceitos, necessita de se desterritorializar e de se reterritorializar em nós; um problema que alimentaria, por si só, uma teoria da recepção e acaba com a História da filosofia tal como a conhecemos).

Além disso, a filosofia não tem o privilégio de pensar melhor do que outras áreas do saber, a ciência (funções) e a arte (perceptos e afectos) fazem-no muito bem, em campos, aliás, que só elas compreendem. Para lá das diferenças, a trilogia filosofia/ciência/arte evidencia o nosso permanente confronto com o caos (velocidade incontrolada mais do que desordem) e com a opinião (optimista e amiga do pré-codificado). Em *Qu'est-ce que la philosophie?* a filosofia não tem a superioridade crítica e epistemológica que tantos, prosélitos mais ou menos sinceros, defendem: as três querem, e podem, traçar planos sobre o caos. E todas assumem uma modéstia que as obriga a sair do mundo que lhes é próprio e onde se sentem bem, a filosofia, e.g., antes de ter os conceitos que lhe dão o poder, o seu “plano” é pré-filosófico. Mais, ela é “não-filosofia” quando encara, despida de fórmulas e poses, o caos, tendo, deste modo, a necessidade de uma compreensão não-filosófica de si mesma. Devendo também, em consequência, o filósofo tornar-se não-filósofo. Com isto, Deleuze pretendia com certeza apontar para uma nova filosofia capaz de se misturar com o quotidiano, a vida que alimenta as pulsações dos dias e das noites *vulgares*, tão nobre e importante como as mais rigorosas especulações abstractas. Tanto mais que a grande revolução, Maio 68, aconteceu fora de quadros conceptuais universais.

Leitor de Kant e de Hume – reconhecendo a importância da noção de “transcendental” para a validação do que se pensa, mas também, no pólo oposto, o perigo de promover a despacialização e a destemporalização (nos exemplos dos neo-idealismos inspirados em Kant) –, Deleuze usou o conceito de “empirismo transcendental” para evitar cair num novo transcendentalismo idealista e, ao mesmo tempo, manter certas virtudes de se pensar para lá da sensibilidade. Com ele e o de “dramatização”, o processo de pensar acontece dentro de “dinamismos espaço-temporais”, mas sem se reduzir a eles, maneira da “Ideia” se actualizar, i.e., diferenciar. Desta forma, Deleuze evita toda a tradição do senso comum que decalcava o transcendental sobre as figuras do empírico. Mantém-se numa imanência que pretende resgatar do caos, mesmo antes de *Qu'est-ce que la philosophie?*, com os conceitos de “agenciamento colectivo de enunciação”, “ritornelo”, “planalto”, “anexactidão” “dramatização” ou, entre outros, o “caosmos” e o lance de dados que lhe corresponde (dialéctica entre o singular de “um lance” e o absoluto do acontecimento que daí resulta). Mas talvez um dos traços mais presentes em Deleuze seja o de uma imanência que não se rende ao homogêneo, e nisto a hermenêutica do sentido chocou com uma impossibilidade irreduzível; e.g., os movimentos (a)paralelos da vespa e da orquídea fazem rizoma enquanto heterogêneos, a auto-referência dos acontecimentos (como Maio 68) ou dos planos de imanência impendem a reprodução, representação, e, assim, a sua homogeneização. Mesmo se no final de vida recupera a noção de “sentido” é para a remeter para o sem-sentido, onde está a sua condição de existência. Ora, também esta relação improvável, mas necessária, entre sentido e sem-sentido rasura até a mais leve esperança de unidade. No mesmo horizonte funciona o filosófico e o não-filosófico. O próprio pensamento, ao acordar do sonho de um sujeito soberano e compreender, primeiro, a sua condição de pensamento-acontecimento, depois a de pensamento-cérebro, assume, enquanto complexo funcional, a produção de heterogêneses. Tudo isto tecido noutro plano, numa dialéctica, sem superações, entre o real e o virtual: o que do plano de imanência está estendido sobre o caos, sendo já acontecimento, conceito, estado de coisas, função, sentido... e o que tendo realidade ainda não é actual (virtual).

Para terminarmos, permitam-nos uma bela *petite histoire*: Elias Sanbar, que frequentou os últimos cursos de Deleuze em Vincennes (1986-87), vendo sempre uma senhora sentada à frente no anfiteatro, teve a curiosidade de lhe perguntar o que estava a preparar. Respondeu-lhe: “sabe, ele ajuda-me a viver.” Sanbar confirma que Deleuze tinha esse efeito sobre as pessoas. Talvez por isso, além dos impulsos vitais que vêm da sua força



criadora, vemos nos textos originais de *Critique et clinique*, textos que preparam a sua morte, um redobrado elogio ao vitalismo.<sup>2334</sup>

---

<sup>2334</sup> Cit. por François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Bibliographie croisée*, cit., p. 425.

## I- Bibliografia Geral

- AA.VV., *Cahiers de Royaumont – Nietzsche*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.  
 \_\_\_\_\_ Ashley Woodward (ed.), *Interpreting Nietzsche. Reception and Influence*, London: continuum, 2001.  
 \_\_\_\_\_ *Cahiers philosophiques – Nietzsche* 90 (2002), Delagrave.  
 \_\_\_\_\_ *Critical Inquiry* 6 (1980).  
 \_\_\_\_\_ *Du Sublime*, Paris: Belin, 1988.  
 \_\_\_\_\_ *Le Souci du passage*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.  
 \_\_\_\_\_ *Lectures de Nietzsche*, Paris: Livre de Poche, 2000.  
 \_\_\_\_\_ *Lignes* 07 (Fevereiro 2002), Dijon: Éditions Léo Scheer.  
 \_\_\_\_\_ *New Literary History* 22 (1991).  
 \_\_\_\_\_ *New Nietzsche Studies*, vol. 8, 3-4 (Inverno 2011 / Primavera 2012).  
 \_\_\_\_\_ *Nietzsche Aujourd’hui?*, 2 vol., Paris: U.G.E./“10/18”, 1973.  
 \_\_\_\_\_ *Philosophica* 42 (2013).  
 \_\_\_\_\_ *Querelle autour de la naissance de la tragédie – Nietzsche, Ritschl, Rohde, Wilamowitz, Wagner*, Paris: Vrin, 1995.  
 \_\_\_\_\_ *Revista Filosófica de Coimbra* 1 (1992).  
 \_\_\_\_\_ *Revista Portuguesa de Filosofia – Friedrich Nietzsche* 57 (2001), Braga: RPF.  
 \_\_\_\_\_ *Revue Internationale de philosophie – Nietzsche* 1 (2000), Paris: P.U.F.  
 \_\_\_\_\_ *Revue Philosophique – Nietzsche* 3 (Julho-Setembro 1998), Paris: P.U.F.  
 \_\_\_\_\_ *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*.  
 ARISTÓTELES, *Poética*, trad. Eudoro de Sousa, Lisboa: INCM, 2000.  
 AUDI, Paul, *L’Ivresse de l’art – Nietzsche et l’esthétique*, Paris: Le Livre de Poche, 2003.  
 BARRENTO, João, *A espiral vertiginosa – ensaio sobre a cultura contemporânea*, Lisboa: Cotovia, 2001.  
 BARTHES, Roland, *Le Degré zéro de l’écriture*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1953.  
 BATAILLE, Georges, *œuvres complètes* V, t.1, Paris: Gallimard, 1973.  
 BEHLER, Ernest, *Derrida-Nietzsche. Nietzsche-Derrida\**, Munich-Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1988.  
 BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980.  
 BENJAMIN, Walter, *Le concept de critique esthétique – dans le romantisme allemand*, trad. fra. de Philippe Lacoue-Labarthe, Paris: Flammarion/Champs, 1986.  
 BLANCHOT, Maurice, *L’Entretien Infini*, Paris: Gallimard, 1969.  
 BLANCHOT, Maurice, *La Communauté inavouable*, Paris: Minuit, 1983.  
 BOUDOT, Pierre, *Nietzsche et l’au-delà de la liberté. Nietzsche et les écrivains français*, Paris: Aubier-Montaigne, 1970.  
 BURKER, Walter, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, trad. M. J. Simões Loureiro, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.  
 CAMPIONI, Giuliano, *Les lectures française de Nietzsche*, Paris: P.U.F./Perspectives germaniques, 2001.  
 COLLI, Giorgio, *Après Nietzsche*, trad. fra. Pascal Gabellone, Paris: Éditions de l’éclat, 1987.

---

<sup>2335</sup> Algumas, poucas, referências bibliográficas repetem-se, surgindo em campos bibliográficos distintos. Achamos que isso esclareceria o pano de fundo filosófico que nos orientou em cada momento. Toda a duplicação será indicada na primeira referência por um asterisco no final do nome da obra.

- COLLI, Giorgio, *Escritos sobre Nietzsche*, trad. Filomena Molder, Lisboa: Relógio D'Água, 2000.
- COLLI, Giorgio, *O Nascimento da Filosofia*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1998.
- COLLINI, Stefan, (ed.), artigos de Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler e Christine Brooke-Rose, *Interpretation and overinterpretation*, Cambridge University Press, 1992.
- CUSSET, François, *French Theory – Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris: La Découverte, 2005.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition\** (1968), Paris: P.U.F./Épiméthée, 2008.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie\** (1962), Paris: P.U.F./Quadrige, 1999.
- DETIENNE, Marcel, *Apollon le couteau a la main*, Paris: Gallimard, 1998.
- DETIENNE, Marcel, *Dionysos mis à mort*, Paris: Gallimard/Tel, 1998.
- DIESKAU, Dietrich Fischer, *Wagner et Nietzsche*, trad. Francis Van de Velde, Paris: Francis Van de Velde, 1979.
- DODDS, E. R., *Les Grecs et l'Irrationnel*, trad. de Michel Gibson, Paris: Flammarion/Champs, 1977.
- DUMOULIÉ, Camille, *Nietzsche et Artaud – pour une éthique de la cruauté*, Paris: P.U.F./Philosophie d'aujourd'hui, 1992.
- ESPINOSA, Bento de, *Ética*, trad. Joaquim de Carvalho, Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- ECO, Umberto, *Dire Quasi La Stessa Cosa. Esperienze di Traduzione* (2003), Milano: Tascabili Bompiani, 2010.
- FARIAS, Victor, *Heidegger et le nazisme*, Paris: Verdier, 1987.
- FERRY, Luc e RENAUT, Alain, *La pensée 68. Essai sur l'anti humanisme contemporain*, Paris: Gallimard/folio essais, 1988.
- FERRY, Luc, *Homo Aestheticus – l'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris: Grasset, 1990.
- FINK, Eugen, *Nietzsches Philosophie* (1960), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1986.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits\**, dois tomos (1994, Gallimard/Bibliothèque des sciences humaines, em 4 tomos), Paris: Gallimard/Quarto, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960/90, *Wahrheit und Methode*), trad. Pierre Fruchon, Paris: Les Éditions du Seuil, 1996.
- GENETTE, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1982.
- GIL, José, *Metamorfoses do Corpo* (1980), Lisboa: Relógio D'Água, 1997<sup>2</sup>.
- GRANIER, Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1966.
- GRANIER, Jean, *Nietzsche*, Paris: P.U.F./“Que sais-je?”, 1982.
- HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique* (1993), Paris: Gallimard/Tel, 1996.
- HAAR, Michel, *Par-delà le nihilisme – Nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris: P.U.F./Perspectives Critiques, 1998.
- HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Surkamp Verlag), trad. Ana Pereira, Manuel Soares, Maria Carvalho e Maria Servya Porto: Dom Quixote, 2000.
- HAMANN, Johann Georg, *Memoráveis Socráticas*, trad. Miranda Justo, Lisboa: C.F.U.L., 1999.
- HAN, byung-Chul, *A Sociedade da Transparência* (2012, *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz Verlag) trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água, 2014.
- HAROLD, Bloom, *A Angústia da Influência* (1973, *The anxiety of Influence*, Oxford University Press), trad. Miguel Tamen, Lisboa: Cotovia, 1991.
- HARTNOLL, Phyllis, *The Theatre. A concise History*, London: Thames & Hudson, 1998.

HEIDEGGER, Martin, *Die Technik und die Kehre* (1953), Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1962.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche\**, zwei Bänden, Pfullingen: Neske, 1961.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

HOLLINRAKE, Roger, *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo* (1982/2010, *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism*, Routledge), trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

HORKEIMER, Max e ADORNO, Theodor, *La dialectique de la Raison – Fragments philosophiques* (1944/1947/1988, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer), trad. Éliane Kaufholz, Paris: Gallimard, 1974.

JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, drei Bänden, München/Wien: Carl Hanser Verlag, 1978.

JASPERS, Karl, *Nietzsche - Introduction à sa philosophie* (1936, *Nietzsche : Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter), trad. Henri Niel, Paris: Gallimard/Tel, 2000.

JAUSS, Hans-Robert, *A Literatura como Provocação (História da Literatura como Provocação Literária)\** (1967, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Suhrkamp Verlag), trad. Teresa Cruz, Lisboa: Vega/Passagens, 2003.

JEANMAIRE, Henri, *Dionysos – Histoire du culte de Bacchus*, Paris: Payot, 1991.

LÉVI-STRAUSS, , *Tristes Tropiques\**, Paris: Plon, 1955.

KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António Marques e Valério Rohden, Lisboa: I.N.C.M., 1990.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KESSLER, Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris: P.U.F./Thémis, 1999.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris: Mercure de France, 1969.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Un si funeste désir*, Paris: Gallimard/L'Imaginaire, 1963.

KOFMAN, Sarah, *Explosion I. De l' 'Ecce Homo' de Nietzsche*, Paris: Galilée, 1992.

KOFMAN, Sarah, *Explosion II – Les enfants de Nietzsche*, Paris: Galilée, 1993.

KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Paris: Galilée, 1983.

KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris: Galilée, 1986.

KOFMAN, Sarah, *Séductions – De Sartre à Héraclite*, Paris: Galilée, 1990.

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard/tel, 1947.

KREMER-MARIETTI, Angèle, *Nietzsche et la rhétorique*, Paris: P.U.F./l'interrogation philosophique, 1992.

KRISTEVA, Julia, *Semeiotike. Recherches pour un sémanalyse*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1969.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe e NANCY, Jean-luc, *L'absolu Littéraire – Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1978.

LIÉBERT, Georges, *Nietzsche et la musique* (1995), Paris: P.U.F./Quadrige, 2000.

LÖWITH, Karl, *Nietzsche – philosophie de l'éternel retour du même* (1956, *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer), trad. Anne-Sophie Astrup, Paris: Hachette, 1991.

LYOTARD, Jean-François, *O Inumano* (1988, *L'Inhumain: Causeries sur le temps*, Galilée), trad. Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandra, Lisboa: Estampa, 1997<sup>2</sup>.

MACHADO, Roberto, *Nietzsche e a Verdade*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

MACHADO, Roberto, *Zaratustra, tragédia nietzscheana*, Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MARQUES, António (org.), *Nietzsche – Cem anos após o projecto «vontade de poder – transmutação de todos os valores»*, Lisboa: Vega, 1989.

MONTINARI, Mazzino, *Friedrich Nietzsche\**, Paris: P.U.F., 2001.

NABAIS, Nuno, *Metafísica do Trágico. Estudos sobre Nietzsche*, Lisboa: Relógio D'Água, 1997; ed. inglesa, *Nietzsche and the Metaphysics of the Tragic*, New York/London: Continuum, 2006.

OVERBECK, Franz, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche* (1906, "Neue Rundschau"), trad. Jeanne Champeaux, Paris: Allia, 1999.

PAUTRAT, Bernard, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1971.

PESSOA, Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Ática, s/d.

PHILONENKO, Alexis, *Nietzsche. Le rire et le tragique*, Paris: Livre de Poche, 1995.

PINTO, Louis, *Les Neveux de Zarathoustra\**, Paris: Les Éditions du Seuil, 1995.

PLATÃO, *A República*, trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Gulbenkian, 1990.

PORTER, James, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford: Standord University Press, 2000.

RICOEUR, Paul, *De l'interprétation – essai sur Freud*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1965.

RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II\**, Paris: Les Éditions du Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul, *La Métaphore vive* (1975), Paris: Les Éditions du Seuil, 2002.

RIDER, Jacques le, *Nietzsche en France. De la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au temps présent*, Paris: P.U.F./Perspectives germaniques, 1999.

RORTY, Richard, *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press), trad. Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa: Editorial Presença, 1994.

RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche. Biographie seines Denkens* (2002), Frankfurt am Main: Taschenbuch Verlag, 2008<sup>3</sup>.

SARTRE, Jean-Paul, *La Critique de la raison dialectique*, dois tomos, Paris: Gallimard/Idées, 1960.

SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature?* (1948), Paris: Gallimard/Folio-essais, 1989.

SCHOPENHAUER, Artur, *Le Monde Come Volonté et Comme Représentation* (1819/1844, *Die Welt als Wille und Vorstellung*), trad. A. Burdeau corrigida por Richard Roos, Paris: P.U.F., 1966.

SCHRIFT, Alan, *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*, New York/London: Routledge, 1995.

SCHRIFT, Alan, *Twentieth-Century French Philosophy, Key Themes and Thinkers*, Malden, Oxford e Carlton: Blackwell Publishing, 2006.

SILK, M. S. e STERN, J. P., *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SLOTTERDIJK, Peter, *Crítica da Razão Cínica* (1983, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag), trad. Manuel Resende, Lisboa: Relógio D'Água, 2011.

SLOTTERDIJK, Peter, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus\** (1986), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

SLOTTERDIJK, Peter, *La Mobilisation infinie – Vers une critique de la cinétique politique* (1989, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp Verlag), trad. Hans Hildenbrand, Paris : Christian Bourgois Éditeur/points, 2000.

SLOTTERDIJK, Peter, *O Sol e a Morte, diálogos com Hans-Jürgen Heinrichs*, (2001, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag), trad. Carlos Oliveira, Lisboa: Relógio D'Água.

SLOTTERDIJK, Peter, *Nietzsche Apostle* (2001, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsche fünftes 'Evangelium'*, Suhrkamp), trad. Steven Corcoran, Los Angeles: Semiotext(e), 2013.

STAROBINSKI, Jean, *L'œil vivant II : La relation critique*, Paris: Gallimard, 1970.

STEINER, George, *Antígonas* (1984, *Antigones*, Clarendon Press), trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água, 1995.

STEINER, George, *Dans le château de Barbe-Bleue – Notes pour une Redéfinition de la Culture* (1974, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Redefinition of Culture*, Yale University Press), trad. Lucienne Lotringer, Paris: Gallimard/folio essais, 1998.

STEINER, George, *Depois de Babel. Aspectos da Linguagem e Tradução* (1975, *After Babel – Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press), trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água, 2002.

VALADIER, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris: Éditions du Cerf, 1974.

VALADIER, Paul, *Nietzsche l'intempestif*, Paris: Beauchesne, 2000.

VALÉRY, Paul, *Œuvres*, vol. I ; Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1980.

VATTIMO, Gianni, *Introduction à Nietzsche* (1985, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza) trad. Fabienne Zanussi, Bruxelles: De Boeck Université, 1991.

VATTIMO, Gianni, *O Fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (1985, *La fine della modernità*, Garzanti), trad. Maria de Fátima Boavida, Lisboa: Presença, 1987.

VERNANT, Jean-Pierre, (org.), *L'homme grec*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1993.

WAGNER, Richard, *A Arte e a Revolução* (1849, *Die Kunst und die Revolution*) trad. José Miranda Justo, Lisboa: Antígona, 1990.

WAGNER, Richard, *A Obra de Arte do Futuro* (1850, *Das Kunstwerk der Zukunft*), trad. José Miranda Justo, Lisboa: Antígona, 2003.

WAHL, Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris: Rieder, 1929.

WARIN, François, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Paris: P.U.F./Philosophie d'aujourd'hui, 1994.

WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris: P.U.F./Questions, 1995.

## II- Friedrich Nietzsche

### Bibliografia primária

*Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta, Munich: Carl Hanser, 1954-56.

*Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 30 volumes, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin/New York: dtv-Walter de Gruyter, 1967-77.

*Werke: kritische Studienausgabe*, 15 volumes, Munich-Berlin/New York: dtv-Walter de Gruyter, 1999.

*Sämtliche Briefe, kritische Studienausgabe*, 8 volumes, Munich-Berlin-New York: dtv-Walter de Gruyter, 1986.

*Œuvres philosophiques complètes*, 15 volumes Paris: Gallimard, 1968-1990.

*Correspondance*, 3 volumes, Paris: Gallimard, 1986-2002.

*Obras Escolhidas*, 7 volumes ed. António Marques, Lisboa: Círculo de Leitores e Relógio D'Água, 1996/1998.

### Bibliografia secundária

AA. VV., *Le Magazine Littéraire* 383 (Janeiro 2000).

\_\_\_\_\_, *Cahier de L'Herne Nietzsche* 73 (2000), Paris: 2005.

- 
- Kant: Posteridade e Actualidade. Colóquio Internacional*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.
- 
- Le Magazine Littéraire*, hors-série 3 (2001).
- 
- Nietzsche, penseur du chaos moderne*, Paris: Scali, 2007.
- 
- Noesis* 10 (2006).
- 
- Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris: Le Livre de Poche, 1991.
- 
- (coord. Adriana Veríssimo Serão), *Filosofia e Arquitectura da Paisagem. Um Manual*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.
- ALAIN, Arnaud, *Pierre Klossowski*, Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- ASCHHEIM, Steven E., *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990*, Berkely/Los Angeles/London: University of California Press, 1994.
- BARRENTO, João, *A espiral vertiginosa – ensaio sobre a cultura contemporânea*, Lisboa: Cotovia, 2001.
- BLONDEL, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture* (2001, P.U.F.), Paris: L'harmattan, 2006.
- BLOOM, Harold, *A Angústia da Influência* (1973, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, Oxford University Press), trad. Miguel Tamen, Lisboa: Cotovia, 1991.
- CAMPIONI, Giuliano, D'IORIO, Paolo, FORNARI, Maria, FRONTEROTTA, Francesco e ORSUCCI Andrea, *Nietzsche persönliche Bibliothek*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.
- CAMUS, Albert, *L'homme révolté* (1951), Paris: Gallimard/folio essais, 1985.
- CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sisyphe* (1942), Paris: Gallimard/folio essais, 1994.
- COLLINI, Stefan (ed.), *Interpretation and overinterpretation*, Cambridge University Press, 1992.
- CONSTÂNCIO, João, *Arte e Nihilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*, Lisboa: Tinta de China, 2013.
- COX, Christoph, *Nietzsche, Naturalism and Interpretation*, Berkeley: University of California Press, 1999.
- CRÉPON, Marc, *Nietzsche. L'art et la politique de l'avenir*, Paris: P.U.F/Perspectives germaniques, 2003.
- DANTO, Arthur C., *Nietzsche as Philosopher* (1965), New York: Columbia University Press, 1980.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche* (1965), Paris: P.U.F./Philosophes, 2007.
- DUVOY, Lionel (ed.), *Friedrich Nietzsche. Fragments posthumes sur l'éternel retour*, Paris: Allia, 2006.
- FERRY, Luc e RENAUT, Alain, *La pensée 68. Essai sur l'anti humanisme contemporain*, Paris: Gallimard/folio essais, 1985.
- FRANCK, Dider, *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (1998), Paris: P.U.F./Epiméthée, 2010.
- GRANIER, JEAN, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- GREEN, Michael Steven, *Nietzsche And The Transcendental Tradition*, University of Illinois, 2002.
- HALES, Steven D. e WELSHON, Rex, *Nietzsche's Perspectivism*, Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, *Holzwege* (1950), in *Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, zwei Bänden, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961.
- HEIDEGGER, Martin, *Was heisst Denken?* (1954, Max Niemeyer Verlag), in *Gesamtausgabe*, Band 8, Frankfurt am Main: Vitorio Klostermann, 2002.
- JAUS, Hans Robert, *A Literatura como Provocação (História da Literatura como Provocação Literária)* (1967, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. UVK Universitäts-Vlg., Konstanz), trad. Teresa Cruz, Lisboa: Vega, 2003<sup>2</sup>.

- KAUFMANN, Walter, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950, 1968), New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Les lois de l'hospitalité*, Paris: Gallimard/Le Chemin, 1965.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, "Le détour", in *Le sujet de la philosophie (Typographies I)*, Paris: Aubier-Flammarion, 1979.
- LAUNAY, Marc, *Essais d'autocritique et autres préfaces*, Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- LLOYD, Genevieve, *Being in Time: Selves and Narrators in Philosophy and Literature*, London and New York: Routledge, 1993.
- MALDINEY, Henri, *Art et existence* (1985), Paris: Klincksieck, 2003.
- MARQUES, António, *Perspectivismo e modernidade. O valor construtivo e crítico do perspectivismo de Nietzsche*, Lisboa: Vega, 1993.
- MARTON, Scarlett, BRANCO, Maria João Mayer e CONSTÂNCIO, João (org.), *Sujeito, Décadence e arte. Nietzsche e a Modernidade*, Lisboa: Tinta da China, 2014.
- MATTEI, Jean-François, (dir.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris: P.U.F./Thémis Philosophie, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sens et non-sens* (1966, Éditions Nagel), Paris: Gallimard/Bibliothèque de philosophie, 1996.
- MILLER, Hillis, *A Ética da Leitura. De Kant a De Man, a Eliot, a Trollope, a James e a Benjamin* (1987, *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*, Columbia University Press) trad. José Augusto Mourão, Lisboa: Vega, 2002.
- MIRANDA, Bragança de, *Analítica da Actualidade*, Lisboa: Vega, 1994.
- MOLDER, Maria Filomena (org.), *Paisagens dos confins – Fernando Gil*, Lisboa: Vendaval, 2009.
- MOLDER, Maria Filomena, *A Imperfeição da Filosofia*, Lisboa: Relógio D'Água, 2003.
- MOLDER, Maria Filomena, *Semear na Neve*, Lisboa: Relógio D'Água, 1999.
- MONTINARI, Mazzino, *Friedrich Nietzsche*, Paris: P.U.F., 2001.
- MONVILLE, AYMERIC, *Misère du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray*, Paris: Aden, 2007.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy* (1971, *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze Seiner Philosophie*, Walter de Gruyter), trad. David Parent, University of Illinois Press, 1999.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, trad. Jeanne Champeaux (vários artigos), Paris: Allia, 1998.
- NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature* (1985), Massachusetts, London e Massachusetts: Cambridge e Harvard University Press, 2002.
- PESSOA, Fernando, *Livro do Desassossego*, ed. Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.
- PINTO, Louis, *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1995.
- REY, Jean-Michel, *L'enjeu des signes. Lectures de Nietzsche*, Paris: Éditions du Seuil, 1971.
- RICHARDSON, John, *Nietzsche's System*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1996.
- RICOEUR, Paul, *Cahiers de L'Herne, Ricœur*, Paris: Éditions de l'Herne, 2004.
- RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1986.
- RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- SARTRE, Jean-Paul, *Saint Genet comédien et martyr*, Paris: Gallimard, 1952.
- SCHABERG, William H., *The Nietzsche Canon. A Publication History and Bibliography*, Chicago e London: The University of Chicago Press, 1995.
- SCHRIFT, Alan D., *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York/London: Routledge, 1990.



SHAPIRO, Gary, *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago e London: The University of Chicago Press, 2003.

SHAPIRO, Gary, *Nietzschean Narratives*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

SLOTTERDIJK, Peter, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus* (1986), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

SLOTTERDIJK, Peter, *Regras para o Parque Humano*, (1999, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Suhrkamp), trad. Manuel Resende, Coimbra: Angelus Novus, 2007.

SLOTTERDIJK, Peter, *O Sol e a Morte – Diálogos com Hans-Jürgen Heinrichs*, (2001, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Suhrkamp), trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa: Relógio D'Água, 2007.

SLOTTERDIJK, Peter, *Palácio de Cristal. Para uma teoria filosófica da globalização* (2006, *Im Weltinnenraum des Kapitals – Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp), trad. Manuel Resende, Lisboa: Relógio D'Água, 2008.

WAHL, Jean, *La Pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888*, Paris: Centre de Documentation Universitaires, 1959.

WARREN, Mark *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge: MIT Press, 1988.

### III- Jacques Derrida

#### Bibliografia primária

DERRIDA, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-54), Paris: P.U.F., 2010.

\_\_\_\_\_ *Béliers*, Paris: Galilée, 2003.

\_\_\_\_\_ *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris: Galilée, 2003.

\_\_\_\_\_ *Circonfession*, Paris: Les Éditions du Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_ *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Galilée, 1987.

\_\_\_\_\_ *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

\_\_\_\_\_ *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée, 1990.

\_\_\_\_\_ e HABERMAS, Jürgen, *Le 'concept' du 11 septembre. Dialogues à New York*, présentés et commentés par Giovanna Borradori, Paris: Galilée, 2004.

\_\_\_\_\_ *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, Paris: Aubier-Flammarion, 1978.

\_\_\_\_\_ *Force de loi*, Paris: Galilée, 1994.

\_\_\_\_\_ *Glas*, Paris : Galilée, 1975.

\_\_\_\_\_ *Khôra*, Paris: Galilée, 1993.

\_\_\_\_\_ *L'Écriture et la différence*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1967.

\_\_\_\_\_ *L'Origine de la géométrie* (1962), Paris: P.U.F., 2004.

\_\_\_\_\_ *La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Aubier-Flammarion, 1980.

\_\_\_\_\_ *La dissémination*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1972.

\_\_\_\_\_ *La vérité en peinture*, Paris: Champs-Flammarion, 1978.

\_\_\_\_\_ *La voix et le phénomène* (1967), Paris: P.U.F./Quadrige, 2005.

\_\_\_\_\_ *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris: Unesco/Verdier, 1997.

\_\_\_\_\_ *Limited inc*, Evanston: Northwestern University Press, 1988.

\_\_\_\_\_ *Marges de la philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_ *Mémoires, pour Paul de Man*, Paris: Galilée, 1988.

- 
- Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée, 1984.
- 
- Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994.
- 
- Points de suspension*, Paris: Galilée, 1992.
- 
- Positions*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- 
- Psyché*, Paris: Galilée, 1998.
- 
- Psyché. Inventions de l'autre*, Paris: Galilée, 1987.
- 
- Spectres de Marx*, Paris: Galilée, 1993.
- 

## Bibliografia secundária

- AA.VV., "Signature Event Context", traduzido por Samuel Weber para o vol. 1 da *Glyph*, textual studies, editada na Johns Hopkins University Press em 1977.
- 
- Cahier de L'Herne. Derrida*, n.º 83, Paris: 2004.
- 
- Europe* 901 (Maio 2004).
- 
- Glyph*, vol. 1 (textual studies), Johns Hopkins University Press, 1977.
- 
- Le Magazine Littéraire* 435 (Outubro 2004).
- 
- Le Magazine Littéraire* 498 (Junho 2010).
- 
- Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2 (Abril-Maio 1990).
- ALMARIC, Jean-Luc, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris: P.U.F., 2006.
- AUSTIN, John L., *How to Do Things With Words*, Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BEHLER, Ernest, *Derrida-Nietzsche. Nietzsche-Derrida*, Munich-Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1988.
- BENNINGTON, Geoffrey, "Derribase", in *Jacques Derrida*, Paris: Les Éditions du Seuil, 2008.
- BLOOM, H., de MAN, P., DERRIDA, J., HARTMAN, G., MILLER, J. H., *Deconstruction and Criticism*, New York: Seabury Press, 1979.
- BORRADORI, Giovanna, *Philosophy in a Time of Terror, Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: Chicago University Press, 2003.
- BOURETZ, Pierre, *D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida & Co*, Paris: Gallimard, 2010.
- BUTLER, Judith, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'sex'*, New York: Routledge, 1993.
- CULLER, Jonathan, *On Deconstruction. Theory and Criticism After Structuralism*, Cornell University Press, 2008.
- DERRIDA, Jacques, *Vadios*, trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo, Coimbra: Palimage, 2009.
- GASCHÉ, Rodolphe, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge e London: Harvard University Press, 1986.
- GRANGER, Gilles-Gaston, *Essai d'une philosophie du style*, Paris: Armand Colin, 1968.
- GROSSMAN, Évelyne, "La vérité blessante ou le corps à corps des langues", *Europe* 901 (Maio 2004).
- HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 1981.
- AUSTIN, J.L., *How to Do Things With Words*, Cambridge e Massachusetts: Harvard University Press, 1962
- KOFMAN, Sarah, *Lectures de Derrida*, Paris: Galilée, 1984.
- LÉVESQUE, Claude et MCDONALD, Christie McDonald, *L'Oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montreal: VLB Éditeur, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris: Plon, 1955.

- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne – rapport sur le savoir*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- NORRIS, Christopher, “Deconstruction, Postmodernism and philosophy: Habermas and Derrida”, in David Wood (org.), *Derrida: a Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992.
- NORRIS, Christopher, *Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity*, New York: Routledge, 2000.
- NORRIS, Christopher, Philosophy as *Not* Just a ‘Kind of Writing’: Derrida and the Claim of Reason”, in Reed Way Sabrook (org.), *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- NORRIS, Christopher, *What’s Wrong With Postmodernism? Critical Theory and the Ends of Philosophy*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- PEETERS, Benoît, *Derrida*, Paris: Flammarion, 2010.
- PROUST, Françoise, COLLÉONY, Jacques, ROGOZINSKI, Jacob, GASCHÉ, Rodolphe, “À propos du Tain du miroir de Rodolphe Gasché”, in *Les Papiers du Collège international de philosophie*, n.º 31, 1995.
- RORTY, Richard, “Desconstruction and Circumvention”, *Critical Inquiry* 2 (1983).
- RORTY, Richard, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SARTE, Jean-Paul, *Saint-Genet, comédien et martyr*, Paris: Gallimard, 1952.
- SEARL, John, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, London: Cambridge University Press, 1970.
- SEARLE, John, “The Word turned upside Down”, *The New York Review of Books*, (27 Outubro 1983).
- SOLLERS, Philippe, *Nombres*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1968.
- STEINMETZ, Rudy, *Les styles de Derrida*, Bruxelles: De Boeck-Wesmael, 1994.
- THOMASSEN, Lasse, *The Derrida-Habermas Reader*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

#### IV- Michel Foucault

##### Bibliografia primária

FOUCAULT, Michel, “Critique et *Aufklärung*” (conferência do 27 Maio de 1978 na Société française de philosophie), *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 84, nº 2, Abril-Junho 1990.

- 
- Dits et écrits*, dois volumes (1994, Gallimard/Bibliothèque des sciences humaines, em 4 volumes), Paris: Gallimard/Quarto, 2001.
- 
- Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris: Gallimard-Seuil, 2012.
- 
- Histoire de la folie à l’âge classique* (1961, *Folie et Dérason. Histoire de la folie à l’âge classique*, Gallimard-Plon; 1972), Paris: Gallimard/tel, 2001.
- 
- Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* (1976), Paris: Gallimard/tel, 2001.
- 
- Histoire de la sexualité 2. L’usage des plaisirs* (1984), Paris: Gallimard/tel, 2001.
- 
- Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi* (1984), Paris: Gallimard/tel, 2001.
- 
- Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique* (1961-62), trad. Michel Foucault, com uma longa introdução, “Introduction à l’Anthropologie”, Paris: Vrin, 2008.

- 
- L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard/Bibliothèque des sciences humaines, 1969.
- 
- L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris: Gallimard-Seuil, 2001.
- 
- L'Ordre du discours* (1971), Paris: Gallimard/nrf, 1983.
- 
- Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, Paris: Gallimard/Seuil, 2009.
- 
- Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au collège de France (1982-1983)*, Paris: Gallimard-Seuil, 2008.
- 
- Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris: Gallimard/tel, 2010.
- 
- Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris: Gallimard-Seuil, 2004.
- 
- Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), Paris: P.U.F./Quadrige, 2009<sup>8</sup>.
- 
- “Nietzsche, Freud, Marx”, in Gilles Deleuze (org.), *Cahiers de Royaumont. Nietzsche* (1967), Paris: Les Éditions de Minuit, 2000.
- 
- Raymond Roussel*, Paris: Gallimard/nrf, 1963.
- 

## Bibliografia secundária

- AA. VV., “L’homme après sa mort, Kant après Foucault”, *Rue Descartes* 75, (2012/13).  


---

*Abécédaire de Michel Foucault*, Mons/Paris: Les Éditions Sils Maria/Vrin, 2004.
- António Fernando Cascais, José Luís Câmara Leme e Nuno Nabais (ed.), *Lei, Segurança e Disciplina*, Lisboa: C.F.C.U.L., 2009.
- \_\_\_\_\_, *La Crainte des masses*, Paris: Galilée, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Le Magazine Littéraire (Le soucie, éthique de l’individualisme)* 345, (Julho-Agosto 1996).
- \_\_\_\_\_, *Le Magazine Littéraire* 309 (Abril 1993).
- \_\_\_\_\_, *Le Magazine Littéraire* 540 (Janeiro 2014).
- \_\_\_\_\_, *Le Portique* 13-14 (2004).
- \_\_\_\_\_, *Was ist der Mensch? Que é o homem?. Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, org. Leonel Ribeiro dos Santos, Ubirajara Piaia, Marco Sgarbi e Riccardo Pozzo, Lisboa: C.F.U.L., 2010.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: le pouvoir souverain et la vie nue* (1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi), trad. Marilène Raiola, Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- ALLO, Eliane, “Les Dernières paroles du philosophe. Dialogue entre Georges Dumézil et Michel Foucault a propos du souci de l’âme”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 61 (1986).
- BADIOU, Alain, *Deleuze. ‘La clameur de l’Être’* (1997), Paris: Hachette Littératures, 2009.
- BARTHES, Roland, “La mort de l’auteur”/“The Death of the Author”, 1967 na revista americana *Aspen* 5-6, em inglês, e em 68 na revista *Manteia* 5; republicado postumamente em *Le Bruissement de la langue*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1984.
- BARTHES, Roland, *Le Degré zéro de l’écriture*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1953.
- BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1976.
- BAUDRILLARD, Jean, *Oublier Foucault*, Paris: Galilée, 1977.
- BLANCHOT, Maurice, *Michel Foucault tel que je l’imagine*, Montpellier: Fata Morgana, 1986.

BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

BUCLIN, Hadrien, *Maurice Blanchot ou l'autonomie littéraire*, Lausanne: Antipodes-Littérature, Culture, Société, 2011.

CANGUILHEM, Georges (org.), *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 Janvier 1988*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1989.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire, *Dialogues (1977/1996)*, Paris: Flammarion-Champs, 2004.

DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.

DOSSE, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée*, Paris: La Découverte, 2007.

DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

ERIBON, Didier, *Michel Foucault (1989)*, Paris: Flammarion, 2001.

GIARD, Luce (dir.), *Michel Foucault. Lire L'œuvre*, Grenoble: Jérôme Million, 1992.

GROS, Frédéric (org.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris: P.U.F./Débats, 2002.

GROS, Frédéric, "Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique", *Philosophie* 47 (Setembro 1995).

HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 1981.

HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris: Albin Michel, 2001.

HOY, David (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, London: Blackwell, 1986.

KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, éd. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1923<sup>2</sup>. Com as traduções portuguesas de Artur Morão, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos* (1995), Lisboa: Edições 70, 2008; *O Conflito das Faculdades*, Lisboa: Edições 70, 1993.

KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), University of Chicago Press, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *La Pensée Sauvage*, Paris: Plon, 1962.

MIRANDA, Bragança de, *Analítica da Actualidade*, Lisboa: Vega, 1994.

NEGRI, Antonio e HARDT, Michael, *Empire*, Paris: Éditions la découverte, 2004.

NEGRI, Antonio e HARDT, Michael, *Multitude : guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, Paris: Éditions la Découverte, 2004.

NEGRI, Antonio, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, Paris: Calmann-Lévy, 2002.

RABINOW, Paul, *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984.

REVEL, Judith, *Expérience de la pensée. Michel Foucault*, Paris: Bordas, 2005.

ROTMAN, Roger (org.), *Au risque de Foucault*, Paris: Édition du Centre Georges Pompidou, 1997.

SLOTERDIJK, Peter, Temperamentos Filosóficos. *Um Breviário de Platão a Foucault* (2009, *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*, Diederichs), trad. João Tiago Proença, Lisboa: Edições 70, 2012.

VEYNE, Paul, *Como se Escreve a História* (1971, *Comment on écrit l'histoire. Essais d'épistémologie*, Les Éditions du Seuil/"L'Univers historique", reed. em 1979 com o acrescento sobre Foucault, contemplado pela edição portuguesa, "*Suivi de Foucault révolutionne l'histoire*"), trad. António José da Silva Moreira, Lisboa: Edições 70, 2008.

VEYNE, Paul, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris: Albin Michel, 2008.

## V- Gilles Deleuze

### Bibliografia primária

AA. VV., <http://www.webdeleuze.com/php/index.html>

DELEUZE, Gilles, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris : P.U.F./Épiméthée, 1953.

“Conclusion sur la volonté de puissance”, in AA.VV., *Cahiers de Royaumont – Nietzsche*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

“Pensée nomade”, in *Nietzsche aujourd’hui?*, vol. I (“Intensités”), Paris: U.G.E., 1973.

*Cinéma 1. L’image-mouvement*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

*Cinéma 2. L’image-temps*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

*Critique et clinique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.

*Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

*Différence et répétition* (1968), Paris: P.U.F./Épiméthée, 2008.

e BECKETT, Samuel, *Quad* seguido de *L’Épuisé*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1992.

e GUATTARI, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.

e GUATTARI, Félix, *l’anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

e GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

e GUATTARI, Félix, *Qu’est-ce que la philosophie ?*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.

e PARNET, Claire (produção e realização de Pierre-André Boutang), *L’Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris: Éditions Montparnasse, 2004, 3 Dvd, 453 min.

e PARNET, Claire, *Dialogues* (1977/1996), Paris: Flammarion-Champs, 2004<sup>2</sup>.

*Foucault*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.

*Francis Bacon. Logique de la sensation* (1981, *La Différence*), Paris: Les Éditions du Seuil, 2002.

*L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

*La philosophie critique de Kant* (1963), Paris: P.U.F./Quadrige, 1998.

*Le bergsonisme* (1966), Paris: P.U.F./Quadrige, 2004.

*Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

*Logique du sens* (1969), Paris: Les Éditions de Minuit, 2005.

*Nietzsche et la philosophie* (1962, P.U.F./Bibliothèque de Philosophie contemporaine), Paris: P.U.F./Quadrige, 1999.

*Pourparlers 1972-1990*, (1990), Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

*Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

*Proust et les signes* (1964/70/73), Paris: P.U.F./Quadrige, 2006.

*Spinoza et le problème de l’expression*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

*Spinoza. Philosophie pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.

## Bibliografia secundária

AA. VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Paris: Sils Maria/Vrin, 2005.  
*Futur antérieur* 43 (Abril 1998).

- 
- Gilles Deleuze (*Annales de l'institut de philosophie de l'université de Bruxelles*), Paris: Vrin, 1998.
- 
- Gilles Deleuze, *une vie philosophique*, Eric Alliez (dir.), Paris: Éditions la Découverte/Les empêcheurs de penser en rond, 1998.
- 
- Le Magazine littéraire* 257 (Setembro 1988).
- 
- Le Magazine littéraire* 406 (Fevereiro 2002).
- 
- Noesis* 5 vol. 1 (Primavera 2003).
- ANTONIOLI, Manola, *Deleuze et l'histoire de la philosophie (ou de la philosophie comme science-fiction)*, Paris: Édition Kimé, 1999.
- ARTAUD, Antonin, *Œuvres complètes*, vol. IX, Paris: Gallimard/nrf, 1974.
- Arts* 978 (28 Outubro-3 Novembro), 1964.
- BADIOU, Alain. *Deleuze: "La clameur de l'Être"* (1996), Paris: Hachette, 2009.
- BELL, Jeffrey, *Philosophy at the Edge of Chaos: Deleuze and the Philosophy of Difference*, Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- BERGEN, Veronique, *L'Ontologie de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- BLANCHOT, Maurice, *Le livre à venir*, Paris: Gallimard/nrf, 1959.
- BOUANICHE, Arnaud, "Au croisement des philosophies de Bergson et de Deleuze: la nouveauté (hypothèse à propos de l'unité de la pensée deleuzienne)", (5/03/2003).
- BOUANICHE, Arnaud, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris: Pocket/Agora, 2007.
- DOSSE, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris: Éditions la Découverte, 2007.
- ECO, Umberto, *The Aesthetics of Chaosmos: The Middle Ages of James Joyce*, Harvard University Press, 1989.
- GIL, José, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das sensações*, Lisboa: Relógio D'Água, 1986.
- GIL, José, *O Imperceptível Devir da Imanência. Sobre a filosofia de Deleuze*, Lisboa: Relógio D'Água, 2008.
- GOMBRICH, Ernest Hans, *The Story of Art*, London: Phaidon, 1950.
- GUALANDI, Alberto, *Deleuze*, Paris: Éditions Belles Lettres, 1998.
- GUATTARI, Félix, *Les années d'hiver 1980-1985*, Paris: Barrault, 1986.
- GUATTARI, Félix, *Les Trois Écologies*, Paris: Galilée, 1989.
- GUATTARI, Félix, *Psychanalyse et Transversalité*, Paris: Librairie François Maspero, 1972.
- GUÉROULT, Marital, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Paris: Éditions Alcan, 1929.
- HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1957.
- KAFKA, Franz, *La Muraille de Chine*, trad. fra. A. Vialatte, Paris: Gallimard, 1950.
- KUBERSKI, Philip, *Chaosmos. Literature, Science, and Theory*, Albany: State University of New York, 1994.
- LAMBERT, Gregg, *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze*, London: Continuum, 2002.
- LAUTMAN, Albert, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, vol. II, Paris: Hermann, 1938.
- LYOTARD, Jean-François, *Discours, figure*, Paris: Klincksieck, 1971.
- MACHADO, Roberto, *Deleuze e a Filosofia*, Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- MARTIN, Jean-Clet, *Variations: La philosophie de Gilles Deleuze* (1993, Payot & Rivages). Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2005.
- MARTINEZ, Francisco, *Ontología y Diferencia: Filosofía de Gilles Deleuze*, Madrid: Ediciones Orígenes-Ensayo y Pensamiento Filosófico, 1987.
- MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris: P.U.F., 1950.
- MENGUE, Phillipe, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994.
- MONTEBELLO, Pierre, *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris: Vrin, 2008.
- MONTEBELLO, Pierre, *L'autre Métaphysique*, Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- NEGRI, Toni, "Qu'est-ce que la philosophie, selon Deleuze et Guattari", *Multitudes* 8 (Inverno 1991).

- PEARSON, Keith Ansell, (ed), *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*, London: Routledge, 1997.
- PEARSON, Keith Ansell, *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, London: Routledge, 1999.
- PELLEJERO, Eduardo, *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Morelia: M<sup>o</sup>relia Editorial, 2007.
- RAJCHMAN, John, *The Deleuze Connections*. Cambridge MA: MIT Press, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul, *La Transcendence de l'Ego*, Paris: Vrin, 1992.
- SAUVAGNARGUES, Anna, *Deleuze et L'art* (2005), Paris: P.U.F./Lignes d'art, 2006.
- SAUVAGNARGUES, Anna, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris: P.U.F./Philosophie d'aujourd'hui, 2009.
- SERRES, Michel, *Éclaircissement*, Paris: Éditions François Bourin, 1992.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume, "Les impensables de l'histoire. Pour une problématisation vitaliste, noétique et politique de l'anti-historicisme chez Gilles Deleuze", *Le philosophoire*, 19 (2003).
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Deleuze et l'anti-Œdipe. La production du désir*, Paris: P.U.F./Philosophies, 2010.
- SIMONDON, Gilbert, *L'individu et sa genèse physico-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris: P.U.F., 1964
- STIVALE, Charles J., "Deleuze et Parnet, Dialogues: Les Plis de la post-identité", *Concepts*, hors série 2 (2003).
- STIVALE, Charles J., "The Folds of Friendship: Derrida-Deleuze-Foucault", *Angelaki*, 5.2 (2000).
- VILLANI, Arnaud, "La métaphysique de Deleuze", *Multitudes Web* (Abril 1998).
- VILLANI, Arnaud, *La guêpe et l'orchidée: Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Belin/L'extrême contemporain, 1999.
- WEIL, Eric, *Logique de la philosophie* (1950), Paris: Vrin, 1996.
- ZIZEK, Slavoj, *A Subjectividade Por Vir – Ensaios Críticos sobre a Voz Obscena* (2004, *La subjectivité à venir – Essais critiques sur la voix obscure*), trad. Carlos Oliveira, Lisboa: Relógio D'Água, 2006.
- ZIZEK, Slavoj, *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*. New York: Routledge, 2003.
- ZOURABICHVILI, François, *Deleuze: Une philosophie de l'événement* (1994), Paris: P.U.F., 1996.
- ZOURABICHVILI, François, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris: Éditions Ellipses, 2003.





## Índice de conceitos<sup>2336</sup>

*Abbau*; 253

Acontecimento; 16, 118, 136, 145, 154, 164, 202, 218, 234, 261, 288, 320, 344, 348, 380, 394, 400, 409, 414, 422-424, 434, 436-437, 446, 482, 505-509, 513, 564, 569, 575-576, 578, 597-598, 602-603, 605-606, 615-616, 618, 641.

Agenciamento; 387, 455, 481-482, 516, 518, 524, 527-529, 531-533, 536, 540, 554, 557-558, 579, 641.

Agonismo/agônico/agon; 3, 83, 122, 158, 213, 314, 332, 383.

*Aion*; 505, 509.

Aleturgia; 377.

*Als ob*; 63, 89.

Analítica da Verdade; 348, 355, 634.

Anexacto; 526, 564, 566, 617.

A-histórico/a-historizado; 91, 106, 118, 135, 155, 210, 222, 262, 320, 322, 330, 332, 349-350, 358, 387, 407, 418, 424, 430-431, 442, 544, 575, 594, 613, 628, 635-636.

Anticristo; 69, 548, 587.

Antropologia; 54, 60-61, 118, 136, 138, 140, 144, 163, 167, 170, 181, 323, 327, 334-336, 339, 355, 362, 409, 411, 425, 430, 481, 614, 628.

*Aphrodisias*; 333, 354, 363-364, 367-369, 386, 635.

Apolíneo; 52, 60-62, 64-65, 67-69, 71, 81, 84, 123, 222, 279.

Árvore/Arborescente/Arborescência; 507, 515, 521-522, 524, 526, 530, 639.

Arqui-escrita/escritura; 239-240, 246, 262, 632.

*Ars erotica*; 398, 553.

Assignificação; 518, 521, 523, 525, 529.

Assinatura/contra-assinatura; 14, 150, 237-238, 259-261, 270, 276, 281-286, 288-290, 293, 304, 409, 427, 532, 629, 633.

*Aufhebung*; 33, 139, 258, 267, 289, 382.

*Aufklärung/Aufklärer*; 12-13, 20, 22, 40, 55, 67, 80, 89-90, 144-145, 192, 200, 213, 230, 238, 240-241, 305, 317, 320, 322, 325, 331, 335, 337-345, 347-348, 350-351, 355-356, 373, 388-389, 394, 447, 624, 633-634.

Autobiografia; 53, 150, 167, 283, 286.

Autor/função-autor/*intentio autoris*; 7, 11, 13-14, 17, 19, 22, 52, 66, 121, 178, 187-188, 191, 194, 198-199, 204-205, 208-209, 212, 237-239, 259-260, 264, 278, 285-286, 288-290, 293, 302, 312, 360-361, 402, 409, 443, 454, 458, 460, 511, 515, 518, 527, 531, 538, 568, 624-625, 627, 633, 635.

*Axiomática*; 539, 543-545, 552-553, 555.

Bio-ética; 311, 378-379, 393.

Biologismo; 363.

Biopoder; 386, 444, 635.

Biopolítica; 341, 367, 444, 635.

Boa-consciência; 100, 153, 499, 619.

Caóide; 609-611, 615.

Caosmos; 133, 487, 502, 508, 566, 609-610, 641.

Capitalismo; 346, 444, 533, 537-538, 539, 544-545, 547, 550, 552-553, 555, 593, 596-597.

Causalidade; 80, 105, 129, 288, 320, 330, 408, 502, 506, 544, 606.

Cepticismo; 4, 55, 77, 81, 88, 170, 203, 238, 302, 326, 404, 469.

Cinismo; 74, 311, 369, 376-379, 393.

Claro-obsuro/distinto-obsuro; 177, 268, 319, 465, 485-487, 497, 575, 597.

Clínica; 540-541, 555.

*Cogito*; 15, 36, 148, 221, 244, 330, 358, 385, 389, 393, 402, 457, 478-480, 496, 498, 562, 568, 572, 577-578, 586, 595-596, 610.

Confissão; 326, 364, 366, 370, 398-399, 635.

Conhece-te a ti mesmo; 363, 366-367, 379.

Consciência; 17, 22, 24-26, 32, 46, 60, 77, 91, 96, 106, 109-110, 118, 153, 156, 163, 169, 177, 181, 193, 244, 283, 301, 320, 322, 327, 341, 364-365, 386, 388, 395, 400, 410, 417, 419, 427, 457, 477, 479, 497-498, 500-501, 503, 508, 510, 545, 581, 595, 623-624, 632, 634.

Constativo; 235-236, 283, 285, 632.

Construtivismo; 322, 576, 579, 588, 591, 613, 615.

Contingente; 293, 321, 342, 350, 489, 571, 593-594, 596, 614.

Continuismo; 400, 411, 421.

Corpo; 12, 81, 83, 105-110, 133, 197, 218, 220, 283, 286-287, 289, 295, 375, 377-378, 386, 397, 434-435, 458, 462, 482, 493, 497-498, 506, 508, 526, 529, 542-544, 548-550, 560, 602, 605, 610, 629.

Corpo sem órgãos/CsO; 497, 508, 529, 549-550, 552.

Cristianismo/cristão/anticristianismo/anticristão; 41, 64, 68-72, 78, 105-107, 115-116, 119, 126, 129-130, 136, 144, 146, 149-151, 153-154, 157, 168, 273, 365, 369, 371, 374, 378, 386-388, 631, 637.

Crítica; 6, 8, 12-13, 47, 58, 71, 73, 83, 91, 93-95, 167, 174, 193, 200, 213, 239-240, 256, 297, 311, 316, 319, 326, 337, 340, 342-344, 348-349-352, 355-356, 374, 377, 396, 397, 429, 441, 463, 474, 477, 484, 504, 511, 533, 540, 547, 561-562, 574, 632-634.

*Dasein*; 20-21, 74, 297.

Democracia; 13, 86, 105, 226, 291, 295, 370-372, 545, 592, 596, 598, 629, 639.

Descontinuidade/descontinuismo; 313, 315, 317, 320, 326, 330, 332, 341, 345, 353, 399-400, 406-407, 411, 419, 421-422, 431, 435, 437, 439, 449, 571.

Desejo; 57, 106, 157, 221, 318, 327, 364, 371, 386-387, 398, 424, 442, 527, 532, 537, 539-540, 547, 549, 552-553, 636-637.

Desterritorialização; 346, 387, 459, 515, 522-523, 525, 530-533, 540-547, 549-550, 557, 560, 566, 588, 592-593, 595-598, 618, 639-640.

*Destruktion*; 253.

Dialética; 26, 58-59, 169-168, 173, 225, 233, 252, 267, 275, 289, 320, 340, 350, 376, 403, 429, 457,

<sup>2336</sup> Os conceitos que desenham por si o sentido de capítulos ou sub-capítulos, como, e.g., os de “eterno retorno” ou “*a priori* histórico”, não serão referidos aqui.

475, 490-493, 497, 499, 515, 534, 537, 542, 551, 559, 590-591, 623, 641.

Diferença/diferenciação; 58, 115, 131, 133-134, 148, 162-163, 189, 222, 225, 246, 257, 269, 333, 393, 411, 421, 470, 472, 474, 476-478, 480, 482, 485-487, 491-492, 494, 504-505, 550, 618, 623, 632, 639.

Dionisiaco/Dioniso; 25, 40-42, 52-53, 56, 60-71, 73-74, 79, 81, 84, 113, 116, 122-123, 128, 130, 148-151, 161, 173-174, 222, 260, 279, 283, 287, 428, 465, 480-481, 487, 498-499, 505, 547, 551, 586-587, 604, 624, 627.

Dispositivo; 327, 389-390, 432.

Dogmatismo; 7, 34, 36, 86, 170, 230, 272, 304, 326, 331, 340, 413, 494.

Dramatização; 106, 483, 485-487, 493, 625, 641.

Empirismo transcendental; 474, 486, 503-504, 515, 582, 618-619, 639, 641.

*Episteme*; 225, 317, 342, 389, 395-397, 399, 401, 407-408, 412, 415-416, 420, 425-427, 635.

*Erewhon*; 504.

Escola de Frankfurt; 297, 341, 348, 351.

Epicurismo; 74, 364, 366, 369, 376.

*Esquiza-análise*; 508, 524, 533, 537, 540-541, 553-556, 639.

Estado de coisas; 505-509, 543, 575-576, 598, 602, 607, 641.

Estética da recepção; 23, 298.

Estilo; 3, 8, 10, 35, 37, 42, 44, 47, 64, 67, 71, 86, 107, 120-122, 177, 179, 184-185, 187-189, 219, 223, 241-242, 253-255, 266, 269-270, 272, 275, 279-280, 300-301, 305, 312-313, 324, 349, 379, 389, 391, 443, 455, 535, 541, 572, 605, 624-625, 634.

Ética; 7-8, 14, 35, 50, 67, 71, 74, 92, 103, 111, 113, 115, 118, 119-120, 130-131, 133, 136-137, 166-168, 172-173, 178, 181, 183, 192, 311, 317, 334, 343, 349, 354, 363-364, 367-369, 374, 379, 381, 386, 388-389, 430, 445, 460, 627, 635.

Estoicismo; 42, 74, 123, 129, 168, 364, 366, 369, 376, 379.

Eulogia; 626.

Evolução Aparalela; 525, 530-532, 535.

Existencialismo; 4, 390-391.

Fantasma; 79, 397, 506-509, 518, 539, 543, 548, 632.

Fenomenologia; 4, 8, 21, 82, 131, 181, 227, 229-230, 257, 262, 270, 315, 320, 322, 327, 330-331, 381, 390-391, 400, 404, 434, 507-508, 510-511, 581, 611, 615, 634, 638.

Fonocentrismo; 224, 239, 244-246, 251.

Fusão de Horizontes; 17, 22-23.

Gosto filosófico; 572, 585, 589-590, 613, 615, 640.

Governamentalidade; 318, 331, 344, 365, 368, 381.

Hecceidade; 482, 564, 579, 638.

Hermenêutica da suspeita; 24-25.

Heterogênesse; 419, 474, 532, 576, 607, 613, 641.

Hímen; 224-225, 275.

História da filosofia; 16, 18, 23, 96, 132, 213, 220, 241-242, 244, 252-253, 268, 276, 300, 318, 333, 355, 373, 382, 386, 425-426, 442, 445, 455-456, 458, 476, 482, 519, 551, 568-570, 571, 573, 578,

581, 584, 586-587, 592, 594, 614, 617, 619, 625, 627, 634, 640.

História dos Efeitos; 23.

Historização/historizar; 200, 330, 335, 362, 634.

Horizonte de expectativa; 23.

Nova História; 420-422, 458.

Humanismo; 55, 129, 139, 144, 152-153, 156, 204, 287, 339, 342, 355, 358, 362-363, 379, 430, 439, 441, 457.

Ideal ascético; 58, 83, 85, 87, 89, 96, 100, 150, 539, 587, 629, 631.

Idealismo; 76, 85-86, 108, 120, 143-144, 152, 168, 170, 180, 182, 208, 479, 483-484, 595, 624, 641.

Identidade; 79, 86, 89-91, 126, 129, 133-134, 147-148, 181, 220-221, 223, 225, 228-229, 242-243, 251, 262-263, 304, 351, 389, 409, 411, 415, 433, 436, 438-439, 446, 463, 471-472, 476-480, 482, 492, 494, 510, 516, 522, 532, 552, 594, 597, 623, 639.

Inconsciente; 52, 156, 224, 327, 331-332, 358, 398, 428, 465, 469, 486, 493, 497-500, 503, 513-514, 522, 524, 537, 539-540, 553-556, 575, 639.

Instante; 74, 123-124, 127, 136-137, 154, 285, 288, 379, 406, 478, 505, 612, 616.

*Intentio operis*; 19, 26.

Ipseidade; 166, 282.

Iteração; 13, 227-229, 231, 237, 250-251, 256, 260, 306, 564, 566, 632.

Jogos de verdade; 107, 321-322, 344, 352, 356, 390-391, 423-424, 510, 634.

Liberdade; 7, 27, 34-35, 38, 69, 83, 91, 108, 113, 119, 129, 135, 138, 147, 149, 155, 167, 176, 186-187, 188, 196, 210, 213, 218, 223, 240, 261, 264, 279, 281-282, 285, 290, 292, 296-298, 304, 306, 314, 323, 330, 338, 340-341, 343, 349, 355-356, 364, 368, 370-371, 377-380, 382, 387, 390-391, 410, 436, 440, 445-446, 457, 512, 536, 542, 568, 628, 636.

linhas de fuga; 387, 516-517, 521-523, 528, 534, 553, 555-556, 558, 556, 617, 625, 639.

literatura menor; 565.

Livre-arbítrio; 83, 167, 364, 536, 624.

Logocentrismo; 227, 244-245, 251, 267, 276, 384.

Loucura; 134-135, 204, 213, 326, 232-234, 343, 351, 366, 391, 394, 401, 406-407, 416, 419, 428-431, 437, 446, 538, 555, 629.

Maio 68; 16, 157, 204, 209, 261, 295, 350, 390, 435, 461, 534, 541, 553, 597, 606, 618, 639, 641.

Má-consciência; 72, 84, 93, 95, 140, 499, 502, 537, 586-587.

Máquinas desejanter; 481, 508, 539-541, 549-550, 554, 557.

Marxismo/neo-marxismo; 254, 296, 326-328, 330, 326, 391, 413, 431-432, 435-436, 538, 540.

Materialismo; 44, 92, 119, 144, 180, 319.

Metafísica da presença; 218, 220-221, 224-225, 227, 238, 244-245, 251, 263, 306, 632.

Metafísica de artista; 52, 68, 80.

Microfísica do poder; 318, 348, 634.

Mitologia branca; 274.

Molar; 539-540, 543, 549, 557, 639.

Molecular; 539, 541, 543, 550, 553, 557, 639.

Moral; 16, 27, 44-45, 49-50, 58, 60-61, 65, 68-69, 74, 76, 78, 80, 83, 86-87, 89-94, 105, 118-119, 122, 129, 140-141, 144-146, 148, 151, 153-155, 158, 165, 166-174, 178, 182-183, 188, 200-201, 233, 238, 241, 273, 285, 335, 339, 346, 352, 363-364, 368-371, 380-381, 386-388, 443, 448, 455, 460, 463-464, 471, 473, 475-476, 505, 536, 540, 627, 629, 631, 634-635.

Nacional-Socialismo; 282, 291, 293-295.

Niilismo; 25, 35-36, 58, 61, 72, 78-79, 83, 89, 96, 100, 105, 110, 119-120, 127-128, 130-132, 145-147, 156, 168-174, 181-182, 196, 200, 213, 248, 266, 352, 462, 544, 586, 605, 624, 627, 631, 636.

Pastoral cristã; 319, 326, 365, 373-374, 376, 386, 388, 427, 635.

Pensamento do exterior; 359-360, 362-363.

pensamento representativo; 16, 454, 477, 480, 495, 521, 561-562.

Performativo; 235-236, 237, 284-285, 371, 626, 632.

Perplicação; 492.

Positivismo histórico; 391, 438.

Pragmatismo; 8, 26, 104, 174, 243, 335, 389, 406, 531, 533, 595, 618.

Prazer; 159, 312, 315, 318, 364, 367, 369, 371, 386, 388, 398, 442, 539-540, 635-637.

Pré-filosófico; 182, 462, 471, 475, 503, 583, 585-586, 589, 612, 614, 640.

pré-individual; 506, 509.

Pré-juízo; 21-22.

Propriação; 274-276.

Psicanálise; 24-25, 157, 223-224, 278, 299, 326-327, 331, 386, 396, 407, 481, 497, 507-508, 524, 532, 535, 539-541, 547, 549, 553, 562, 574, 639.

Rastro; 13, 36, 218, 220-221, 226, 230, 250, 261, 263, 269, 305-306, 356, 399, 404, 421, 471, 529, 559, 632-633.

Real da filosofia; 383-385, 393, 636.

Reconhecimento; 454, 461, 471-472, 474-476, 486, 493, 499, 501-502, 515, 597, 611, 638.

Relações de poder; 318, 320, 331, 343, 368, 391, 395, 430, 445, 635.

Repetição; 113, 224, 238-239, 456, 499, 501, 505, 550, 569, 632, 639.

Retórica; 39, 80, 92, 96, 103, 166, 237, 240, 264, 270, 374, 383.

Ritornelo; 550, 557, 566, 641.

Romantismo/pós-romantismo; 39-40, 55, 66, 68, 71, 121, 168, 188, 190, 623, 630.

Saber-poder; 314, 319, 322, 343, 573.

*Selbstüberwindung* (auto-superação); 14, 93, 118-119, 137-142, 153-156, 158, 195, 213, 368, 627, 629, 636.

Significante; 13, 151, 227-228, 245, 250, 266-267, 274, 294, 317, 405, 418, 427, 429-430, 481, 508, 514, 517-518, 520, 523, 525, 529, 532, 539, 546-548, 552, 554-556.

Socratismo; 42, 64-65, 67, 71, 80, 82, 86, 374, 511.

Suplementaridade; 13, 262-263, 300, 306, 526.

Territorialização/reterritorialização; 456, 459, 525, 530-533, 540, 542, 545, 555, 557, 588, 592, 594, 598, 599, 614.

Transcendental/transcendentalismo; 12-13, 77, 91, 114, 144, 174, 225, 229, 240, 246, 302, 320, 335, 338, 342, 349, 355, 396, 400, 402, 404, 416-417, 422, 425, 434, 437, 457, 464, 474-476, 478-479, 482, 484-486, 490-491, 494, 498, 503-504, 506, 510-511, 579, 581, 614-615, 617, 640-641.

*Überwindung*; 14, 33, 79, 138-139, 155, 161, 166, 356, 379, 382, 443, 629.

*Ur-Einen*; 61, 65.

*Urdoxa*; 508, 510, 591, 610-611, 615.

*Urstaat*; 526, 543-545, 550, 553-556.

Utilitarismo; 27, 68, 71, 111, 201.

Vitalismo; 40, 69, 144, 158, 392, 642.

Vontade; 7, 22, 60, 63, 81, 83, 90, 113, 117-118, 122-124, 129, 134, 157-159, 161-168, 170-172, 178, 274, 337, 465, 494.



## Índice de nomes

- Adorno, Theodoro; 40, 105, 239-240.  
 Agamben, Giorgio; 444.  
 Almaric, Jean-Luc; 264.  
*Altertumswissenschaft*; 39, 41.  
 Althusser; 4, 203, 232, 297, 326, 330, 339, 477.  
 Andler, Charles; 62, 117, 188, 282.  
 Antonioli, Manola; 533.  
 Arnaud, Alain; 106.  
 Artaud, Antonin; 226, 248, 326, 358, 395-396, 407, 428, 474, 503, 549, 552, 598.  
 Asclépio; 375.  
 Aurélio, Marco; 366, 369, 379.  
 Austin, John; 13, 235-238, 250, 303, 402.  
 Bacon, Francis; 454, 458, 510, 549.  
 Badiou, Alain; 4, 313, 458-462, 507, 539, 619.  
 Balibar, Étienne; 327.  
 Barata-Moura, José; 335, 363, 489.  
 Barrento, João; 4, 64.  
 Barthes, Roland; 240, 326, 329-330, 358, 360, 430.  
 Bartleby; 563, 565, 597, 621.  
 Bataille, Georges; 4-5, 47, 59, 70, 147, 204-205, 226, 239, 297, 336, 349, 358-359, 381, 395-396, 424, 434, 517, 547, 558.  
 Bäumlér, Alfred; 57, 113, 119.  
 Beaulieu, Alain; 508.  
 Beckett, Samuel; 454, 515, 550, 552, 639.  
 Bene, Carmelo; 470.  
 Benjamin, Walter; 10-11, 226.  
 Benoît, Jean-Marie; 318.  
 Bergson; 124, 156, 454-455, 458, 464, 470, 488, 503, 519-520, 533, 568-569, 581, 585, 599, 606, 618, 632, 639.  
 Berkeley; 9, 113, 342, 369, 479, 559, 599.  
 Birault, Henri; 59.  
 Bittner, Rüdiger; 156.  
 Blanchot, Maurice; 5, 8, 17, 47, 119, 143, 147, 153, 159, 163-164, 170, 173, 178, 185-186, 188, 205, 226, 313, 326, 332, 334, 336, 341, 358, 360, 381, 395-396, 407-408, 410, 415, 420, 422, 434, 447, 470, 474, 506, 541, 545-546.  
 Blanqui, Louis-Auguste; 117.  
 Bloom, Harold; 27, 233.  
 Bon, Gustave le; 117.  
 Boole, George; 82.  
 Bouaniche, Arnaud; 479, 520, 536, 570.  
 Boulez, Pierre; 354, 432, 454, 458.  
 Bouretz, Pierre; 238, 241-242.  
 Brandes, Georg; 57, 158, 178, 206.  
 Branco, Maria João; 630.  
 Brooke-Rose, Christine; 17, 19, 26.  
 Burckhardt, Jacob; 40-42, 62, 73, 128, 134, 178.  
 Butler, Judith; 269, 504.  
 Cage, John; 105.  
 Calois, Rogers; 59.  
 Campioni, Giuliano; 62, 182.  
 Camus, Albert; 5, 129, 144, 168, 172-173, 498.  
 Canguilhem, Georges; 232, 313, 315, 321, 331, 341, 400.  
 Carroll, Lewis; 454, 498, 510-511.  
 Chauvin, Rémy; 525.  
 Chestov; 562, 586.  
 Christian, Jambet; 318.  
 Clark, Maudemarie; 156.  
 Collini, Stefan; 17, 19, 26.  
 Comte, Auguste; 168, 411.  
 Comte-Sponville, André; 86, 203.  
 Constância, João; 38, 57, 61, 78, 88, 90, 92-93, 96, 100, 129, 158-159, 163, 169, 182, 364, 629-630.  
 Cox, Cristoph; 9, 156.  
 Cristo, Jesus; 70, 144, 198, 207, 260, 428, 548, 587.  
 Críton; 375.  
 Cruz, Teresa; 22.  
 Culler, Jonathan; 17, 19, 26, 239, 304.  
 Cusset, François; 253, 350.  
 D'Iorio, Paolo; 62, 70, 117, 121, 132.  
 Daldis, Artemidore de; 357.  
 Dante; 150.  
 Danto, Arthur; 9, 35, 57, 104, 139, 156, 168, 205.  
 Defert, Daniel; 313-314, 425, 637.  
 Descartes; 70, 84, 103, 107, 144, 226, 192, 231, 233-234, 244, 249, 253, 270, 318, 321, 330, 335, 336, 338, 369, 443, 471, 475, 478-479, 536, 568-569, 571, 578, 583, 586, 587, 623, 632.  
 Descombes, Vicent; 350.  
 Dilthey, Wilhelm; 17, 20-21, 62, 83, 156.  
 Diógenes (dito "O Cínico"); 65, 160, 377, 379, 382.  
 Diógens (Laércio); 42-43, 160, 300, 369, 371, 376-377, 393.  
 Dollé, Jean-Paul; 318.  
 Dosse, François; 313, 507, 521, 531, 549, 552, 567, 642.  
 Dostoïevski; 53, 168, 425, 587, 621, 640.  
 Dreyfus, Hubert; 237, 322-323, 332, 337, 347, 389, 391, 416, 432.  
 Droit, Roger-Pol; 304, 317, 458.  
 Dumézil, Georges; 15, 297, 326, 330, 375, 395.  
 Duvoy, Lionel; 130.  
 Eco, Umberto; 11, 17, 19, 26, 189, 323, 331, 391, 551, 609.  
 Eliot, T.S.; 184.  
 Epicteto; 366, 368-369, 378-379.,  
 Éribon, Didier; 294.  
 Espinosa; 25, 70, 84, 86, 91-92, 318, 386, 389, 454, 458, 470, 519, 533, 568-569, 575, 581, 585, 618, 620.  
 Ewald, François; 313, 344, 350, 364, 377, 386, 391-392, 420, 425, 447, 568.  
 Farias, Victor; 294.  
 Faustino, Marta; 630.  
 Ferry, Luc; 203-204, 238.  
 Feuerbach, Ludwig; 52, 86, 144, 147, 427.  
 Fichte; 86, 91, 142, 168, 270, 282, 400, 440.  
 Fink, Eugen; 4, 8, 47, 50, 57, 64, 78, 80, 89, 113, 117, 121-122, 126, 131, 145, 180, 205.  
 Flaubert, Gustave; 226, 445.  
 Foster, Mark; 350.  
 Frege, Gottlob; 82.

Freud; 6-7, 15, 24-25, 135, 156, 176, 200, 203, 224, 226, 264, 267, 286, 317, 397-398, 425-429, 431, 469, 497, 507, 508-509, 524, 537-540, 543, 546-547, 553, 556.  
 Gadamer, H.-G.; 17, 20-23, 47, 264, 514.  
 Gandillac, Maurice de; 131, 232, 334, 534.  
 Gasché, Rodolphe; 230, 233, 239, 242-243, 254-256, 261, 300-301.  
 Gil, Fernando; 97.  
 Gil, José; 109, 113, 268, 459, 462, 470, 487, 502-503, 505, 507, 512-513, 569, 604.  
 Glucksmann, André; 318.  
 Godard, Jean-Luc; 430, 527, 610.  
 Goethe; 27, 40, 47, 53, 71, 76, 86, 138, 140, 209, 369, 386.  
 Gogh, Van; 326.  
 Granier, Jean; 5, 13, 27, 35, 57, 78-79, 101-103, 119, 128, 139, 153, 156, 169.  
 Grondin, Jean; 20, 27.  
 Gros, Frédéric; 319, 358, 377, 379.  
 Guattari, Félix; 16-17, 245, 279, 297, 315, 346-347, 454-455, 459, 470, 481-482, 515, 517-518, 535-538, 540, 549-550, 554-555, 567-571, 579, 594, 618-619, 639.  
 Guérault, Martial; 270, 474.  
 Guery, François; 86, 125.  
 Haar, Michel; 5, 62, 79, 113, 124, 169, 266, 296.  
 Habermas, Jürgen; 13, 221, 224, 227, 232, 235-236, 238-241, 243, 239-243, 250-251, 304-305, 338-341-342, 344-345, 350, 398, 404, 432, 541, 615, 632-633, 635.  
 Hadot, Pierre; 364, 369.  
 Hadrien Buclin; 359.  
 Hardt, Michael; 444.  
 Hartman, Geoffrey; 233.  
 Han, byung-Chul; 33.  
 Hegel; 12, 35, 40, 52, 58, 65, 73, 84, 86, 91, 96, 108, 142, 144, 158, 184, 223, 226, 231-232, 239, 243-244, 253, 267-268, 282, 296, 301, 306, 318, 320-321, 323, 338-339, 348-349, 400, 440, 443-444, 456, 463, 491, 536, 568, 573, 590, 593.  
 Heidegger; 9, 12, 15, 19-23, 26, 33, 35, 39, 47, 57, 67, 78-79, 85-86, 113-114, 116, 119, 122, 124, 127-131, 144, 146, 156, 170, 204-205, 221, 226, 231, 238-240, 243-245, 253-254, 258, 266-269, 271-273, 276, 294-295, 297, 300-301, 304, 306, 318, 322-323, 335, 339, 373, 387, 390, 395, 397, 410, 472, 501, 511, 571, 583, 593, 599.  
 Heine, Heinrich; 47, 115, 138.  
 Henry, Michel; 581.  
 Hesse, Hermann; 425.  
 Hobbes; 70, 158.  
 Hollinrake, Roger; 61, 159.  
 Horkeimer; 341.  
 Husserl; 8, 221, 226-227, 230-231, 240, 242-243, 245-246, 253, 257, 304, 324, 366, 391, 400, 443, 474, 497, 507-508, 510-511, 564, 569, 581.  
 Hyppolite, Jean; 232, 256, 319, 321, 333-334.  
 Iser, Wolfgang; 19.  
 Jakobson; 500.  
 James, Henry; 102, 226, 519, 600.  
 Janz, Curt Paul; 41, 50, 54, 62.  
 Jaspers, Karl; 47, 57, 59, 165, 282.  
 Jauß, Hans-Robert; 19, 22-24, 638.  
 Jonathan Culler; 17, 19, 26, 239, 304.  
 Joyce, James; 226, 609.  
 Kafka; 16, 159, 226, 396, 454, 458, 511, 515, 517-518, 533, 543, 545, 550, 552, 621, 639.  
 Kant; 6-7, 12, 14, 19, 27, 35, 43, 51, 60-61, 63, 65, 68, 71, 77, 80, 82-86, 89-91, 94-97, 140, 144, 168, 194, 213, 226, 231, 240, 243, 253, 255, 268, 282, 318, 324, 334-340, 342-348, 350, 352, 355, 363, 369, 371, 385, 387, 389, 393, 396, 414, 443-444, 454, 463, 469-471, 474-476, 478-480, 484-486, 489-491, 493, 503, 510, 533, 562, 568-569, 571, 578, 581, 585, 589-590, 598, 618, 634, 636, 638, 641.  
 Kaufmann, Walter; 9, 57, 77, 86, 104, 156, 159, 205.  
 Kearney, Richard; 17.  
 Kessler, Mathieu; 5, 69, 120, 139, 146.  
 Klee, Paul; 342, 547, 566, 604-605, 612-613.  
 Klein, Mélanie; 497, 507-508, 543.  
 Klossowski, Pierre; 5, 8-9, 47, 57, 59, 74, 79, 84, 114-116, 118, 121-122, 124, 126-128, 133-134, 137, 146-148, 153, 181, 183, 185, 192, 204-205, 269-270, 358, 470, 547.  
 Kojève; 58.  
 Köselitz, Heinrich; 38, 70, 107, 117, 121, 143, 156, 160, 212.  
 Kuberski, Philip; 609.  
 Kuhn, Thomas; 315.  
 Lacan; 129, 226, 297, 326, 330, 391, 395, 478, 497, 507-508, 535, 547, 549.  
 Lacoue-Labarthe, Philippe; 60, 62, 121, 232, 247.  
 Lange, Friedrich Albert; 44, 52, 89.  
 Lapoujade, David; 536, 569.  
 Lardeau, Guy; 318.  
 Launay, Marc de; 206, 296.  
 Lautman, Albert; 488, 490.  
 Legrand, Stéphane; 444.  
 Leibniz; 63, 91, 102, 109, 270, 347, 392, 454, 485, 487, 519, 566, 569, 575, 600.  
 Levinas; 221, 226, 231-232, 239-240, 253, 267, 581.  
 Lévi-Strauss; 226, 231, 245, 326-327, 330, 358, 500, 508, 537, 222.  
 Lévy, Bernard-Henri; 306, 318.  
 Lichtenberg, Georg Christoph; 117.  
 Liébert, Georges; 72.  
 Lloyd, Genevieve; 128.  
 Locke; 347.  
 Löwith, Karl; 57, 118-120, 127, 205, 282.  
 Lukács, Georg; 4.  
 Lyotard, Jean-François; 17, 57, 105, 191, 248, 295, 297, 387, 547-548, 598.  
 Machado, Roberto; 78, 123, 157, 368, 396, 478-479.  
 Macherey, Pierre; 320.  
 Maggiori, Robert; 394, 568.  
 Maïmon, Salomon; 474, 484.  
 Mallarmé; 203, 224-225, 226, 358, 396-397, 443-444, 612.  
 Malraux, André; 67.  
 Man, Paul de; 233.  
 Mann, Thomas; 156, 158.

Marcel, Gabriel; 33.  
 Marcuzzi, Max; 78.  
 Marietti, Angéle Kremer; 47, 62.  
 Marques, António; 64, 78, 80, 103, 118, 200.  
 Marques, Rafael; 625.  
 Martin, Jean-Clet; 503.  
 Martinez, Francisco José; 477, 497.  
 Marx; 6, 15, 24-25, 143-144, 173, 203-204, 226, 232, 264, 317, 323, 326, 339, 350, 362, 426-428, 391, 425-429, 431, 456, 469, 537-538, 543, 546, 550, 553.  
 Masoch, Sacher; 454, 470, 511.  
 Mauss, Marcel; 500, 542.  
 Melville, Herman; 226, 454, 531, 621.  
 Merleau-Ponty, Maurice; 6, 19, 270, 319, 498, 581.  
 Meysenbug, Malwida von; 65, 190, 290, 299.  
 Michelet, Jules; 62.  
 Miller, Hillis J.; 26, 206, 233.  
 Miranda, Bragança de; 198, 320.  
 Molder, Maria Filomena; 7, 71, 97, 112, 189.  
 Montaigne; 33, 188, 206, 261, 300, 326, 632.  
 Montebello, Pierre; 468, 507.  
 Montinari, Mazzino; 39, 43, 59, 115, 117, 159, 312.  
 Monville, Aymeric; 4.  
 Morgan, Augustus de; 82.  
 Morujão, Alexandre; 19.  
 Müsil, Robert; 196.  
 Nabais, Catarina; 343, 404.  
 Nabais, Nuno; 42, 60-61, 73-74, 98, 100, 103, 113-114, 116, 120, 129, 131, 168-169, 343.  
 Nabokov, Vladimir; 26.  
 Nancy, Jean-luc; 43-44, 54, 121, 232, 247, 254.  
 Negri, Antonio; 444, 553, 538, 559, 570-571, 578, 594.  
 Nehamas, Alexander; 35-36, 102, 113, 120, 128, 140, 156-157, 165, 181, 183-184, 189, 542.  
 Niebuhr, Barthold Georg; 74.  
 Norris, Christopher; 239, 242, 255.  
 Oehler, Max; 62.  
 Onfray, Michel; 150.  
 Orlandi, Luis; 478.  
 Overbeck, Franz; 38, 41, 92, 114, 117, 143, 154, 183.  
 Parnet, Claire; 470, 520.  
 Peeters, Benoît; 306.  
 Pellejero, Eduardo; 464.  
 Peollner, Peter; 156.  
 Pereira, Maria Helena da Rocha; 468.  
 Pessoa, Fernando; 182.  
 Philonenko, Aléxis; 9.  
 Pierce, C.S.; 82, 227.  
 Pierre Bourdieu; 232, 297, 432.  
 Pinto, Louis; 157, 203, 282.  
 Platão; 4, 12, 42, 51, 53, 65, 70, 79, 86, 107, 115, 150, 168, 182, 186, 189, 213-214, 226, 231, 244-245, 253, 259, 263, 267-268, 273, 304, 306, 311, 318, 334, 339, 362, 368-370, 372-374, 376-378, 382-385, 393, 444, 468, 491, 494, 568-569, 571, 574, 578, 583, 585-586, 590, 592, 638, Plotino; 318.  
 Porter, James; 39, 52, 55.  
 Portocarrero, Luísa; 22.  
 Proust, Marcel; 16, 128, 226, 454, 458, 466-470, 502-503, 511-512, 514, 517, 604, 638-639, Rabinow, Paul; 322, 332, 337-339, 347, 351, 390-391, 416, 432.  
 Rajchman, John; 321, 352.  
 Reinhardt, Karl; 178.  
 Rembrandt; 108.  
 Renaut, Alain; 203-204, 238.  
 Revel, Judith; 269, 363, 381, 400, 417.  
 Rey, Jean-Michel; 121, 190.  
 Richardson, John; 79, 158.  
 Ricœur, Paul; 7, 17, 22-25, 35, 164, 200, 232, 264, 431, 497.  
 Rider, Jacques; 47, 71, 203-204, 209, 266, 267.  
 Rilke, Rainer Maria; 71.  
 Roffe, Jon; 455.  
 Rohde, Erwin; 43-44, 46-47, 51, 54, 62, 108.  
 Roos, Richard; 9, 47, 54, 113, 159, 168, 185, 189, 196, 202, 207, 209.  
 Rorty, Richard; 8, 12, 17, 19, 25-27, 35, 104, 233, 239, 242-243, 350.  
 Rousseau, Jean-Jacques; 76, 150, 197, 245, 253, 259, 262-263, 266, 304, 526.  
 Roussel, Raymond; 326, 396, 454.  
 Russell; 496.  
 Sacher-Masoch; 454, 470, 511.  
 Santos, Leonel Ribeiro dos; 63, 89, 335.  
 Sardinha, Diogo; 334-337.  
 Sartre, Jean-Paul; 9, 47, 130, 173, 223, 233, 240, 270, 320, 323-324, 330, 336, 339, 352, 358, 390-391, 437, 448, 477, 510, 581, 632.  
 Sauvagnargues, Anne; 479, 488-489, 503, 514-515, 639.  
 Schelling; 40, 86, 91, 188, 481, 573.  
 Schiller; 61, 63.  
 Schlegel, Friedrich; 121, 358.  
 Schleiermacher, Friedrich; 91.  
 Schöenberg, Arnold; 105.  
 Schopenhauer; 27, 38, 42, 44, 51, 52-53, 55, 60-63, 65, 67-68, 71, 74, 77, 80, 82, 84, 90-91, 106, 113, 159, 162, 168, 171, 178-179, 184, 187, 189-190, 268, 296, 324, 480-481, 620.  
 Schrift, Alan D.; 8, 34, 47, 52, 55, 65, 89-90, 102, 110-111, 141, 164, 199-200, 202-203, 210, 222, 255, 259, 311, 349, 440, 518, 539, 546.  
 Scotus, Duns; 482.  
 Searle, John R.; 13, 17, 228, 233, 235-238, 241, 250-251, 260, 302, 402, 632.  
 Séneca; 366, 369, 379, 392.  
 Sergeant, Philippe; 120, 144.  
 Serra, José Pedro; 368.  
 Serrão, Adriana Verissimo; 107, 124.  
 Serres, Michel; 461.  
 Shapiro, Gary; 69, 128.  
 Sibertin-Blanc, Guillaume; 534, 536.  
 Silk, M.S.; 62.  
 Silva, Manuel Fialho; 368.  
 Simmel, Georg; 83, 124, 156.  
 Sloterdijk, Peter; 5, 8, 19, 23, 27, 34, 39-41, 44, 54, 61, 64-65, 73, 88-89, 92, 95, 115, 121, 152, 166, 184, 192, 197, 311, 334, 354, 376, 379, 391, 625-626, 627.



Sócrates; 42, 46, 51, 67, 70, 84, 86, 168, 182, 213-214, 224-225, 245, 259, 306, 366-369, 371, 373-379, 382, 384, 577, 586-587, 635, 637.  
 Spengler, Oswald; 73, 197, 421.  
 Spir, Afrikan; 82.  
 Spitteler, Carl; 128.  
 Starobinski, Jean; 8-9.  
 Steiner, George; 11, 189, 315, 393, 448.  
 Stendhal; 85, 188.  
 Stern, J.P.; 62.  
 Steven Rose; 524.  
 Sto. Agostinho; 150, 223, 318, 339, 376, 617.  
 Strauss, David Friedrich; 50-51, 179, 206.  
 Tardis, Annie; 314.  
 Toynbee, Alfred; 73.  
 Vaihinger, Hans; 63, 89.  
 Valadier, Paul; 121, 145.  
 Vattimo, Gianni; 19, 23, 27, 87, 129, 171.  
 Vedder, Ben; 20.  
 Vernant, Jean-Pierre; 582.  
 Veyne, Paul; 327, 389, 418, 423-424, 441, 447.  
 Villani, Arnaud; 72, 459, 473, 482, 500, 507.  
 Vogt, F.G.; 132.  
 Vogt, Johannes Gustav; 117.  
 Volpi, Franco; 156.  
 Voltaire; 73, 76, 80, 347, 632.  
 Vuarnet, Jean-Noël ; 57, 84, 462, 469.  
 Wagner, Cosima; 69.  
 Wagner, Richard; 38-40, 42, 44, 46-47, 51, 53-55, 60-67, 69-71, 74, 80, 84, 105, 154, 168, 171, 179, 188, 209, 290, 296, 324, 630, 631.  
 Wahl, Jean; 5, 47, 58-59, 104, 205, 232, 282, 547.  
 Wahl, François; 320, 416, 426, 431, 510, 513.  
 Warin, François; 5, 33, 70, 86, 88, 124, 138, 159.  
 Weber, Max; 339, 348-349.  
 Weil, Eric; 498.  
 White, Alan; 128.  
 Whitehead, Alfred; 482, 500, 503, 519, 600.  
 Wilamowitz-Möllendorff , Ulrich von; 39, 44, 55-56, 62.  
 Wittgenstein, Ludwig; 506.  
 Wolf, Friedrich August; 52.  
 Wotling, Patrick; 5, 51, 93, 104, 106, 110, 113, 119, 139, 142, 209, 542.  
 Zizek, Slavoj; 501, 544.  
 Zourabichvili, François; 455, 479, 501, 540, 570, 579, 594, 606.

# Índice Geral

<b>Introdução</b>	3
<b>Capítulo I Friedrich Nietzsche: entre a multiplicidade e a opacidade do sentido</b>	29
<b>Abertura I</b>	33
1- Para uma <i>Zukunftsphilologie</i>	38
2- Nietzsche e a filosofia	57
2.a- Releitura filosófica da <i>GT</i>	60
2.b- O historicismo conjurado pela filosofia	72
2.c- A “filosofia de artista”	77
2.c.1- Nominalismo e positivismo	78
2.c.2- Combate aos “preconceitos” filosóficos	85
2.c.3- Entre verdade e veracidade	92
2.c.4- Os novos filósofos	94
2.c.4.1- Sob a protecção do <i>Vielleicht</i>	97
3- Entre perspectivismo/interpretação e hermenêutica do sentido	100
4- A trilogia: eterno retorno, sobre-homem e vontade de potência	112
4.a- Emergência epifânica do eterno retorno (1881-82)	112
4.a.1- Zaratustra aprende o eterno retorno	120
4.a.2- Rarefacção do eterno retorno	127
4.a.3- Eterno retorno e hermenêutica do sentido	135
4.b- <i>Der Übermensch</i>	137
4.b.1- Morte de Deus e <i>Übermensch</i>	143
4.b.2- <i>Übermensch</i> , morte de Deus e hermenêutica do sentido	152
4.c- Vontade de potência	156
4.c.1- Vontade de potência e interpretação	163
4.c.2- Vontade de potência e hermenêutica do sentido	173
5- Para uma arte da interpretação	176
5.a- A importância da incompreensão	177
5.b- Os aforismos não criam laços hermenêuticos, para lá do discipulato	183
5.c- Inactual/póstumo	189
5.d- Metodologias hermenêuticas	193
5.e- Isomorfismo hermenêutico	197
5.f- Genealogia e interpretação	198
5.g- Equivocidade hermenêutica e auto-recepção	202
5.h- Hermenêutica do sentido vs. arte de interpretar	207
<b>Saída I</b> Síndrome de Ícaro e obra aberta	212
<b>Capítulo II Jacques Derrida: margens... da filosofia</b>	215
<b>Abertura II</b> Indecidibilidade – centro/periferias: A filosofia como <i>pharmakon</i>	219
1- Controvérsias filosóficas	235
1.a- Ler de outra forma John Austin, controvérsia com John R. Searle/Sarl	235
1.b- Entre Iluminismo e obscurantismo, controvérsia com Jürgen Habermas	238
1.c- Ir direito à filosofia	242
2- Desconstrução: a filosofia como vaivém entre margens e margens	252
2.a- Entre desconstrução e hermenêutica	256
3- Desconstruindo Nietzsche	266
3.a- <i>Éperons</i> : atacar e defender	268
3.b- <i>J'ai oublié mon parapluie</i>	276
3.c- <i>Otobiographies</i> : entre a pedagogia da submissão, o nazismo e a impropriedade do nome próprio	281
<b>Saída II</b> Filosofia do “talvez”, Nietzsche outra vez	300
<b>Capítulo III Michel Foucault: descontinuidades e transformações contra as hermenêuticas do sentido</b>	307
<b>Abertura III</b>	311
1- O não-filósofo	317

2- Estruturalismo e filosofia da actualidade	325
3- Outro filósofo	333
3.a- Entre Kant e Nietzsche	334
3.b- A “problematização”: uma nova Crítica	351
4- A subjectivação	358
4.a- “ <i>Pensée du dehors</i> ” e morte do autor	358
4.b- Retorno a um <i>sujeito</i> : cuidado de si e parrésia	362
4.c- A parrésia filosófica	368
4.d- A filosofia como “arte da existência”	389
5- Arqueologia e hermenêutica	395
5.a- Enunciados vs. proposições, frases e <i>speech acts</i>	395
5.b- Jogo enunciativo	402
5.c- Formações discursivas, positivities, arquivo e <i>a priori</i> histórico	405
5.d- Entre filosofia e história	419
6- A interpretação como tarefa infinita	425
6.a- “Nietzsche, Freud, Marx”	425
6.b- “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”	432
<b>Saída III</b> Foucault polimorfo	443
 <b>Capítulo IV    Gilles Deleuze: exaltação da experimentação</b>	 451
<b>Abertura IV</b>	454
1- Nova imagem do pensamento	462
1.a- Pensar de outra forma a partir de Nietzsche	462
1.b- A nova imagem do pensamento em a partir de Proust	465
1.c- A nova imagem do pensamento em <i>DR</i>	469
1.d- Elementos para a nova imagem	477
1.e- Imagem do pensamento sem imagem	499
1.f- Nova imagem do pensamento e hermenêutica do sentido	509
2- Da interpretação à experimentação	514
2.a- Escrita “entre os dois”	515
2.b- Experimentação contra interpretação	516
2.c- Criação e recepção rizomáticas	521
2.c.1- Rizoma	522
2.c.2- O livro-rizoma	527
2.c.3- Rizoma e sentido	531
3- “ <i>Pensée nomade</i> ” vs. “sauvages, barbares, civilisés”	534
4- <i>Mille plateaux</i> : entre máquinas de guerra e ciência ambulante; o nomadismo	557
5- O que é a filosofia ou como funciona o pensamento	567
5.a- <i>Qu’est-ce que la philosophie?</i>	570
5.a.1- Criação de conceitos	574
5.a.2- O plano de imanência	578
5.a.3- Personagens conceptuais	585
5.a.4- Geofilosofia	592
5.b- Filosofia, ciência, lógica e arte	599
5.b.1- Functivos e conceitos	599
5.b.2- Prospectos e conceitos	601
5.b.3- Percepto, affecto e conceito	603
5.c- Do caos ao cérebro	608
5.d- Sobre uma hermenêutica do sentido	613
<b>Saída IV</b> Um dia, talvez o “século” seja deleuziano – Falta cumprir Deleuze	617
 <b>Conclusão Geral</b>	 623
 <b>Bibliografias</b>	 643
 <b>Índices remissivos</b>	 659